Stanisław Kosmynka

Od Boga do terroru

Rola religii w ideologii dżihadyzmu na przykładzie organizacji Al-Kaida

WYDAWNICTWO UNIWERSYTETU ŁÓDZKIEGO

Od Boga do terroru

Moim Rodzicom

Stanisław Kosmynka

Od Boga do terroru

Rola religii w ideologii dżihadyzmu na przykładzie organizacji Al-Kaida

WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

ŁÓDŹ 2012

Recenzenci

Prof. zw. dr hab. Hassan Ali Jamsheer

Prof. zw. dr hab. Władysław Jacher

Ks. prof. zw. dr hab. Janusz Mariański

Publikacja powstała na podstawie rozprawy doktorskiej

Redakcja i adiustacja tekstu: Anna Kotynia

Skład i opracowanie typograficzne: Norbert Młyńczak

Ilustracja na okładce: CORBIS
Soldiers with Izzedine al-Qassam Brigades, the military wing of Hamas, attend a celebrations for prisoners in exile in Gaza City, Gaza, Oct. 19, 2011.
Fot. Linsey Addario/VII October 19, 2011

Wydrukowano z gotowych materiałów przekazanych Wydawnictwu UŁ

Publikacja dofinansowana
ze środków Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politologicznych UŁ

© Copyright by Uniwersytet Łódzki – Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego 2012

ISBN 978-83-7525-679-6

https://doi.org/10.18778/7525-679-6

Spis treści

Słowo wstępne – Danuta Walczak-Duraj 9
Wprowadzenie 11

Rozdział I.
Aspekty sakralizacji wojny w wybranych systemach religijnych . . . 27

1. Człowiek i religia. 30
2. Podstawowe przesłanki odwoływania się do religii w sytuacji konfliktu 41
3. Sakralizacja wojny w judaizmie 44
4. Sakralizacja wojny w chrześcijaństwie. 49
5. Sakralizacja wojny w islamie 63

Rozdział II.
Żołnierze Boga. Mechanizmy terroryzmu motywowanego religią 75

1. Definiowanie terroryzmu 79
2. Kształtowanie się terroryzmu– aspekt historyczny. 87
3. Czynniki kształtujące tożsamość terrorysty 96
4. Interpretacja nakazów wiary na płaszczyźnie relacji *sacrum* – przemoc 110
5. Walka w imię Boga 116

Rozdział III.
Główne doktryny dżihadyzmu w świetle rozwoju myśli fundamentalistycznej 129

1. Specyfika fundamentalizmu religijnego 136
2. Oddziaływanie myśli fundamentalistycznej na doktryny dżihadyzmu 142
3. Podstawowe doktryny dżihadyzmu 165
4. Między fundamentalizmem a dżihadyzmem 191

Rozdział IV.
Dżihadystyczny terroryzm Al-Kaidy 201

1. Geneza i rozwój Al-Kaidy 204
2. Infrastruktura terrorystyczna w Afganistanie 219
3. Mechanizmy oddziaływania idei dżihadyzmu na muzułmanów w Europie 228
4. Iracki front dżihadu 247
5. Al-Kaida jako symbol dżihadystycznego terroryzmu 251

Rozdział V.
Socjologiczna analiza oświadczeń islamistów 265

1. Oświadczenie Osamy ibn Ladena z 6 października 2001, będące komentarzem do zamachu z dnia 11 września 2001 r. . . . 267
2. Oświadczenie Osamy ibn Ladena i Sulejmana Abu Gaita z dnia 9 października 2001 r. 274
3. Oświadczenie Osamy ibn Ladena, Aymana al-Zawahiri, Abu Jasira Rifa'i Ahmada Taha, Mir Hamzaha, Fazlura Rahmana „Dżihad przeciw Żydom i krzyżowcom" z 23 lutego 1998 r. . . . 282
4. Oświadczenie Osamy ibn Ladena dla katarskiej telewizji Al-Dżazira z 23 września 2001 r. 291
5. Oświadczenie Osamy ibn Ladena z 12 listopada 2002 r., skierowane do obywateli Australii 296
6. Oświadczenie Osamy ibn Ladena z 18 października 2003 r., adresowane do mieszkańców USA 303
7. Oświadczenie Osamy ibn Ladena z 19 października 2003 r., skierowane do mieszkańców Iraku 309

8. Oświadczenie Osamy ibn Ladena z 15 kwietnia 2004 r., adresowane do państw Europy 317

9. Oświadczenie związanych z Al-Kaidą Brygad Abu Hafs al Masri z 11 marca 2004 r. 325

10. List pozostawiony przez porywaczy samolotów 11 września 2001 r. 332

Wnioski. 340

Zakończenie 344

Aneks I 355

Aneks II. 377

1. Bin Laden's statement, October 06, 2001 378
2. Osama bin Laden and Sulaiman Abu Ghaith's statement October 09, 2001. 379
3. World Islamic Front Statement February 23, 1998. "Jihad Against Jews and Crusaders". 380
4. Bin Laden's statement September 23, 2001 383
5. Bin Laden's message November 12, 2002 384
6. Bin Laden's message to US October 18, 2003 386
7. Bin Laden's message to Iraqis October 19, 2003 388
8. Bin Laden's truce offer to Europe April 15, 2004 391
9. The 'Al-Qaida' Madrid Statement March 11, 2004. 395
10. Letter Left by Hijackers September 29, 2001. 396

From God to Terror. The Role of Religion in the Jihadism Ideology Examplified by the Al Qaeda (Summary). 402

Bibliografia. 405

Indeks nazwisk. 415

Słowo wstępne

Zjawisko legitymizowania przemocy odwołaniami do religii manifestuje swą obecność w różnych systemach wierzeń, w ich kontekstach historycznych i kulturowych oraz wynika z wielu złożonych przesłanek. Sakralizacja wojny i śmierci jest fenomenem dotykającym takich praktyk jak np. teologiczne poszukiwanie uzasadnień odbierania życia innym i składanie w ofierze własnego na ołtarzu idei. Jednym ze współczesnych rodzajów tego zjawiska jest terroryzm odwołujący się do religii i w jej przesłaniu upatrujący legitymizacji rozlewu krwi. Aktualność tego problemu potwierdza m.in. wzrost aktów terroru tego rodzaju na przestrzeni ostatnich dekad, przeprowadzanych zresztą nie tylko przez radykalne nurty islamizmu. Religia, pełniąc ważną rolę społeczną, objaśniając rzeczywistość i stanowiąc jeden z filarów porządku aksjonormatywnego, bywa również wykorzystywana jako uzasadnienie postaw i zachowań ekstremistycznych, nacechowanych fanatyzmem.

Książka Stanisława Kosmynki, powstała na podstawie rozprawy doktorskiej przygotowanej pod moim kierunkiem w Katedrze Socjologii Polityki i Moralności Uniwersytetu Łódzkiego, jest kompleksowym i wielowymiarowym opracowaniem poświęconym analizie znaczenia odwołań do religii w doktrynie i praktyce terroryzmu islamistycznego, egzemplifikowanego przez organizację Al-Kaida. Jej lektura przybliża zrozumienie logiki i mechanizmów przemocy uzasadnianej imperatywami o charakterze religijnym, ułatwia poznanie systemu wartości osób, które splatają żarliwość religijną z aktami przemocy oraz ich percepcji wiary i tak interpretowanych jej nakazów.

Autor porusza szereg ważnych kwestii związanych ze zjawiskiem terroryzmu, jego definiowalnością i współczesnymi formami jego manifestowania. Koncentruje się na ukazaniu religijnej motywacji, stojącej za zamachami terrorystycznymi dokonywanymi przez islamistów w różnych częściach świata. Istotę rozważań stanowi refleksja nad tym, dlaczego i w jaki sposób stosowany jest terror w imię Boga, jakie przesłanki towarzyszą jego wyrazicielom i jakie formy on przybiera. Towarzyszy temu omówienie poglądów głównych myślicieli, którzy są przywoływani przez współczesnych islamistów. Autor wielokrotnie zwraca uwagę na to, że mechanizmy identyfikacji i tożsamości oparte na pojęciu *sacrum* generują tak sprzeczne z jego istotą treści interpretacyjne, co niejednokrotnie prowadzi do podejmowanej w imię wiary przemocy. Podkreśla fundamentalne różnice między zasadami islamu a terroryzmem, wykrzywiającym jego przesłanie. W bardzo interesujący sposób charakteryzuje

postawy i działania terrorystów oraz społeczno-psychologiczne uwarunkowania kształtujące ich motywację i tożsamość. Socjologiczna, analiza, diagnoza i interpretacja oświadczeń liderów Al-Kaidy pozwoliła Autorowi publikacji przedstawić w sposób niezwykle pogłębiony sposoby prezentowania antagonizmów i obowiązków adresowanych do wiernych przez islamistycznych terrorystów. W swojej pracy Stanisław Kosmynka dotyka również takich kwestii, jak męczeństwo czy wymiary percepcji „świętej wojny" i jej orędowników.

Monografia Stanisława Kosmynki przybliża także charakter przemian, którym na przestrzeni ostatnich lat podlegają nurty radykalnego islamizmu. Pisząc o organizacji Al-Kaida Autor podejmuje nie tylko problematykę jej doktryn i podstaw ideologicznych, ale obrazuje też charakter współczesnych zagrożeń dotyczących obecnego kształtu i kierunków rozwoju wybranych nurtów islamizmu. Odwołuje się nie tylko do tak ważnych wydarzeń jak m.in. zamach z 11 września 2001 r. i będąca jego konsekwencją globalna wojna z terroryzmem, ale również do procesów związanych z interwencją w Afganistanie i Iraku, z aktywnością komórek Al-Kaidy w różnych częściach świata, w tym także w Europie, z procesem decentralizacji struktury tego ugrupowania i fragmentacji międzynarodowego dżihadyzmu oraz z wpływem śmierci Osamy ibn Ladena na jego obecny kształt. Tym samym umożliwia Czytelnikowi prześledzenie i zrozumienie rozwoju nowej generacji islamistów i skutki oddziaływania propagandy gloryfikującej przemoc, zarówno w krajach muzułmańskich, jak i w dużych miastach Europy.

Publikacja *Od Boga do terroru. Rola religii w ideologii dżihadyzmu na przykładzie organizacji Al-Kaida* stanowi bardzo ważne, znaczące opracowanie, zarówno pod względem czysto merytorycznym, psychologiczno-społecznym, jak i politycznym. Atutem pracy, rekomendowanej Czytelnikowi, jest też bardzo obszerna baza źródłowa, uwzględniająca szereg wiodących obcojęzycznych pozycji dotyczących badanych zagadnień, co może stanowić punkt wyjścia do dalszych poszukiwań badawczych i interpretacyjnych związanych ze współczesnym terroryzmem.

Danuta Walczak-Duraj
Łódź, grudzień 2011 r.

Wprowadzenie

Zainteresowanie problematyką terroryzmu i specyfiką jego odmiany religijnej wynika z wielu nierozerwalnie związanych ze sobą aspektów. Niewątpliwie terroryzm jest jednym z najpoważniejszych wyzwań i zagrożeń współczesnego świata. Fenomen ów, zakorzeniony w świadomości społecznej szczególnie mocno i trwale m.in. w wyniku bezprecedensowego zamachu z 11 września 2001 r. w Stanach Zjednoczonych (urastającego już niejako do rangi symbolu skali oraz charakteru zmagań, jakie niesie z sobą ten rodzaj walki), jest problemem, z którym ludzkość styka się od dawna, choć oczywiście ze zmiennym jego natężeniem i formami dlań właściwymi. Eskalacja przemocy, związana z przeprowadzaniem licznych zamachów terrorystycznych na przestrzeni ostatnich lat, oraz wymiar napięć i konfliktów, które im towarzyszyły i częstokroć je generowały – wszystko to sprawiło, że terroryzm stał się bardzo poważnym problemem nie tylko politycznym czy ekonomicznym, ale także społecznym, m.in. w kontekście zagrożeń dla bezpieczeństwa oraz percepcji tego zjawiska w świadomości społecznej, co łączy się z powstawaniem i rozwojem społeczeństw coraz bardziej wielokulturowych. Proces ten ma miejsce w coraz większym stopniu w Europie Zachodniej i rodzi pytania o kształt tożsamości, możliwe scenariusze asymilacji i współistnienia wspólnot przynależących do różnych obszarów kulturowych.

Akty terroryzmu skłaniają do formułowania pytań o kwestie związane z definiowalnością i sposobami jego klasyfikacji. Pojęcie to, m.in. ze względu na swój bardzo pojemny i inkluzywny charakter, często pojawia się w środkach masowego przekazu oraz w wypowiedziach polityków. Bywa też rozmaicie wyjaśniane także w opracowaniach naukowych i tekstach publicystycznych. Dlatego częstokroć niełatwe jest wytyczenie jednoznacznej granicy pomiędzy działaniami o charakterze terrorystycznym a innymi formami przemocy. Jest to tym bardziej trudne, jeśli uwzględni się zaszłości historyczne i aspekty o charakterze propagandowo-politycznym. W tym kontekście ważna i nieodzowna staje się zatem próba doprecyzowania pojęć i przyjęcie możliwie jednoznacznej struktury, pozwalającej na uściślenie badanych zagadnień oraz ich egzemplifikację. Rodzi to potrzebę przyjęcia określonych kryteriów, które pozwalają – w moim przekonaniu – zbliżyć się do istoty analizowanego problemu i odróżnić terroryzm od metod działań charakterystycznych np. dla walki partyzanckiej.

Najbardziej znamiennym przejawem omawianego zjawiska, stymulującego współcześnie największe niepokoje, jest terroryzm islamistyczny, i to on po-

zostaje głównym przedmiotem analizy. Islamistyczny – a więc taki, u którego podstawy leżą specyficznie, swoiście pojmowane nakazy o charakterze i podłożu religijnym. Stąd też głównym zamierzeniem pracy jest próba zdiagnozowania specyfiki terroryzmu religijnego jako jednego z najbardziej spektakularnych i trudnych do przeciwdziałania zjawisk. Tematyka ta bezpośrednio dotyka fascynującego zagadnienia związków religii z przemocą, a zwłaszcza podatności na legitymizację jej aktów pierwiastkiem wiary, które manifestuje swoją obecność w wielu kontekstach historycznych, geograficznych i kulturowych. Na aktualność tego fenomenu zwraca uwagę wielu wybitnych autorów, m.in. Mark Juergensmeyer, który pisze o współczesnym wzroście globalnej „przemocy religijnej".[1] W ostatnich latach obserwujemy dynamiczny rozwój różnorodnych form przemocy, odwołującej się do wartości wypływających z wiary i w taki sposób motywowanej. Dane Departamentu Stanu USA wskazują, że w 1968 r. żadna z 11 większych organizacji terrorystycznych nie była inspirowana przesłankami tego rodzaju, w 1980 jedynie 2 spośród 64 uzasadniały swoją walkę religią, w 1995 było już ich 26 z 56, zaś w 2005 szacunkowe dane mówią już o 45 ugrupowaniach tego rodzaju spośród 82.[2] Podczas gdy w 1980 r. jedynie 3 spośród 100 aktów terroru były uzasadniane religią, tak już w 1996 było już ich 33 na 100.[3]

Bardzo interesujące wydaje się zatem nieco szersze spojrzenie na problem terroryzmu w kontekście relacji pomiędzy tak rozmaicie pojmowaną w różnych kulturach sferą *sacrum* a wewnętrznymi systemami motywacyjnymi i interpretacyjnymi, które łączą postrzeganie rzeczywistości zarówno w wymiarze materialnym, jaki i transcendentnym; z nakazem podejmowania określonego posłannictwa podyktowanego imperatywem wiary. Zdiagnozowanie tego rodzaju rozumowania jest nieodzowne w celu określenia specyfiki terroryzmu religijnego. Fenomen tego zjawiska jest nader interesujący także ze względów wykraczających poza zespół bezpośrednich współczesnych zagrożeń z niego wynikających oraz poza ramy tak dramatycznej aktualności omawianego problemu, z którego przejawami stykamy się niemal codziennie. Współczesny terroryzm wpisuje się bowiem w wielowiekowy i charakterystyczny dla wielu kultur (geograficznie nawet odległych i pozostających na tak różnym poziomie rozwoju) proces sakralizacji wojny, przemocy i rozlewu krwi, który na przestrzeni dziejów można odnaleźć u źródeł wielu konfliktów. Nadawał on destrukcyjną siłę oddziaływania określonym systemom wierzeń.

[1] M. Juergensmeyer, *Terrorismo religioso. El auge global de la violencia religiosa*, trad. M. Rubio Fernández, Madrid 2001, s. 1–17.

[2] Dane za: A. Merlos, *Al Qaeda. Raíces y metas del terror global*, Madrid 2006, s. 35.

[3] Ibidem.

Stąd nieodzowna i tak istotna wydaje się potrzeba sięgnięcia do tła historycznego. Jego zarysowanie – obejmujące analizę charakteru i metod sakralizacji przemocy w wybranych systemach religijnych (chrześcijaństwie, judaizmie i islamie) – pozwala nakreślić kontekst dziejowy znaczenia pierwiastka religii, tak immanentnie sprzężonego z terroryzmem islamistycznym.

Uważam, że stanowiąca istotę zainteresowań badawczych odmiana tego zjawiska, plasująca swe posłannictwo w nakazach wywiedzionych z wiary, jest swoistą pochodną charakterystycznej dla tak wielu kultur tendencji poszukiwania silnego korelatu między sferą *sacrum* a przemocą; korelatu, który okazywał się tak dalece silnym imperatywem, że niejednokrotnie i przez długi czas sankcjonował rozlew krwi i dopuszczanie się okrucieństw. Właściwa naturze ludzkiej skłonność do przemocy częstokroć znajdowała usprawiedliwienie w nakazach *sacrum*, którego istota – niezależnie od określonego sytemu religijnego – zawsze ściśle związana była i jest z tym, co do końca niedookreślone, transcendentne i metafizyczne. Czynniki te zresztą silnie oddziałują na osobowość jednostki i jej podświadomość, rzutując na jej zaangażowanie, internalizację zasad, które implikuje, gotowość do poświęceń itp. Oczywiście należy podkreślić, że z reguły proces ten sprowadzał się do spłycenia i wykrzywienia zasad wiary, na które się powoływano. Dotyczy to zarówno chrześcijaństwa, jak i islamu. Podatne nań zwłaszcza są osoby skłonne przyjmować taką ich interpretację i wykazujące predyspozycje do ulegania postawom skrajnym, reprezentującym dychotomiczne postrzeganie rzeczywistości i bezdyskusyjną, ultymatywną wykładnię dobra i zła. Odnosi się to szczególnie do, będącej przedmiotem badań, odmiany terroryzmu odwołującego się do odmiany islamu, cechującej się selektywną wybiórczością religijnych źródeł, na które się powołuje, i na myśli w nich zawarte. Zagłębienie się w historyczne, społeczne i psychologiczne meandry szermowania treściami religijnymi w sytuacjach konfliktu wiele mówi o istocie badanych problemów. Dlatego też zasadne jest podejście traktujące religię jako jedno z potencjalnych źródeł sankcjonujących użycie przemocy, określenie zaś „terroryzm religijny" może być jedynie pewnym umownym skrótem semantycznym.

Analiza znaczenia religii w terroryzmie islamistycznym rodzi zatem pytania o społeczne, kulturowe i psychologiczne uwarunkowania, będące w stanie wpłynąć na osobowość jednostki zaangażowanej w tego rodzaju walkę, i to wpłynąć w stopniu na tyle głębokim, że aż prowadzącym do fanatyzmu, do postaw skrajnych. Jednostka staje się bojownikiem głoszącym i realizującym posłannictwo uświęconej walki, zdolnym do przedsięwzięcia każdego zadania i każdej formy działań, która przyczyni się – w jego rozumieniu – do zwy-

cięstwa misji. Stąd też wydaje się uprawomocnione uwzględnienie w niniejszej publikacji wyżej wspomnianych kontekstów oraz próba zastanowienia się nad tym, co sprawia, że człowiek zdolny jest do zabijania w imię Boga oraz do popełniania innych zbrodni, odwołując się do systemów wiary, które przecież w istocie głoszą potrzebę dobra, pokoju i miłości bliźniego. Ten okrutny paradoks determinuje wizerunek omawianego zagadnienia i rodzi wiele dylematów: m.in. czy i w jakim stopniu religia bywa instrumentalizowana w celu osiągania stawianych celów, przejmowania władzy itp., czy też stanowi „cel dla siebie samej" – tzn. czy określona interpretacja posłannictwa wywiedzionego z wiary stanowić może czynnik sprawczy postępowania? Zasadę takiego działania obrazuje stwierdzenie: „dla Boga i poprzez Boga". Dlatego można mówić zarówno o upolitycznieniu religii, jak i o „ureligijnieniu" polityki, przyglądając się temu zjawisku z dwóch związanych ze sobą perspektyw. Prześledzenie dróg i metod uzasadnienia działań przez samych terrorystów, ich torów myślenia oraz odniesień historyczno-kulturowych jest bardzo ważne z perspektywy rozeznania roli *sacrum*, pytań o instrumentalizację tej sfery lub dociekań związanych z ustaleniem charakteru jej imperatywu. Poznanie znaczenia takich kategorii jak „samopoświęcenie się", „męczeństwo", „święta wojna" itp. skłania także do przyjęcia pewnych wyznaczników *sacrum*, zwłaszcza gdy się uwzględni aspekt interpretacji i internalizacji nakazów Boga, idei odkupienia za grzechy, nagrody i kary za ziemskie uczynki oraz przekonanie o legitymizacji czynów (walki) racjami osadzonymi w wierze.

Pisząc o *sacrum* i jego roli w motywowanym religijnie terroryzmie, należy pokusić się o doprecyzowanie tej kategorii i zaakcentować szerokie, kilkutorowe, jej rozumienie: przede wszystkim i najogólniej jako sfery relacji człowieka z Bogiem, jako świętego bytu i wartości konstytutywnej dla postrzegania świata i kreacji wizerunku własnego siebie w pryzmacie powyższych interakcji. Zbadanie roli i znaczenia *sacrum* wymaga uwzględnienia teorii Émile'a Durkheima, dotyczącej rozumienia religii i *sacrum* w kontekście kolektywnie wyznawanych wierzeń, jako czynnika integracji społecznej.[4] Przypisując za Durkheimem znaczenie mechanizmowi nakazów i zakazów, stojących na straży szacunku, jaki winien otaczać wymiar *sacrum*, oraz istnienia w tym kontekście rozmaitych sfer oraz czynów tabu, którego skalanie jawi się jako bluźnierstwo (co rodzi konieczność podjęcia zdecydowanych działań naprawczych), warto wskazać na pewną analogię tego sposobu myślenia do islamistycznego nakazu obrony świętych ziem islamu, których zbrukanie przez „niewiernych" jest czynem godzącym w *sacrum*.

[4] Zob. É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego*, tłum. A. Zadrożyńska, Warszawa 1990.

Jeśli zaś chodzi o drugi aspekt ujmowania tego, co „święte", zasadne wydaje się odwołanie do typologii Mircea Eliade, zwłaszcza w sensie refleksji nad ideą doświadczenia *sacrum*, kształtującego ogląd rzeczywistości, a także w zakresie znaczenia dychotomii *sacrum – profanum* oraz rozmaitych konsekwencji, jakie rozróżnienie to z sobą niesie.[5] Jest to szczególnie istotne w odniesieniu do sposobu myślenia i percepcji rzeczywistości jednostki zaangażowanej religijnie i dopuszczającej się – z racji tak rozumianego właśnie „doświadczenia *sacrum*" – aktów terroru. Wskutek niemożliwości ogarnięcia *sacrum* niezbędne jest wskazanie tego wszystkiego, poprzez co się ono ujawnia, a więc swoistej hierofanii, rozumianej szczególnie na płaszczyźnie relacji wpływu form *sacrum* na określone kierunki działań jednostki. Istotny jest tu więc wymiar oddziaływania na postawy, idee i czyny. Warto również nawiązać do koncepcji Rudolfa Otto, dotyczącej istnienia mistycznych, niedookreślonych i konstytutywnych dla *sacrum* pierwiastków numinotycznych, które rodzą właściwe dla tej sfery kategorie fascynacji i lęku zarazem – *mysterium fascinans* i *tremendum*, spajające te emocjonalnie bardzo niespójne sfery oraz oddziałujące na płaszczyznę irracjonalnego ich przeżywania.[6] Można odnieść te koncepcje do materii omawianych zagadnień, szczególnie uwzględniając wspomniane doświadczanie emocjonalne aspektów oddziaływania *sacrum* w ideologii omawianej wersji terroryzmu, dotyczące kwestii ich powiązań ze schematami decyzyjnymi i motywacyjnymi czy z interakcjami społecznymi jednostek wyznających te doktryny. W realizacji celu pracy pomocna też może się okazać refleksja nad przejawami *numinosum* – pomimo faktycznej jego niedefiniowalności w sensie zgłębienia tajemnicy, którą stanowi, oraz nad postaciami ujawniania się jego nośników, mówiących o sposobach subiektywnego przeżywania Absolutu.

Maria Marczewska-Rytko podkreśla, że polityka w swej istocie przynależy do sfery *profanum*, religia zaś stanowi sferę *sacrum*: „Nie oznacza to, że obydwie sfery są od siebie oddzielone. Przeciwnie, na przestrzeni historii mamy do czynienia z wieloma przykładami nie tylko wzajemnych zależności między obiema sferami, ale wprost ich nakładania się na siebie (…). Systemy polityczne i religijne pozostają we wzajemnych interakcjach. Do spotkania obu systemów dochodzi w sytuacji, gdy – po pierwsze – systemy społeczno-polityczne przekształcają środowisko religijne lub dokonują jego radykalnej zmiany i – po drugie – gdy procesy religijne oddziałują na zachowania społeczne oraz decyzje i działania polityczne. W ten sposób oba systemy tworzą zło-

[5] Zob. M. Eliade, *Mit i rzeczywistość*, tłum. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1962; tenże, *Sacrum i profanum*, tłum. E. Reszke, Warszawa 1999; tenże, *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 1968.

[6] Zob. R. Otto, *Świętość*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1999.

żony, dynamiczny mechanizm, ulegający zmianom na przestrzeni dziejów."[7] Współwystępowanie wielu, nierzadko przeciwstawnych procesów takich jak sekularyzacja, prywatyzacja i deprywatyzacja religii, wskazuje na jej znaczenie nie tylko w sferze indywidualnego, wewnętrznego przeżywania i określania tożsamości, lecz także jako istotny składnik dyskursu publicznego. W tym kontekście sytuują się m.in. pytania dotyczące miejsca religii w sferze publicznej i relacji z władzą oraz odniesień społeczno-kulturowych.

Zjawisko uświęconej przemocy łączy się nierozerwalnie z problemem mariażu religii z polityką, który też jest fenomenem mocno zakorzenionym historycznie i manifestującym na przestrzeni dziejów swoją obecność w wielu formach. Na jego szczególnie wyrazistą aktualność we współczesnym świecie zwraca uwagę pod różnym kątem wielu badaczy, m.in. Mark Juergensmeyer[8], Gilles Kepel[9], José Casanova[10], Georges Corm[11], pisząc o rekonkwiście religijnej i „zemście Boga" (Kepel), o kryzysie tożsamości i „ucieczce do religii" (Corm) czy o reprywatyzacji, upublicznieniu religii (Casanova). Georges Corm zauważa, że współczesny świat jest w dużym stopniu postrzegany przez pryzmat tożsamości religijnej. Odwoływanie się do religii świadczy jednakże o kryzysie władzy, a jednocześnie objawia kryzys w łonie samej religii, czego doświadczają szczególnie społeczeństwa wyrosłe z tradycji monoteistycznych. Zwrot ku wierze świadczy nie tyle o rzeczywistym powrocie ku niej, ile o wykorzystywaniu jej jako środka prowadzącego do celu.[12] Wplątanie religii w politykę prowadzi nie tylko do kryzysu polityki, lecz także okazuje się zwykle niebezpieczne dla samej religii. Religijno-polityczny system wartości objaśnia rzeczywistość w sposób uproszczony: „Odwoływanie się do religii, czy to na gruncie judaizmu, islamu czy też nowo skonstruowanej cywilizacji judeochrześcijańskiej, wydaje się odbiciem tego kryzysu, nowej epoki dezintegracji (raczej w politycznym niż religijnym wymiarze) tradycyjnych koncepcji władzy wewnątrz jakiegoś społeczeństwa oraz relacji między narodami."[13] Oczywiście należy pamiętać, że upolitycznienie religii nie zawsze prowadzi do przemocy, jednak może sprzyjać postawom skrajnie radykalnym, afirmującym przemoc właśnie jako środek osiągania celu, który urasta do rangi świętej misji. Wyznaniowy ekstremizm przybrał współcześnie wyjątkowe rozmiary; przejawia się nie tyl-

[7] M. Marczewska-Rytko, *Religia i polityka w globalizującym się świecie*, Lublin 2010, s. 12.
[8] M. Juergensmeyer, *Terrorismo religioso…*, op.cit.
[9] G. Kepel, *Zemsta Boga. Religijna rekonkwista świata*, Warszawa 2010.
[10] J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. T. Kunz, Kraków 2005.
[11] G. Corm, *Religia i polityka w XXI wieku*, tłum. E. Cylwik, Warszawa 2007.
[12] Ibidem, s. 134–135.
[13] Ibidem, s. 135.

ko w islamie, ale związany jest z rozwojem fundamentalizmów w łonie chrześcijaństwa, judaizmu, hinduizmu i oddziałuje na sferę polityki.

Prześledzenie znaczenia nawiązań do religii i roli, jaką pełni w ideologii terroryzmu, jest więc zadaniem fascynującym i stanowi podstawową przesłankę determinującą sprecyzowanie tematyki publikacji, zwłaszcza jeśli uwzględnimy destrukcyjną siłę, jaką charakteryzować się mogą w szczególny sposób rozumiane nakazy wiary w dobie tak dynamicznych procesów ekonomicznych, społecznych i kulturowych, określanych mianem globalizacji. Omawiany fenomen budzi tym większe zainteresowanie, gdy spostrzeżemy, że ma miejsce w okresie przewidywanej onegdaj „śmierci ideologii" rozmaitej proweniencji, przyspieszonego tempa rozwoju technologicznego i naukowego ponowoczesności, z jednej strony, oraz z drugiej – wieszczonego niegdyś przez Samuela Huntingtona „zderzenia cywilizacji", czy pogłębiających się nierówności ekonomicznych, warunkowanych m.in. zasobnością i dostępem do rynków zbytu, między państwami bogatymi a biednymi oraz dzielącej je przepaści cywilizacyjnej. Warto tu zwrócić uwagę na poruszany w pracy wątek, dotyczący związków między brakiem poczucia bezpieczeństwa a powrotem do religii, co ma miejsce zwłaszcza w krajach rozwijających się, oraz alienacji jako czynnika sprzyjającego radykalizacji postaw.

Interesująca jest też kwestia uchwycenia związków pomiędzy fundamentalizmem islamskim a nurtami terrorystycznymi odwołującymi się do tej religii. Uwzględniając kluczowe rozróżnienie pomiędzy tym, co islamskie (a więc wynikające bezpośrednio z wiary – islamu) a islamistyczne (opierające się na określonej ideologii religijno-politycznej), należy bardzo wyraźnie zaznaczyć, że nie może być mowy o terroryzmie islamskim, lecz o islamistycznym właśnie, na co zwracają uwagę wybitni orientaliści, m.in. Bassam Tibi.[14] Stąd też najwłaściwszym określeniem, diagnozującym istotę omawianych zagadnień, jest pojęcie „dżihadyzmu", które jest sformułowaniem jeszcze bardziej nawet precyzyjnym niż islamizm, ponieważ – pomimo kontrowersji związanych z terminem „dżihad" – uosabia ono zespół uzasadnianych religijnie idei konfrontacji i terroru, charakteryzowanych w niniejszej publikacji.

Pojęcie islamizmu jest stosowane umownie; dotyczy ono tych doktryn i postaw światopoglądowych, których podstawą jest idea odnowy islamu, protest, wskazywanie wroga i legitymizacja różnych form działań i sprzeciwu, w tym także, w skrajnych przypadkach, walki i terroryzmu. Należy jednocześnie podkreślić, że fundamentalizm to nie to samo, co dżihadyzm, gdyż

[14] Zob. B. Tibi, *Fundamentalizm religijny*, tłum. J. Danecki, Warszawa 1997: tenże, *Islam i polityka. Islam polityczny oraz fundamentalizm muzułmański*, „Przegląd Polityczny" 2004.

fundamentalizm jest zjawiskiem znacznie szerszym, heterogenicznym, i nie oznacza terrorystycznej walki zbrojnej. Jedynie niektóre jego idee i postawy światopoglądowe dżihadystów bywają traktowane jako uzasadnienie ekstremizmu. Nasilenie aktów terroru inspirowanego religią jest w istocie owocem błędnej, wybiórczej interpretacji jej nakazów. Brak rozróżnienia pomiędzy tymi dwoma pojęciami, który czasami pojawia się np. w *mass mediach* oraz bywa dostrzegalny w powszechnej percepcji tego zjawiska, m.in. przez wielu przedstawicieli społeczności zachodnich, prowadzić może do błędnych wniosków i negatywnie wpływać na ogląd problemów związanych z terroryzmem. Może też utrudniać sposoby jego neutralizacji, wreszcie destruktywnie oddziaływać na stosunki ze światem islamu oraz prowadzić do postaw skrajnie przeciwnych, nacechowanych nietolerancją i nienawiścią do wyznawców tej religii. Obecność coraz liczniejszych wspólnot muzułmańskich w Europie prowadzi, z jednej strony, do powstawania społeczeństw wielokulturowych, z drugiej zaś, wskutek braku tolerancji i istnienia wzajemnych obaw przyczynia się do narastania konfliktów i generuje postawy skrajne. Tragicznym tego przykładem jest np. atak terrorystyczny przeprowadzony w Norwegii 22 lipca 2011 r. przez fanatyka określanego „chrześcijańskim fundamentalistą", głoszącym potrzebę obrony Europy przez zalewem islamu.

Należy pamiętać również, że nadinterpretacją byłoby utożsamienie wszystkich nurtów fundamentalizmu z ideologią sterującą współczesnym terroryzmem. Można jedynie mówić o pewnej postawie ideowo-politycznej, nawiązującej do swoiście rozumianych i interpretowanych nakazów religijnych, która stanowi bazę terroryzmu islamistycznego, określanego mianem dżihadyzmu, odwołującego się w pewnym stopniu do postaw neosalafickich. W tym też kontekście koncentruję się na tych aspektach fundamentalizmu, które są wspólne dla ruchów tego typu (pamiętając jednocześnie o całej ich złożoności i różnorodności) i dotyczą zwłaszcza haseł konfrontacji i „świętej wojny" z Zachodem, przez co w istotny sposób oddziałują na ideologię kształtującą postawy i działania terrorystyczne. Dlatego konieczne wydaje się zarysowanie specyfiki fundamentalizmu odwołującego się do islamu, uwzględniające omówienie najważniejszych idei tej postawy światopoglądowej, przede wszystkim w zakresie konfrontacji z szeroko rozumianą cywilizacją Zachodu. W związku z tym szczególnie ważne są kwestie dotyczące fundamentalistycznej percepcji antagonizmu i niezrozumienia, dzielącej te dwa kręgi kulturowe, wykładni *Koranu* i nakazów religijnych oraz obowiązków z nich wywiedzionych, adresowanych do wspólnoty wiernych. W toku analizy fenomenu przemocy, tak immanentnie odwołującej się do religii, wydaje się niezmiernie

istotne prześledzenie jego spójności w warstwie ideologicznej z doktrynami ugrupowań określanych jako integrystyczne oraz z poglądami ich ideologów. Wśród tych ostatnich wymienić należy m.in. Sajjida Kutba, będącego jednym z myślicieli, którzy w znacznym stopniu uformowali doktrynę dżihadyzmu samego ibn Ladena oraz wielu nurtów isalmistycznych.[15] Fundamentalne znaczenie jego najważniejszych dzieł dla rozwoju podstaw doktrynalnych ruchów neosalafickich (*Drogowskazy; W cieniu Koranu*) Gilles Kepel porównuje do dzieła Lenina pt. *Co robić?* z 1902 r.[16]

Spośród licznych organizacji islamistycznych, stosujących terror jako narzędzie walki i działających na terenie tak wielu krajów, najbardziej znaną i zarazem najczęściej obwinianą o przeprowadzane zamachy jest sunnicka Al-Kaida. Jest to ugrupowanie wyjątkowe, m.in. ze względu na doktrynę, strukturę, formy walki i zaplecze logistyczne, kapitał społeczny, a także wymiar symboliczny i konotacyjny, uosabiający zagrożenia ze strony terroryzmu dżihadystycznego. Organizacja ta, pomimo znacznego osłabienia w ostatnich latach i po śmierci swego lidera Osamy ibn Ladena, pełni rangę symbolu i platformy ideologicznej dla rozmaitych nurtów dżihadyzmu, pozostających obecnie w stanie fragmentacji i decentralizacji. Należy pamiętać, że stan ten nie tylko nie niweluje zagrożeń, jakie niesie islamizm, lecz także w znacznym stopniu utrudnia z nim walkę. Pole bitwy dżihadu może być obecnie wszędzie; są nim nie tylko kraje muzułmańskie, ale stają się nim coraz częściej miasta europejskie. Al-Kaida uosabia zespół idei typowych dla nurtów tego typu, obrazuje mechanizmy funkcjonowania terroryzmu odwołującego się do religii, jego teorię i praktykę. Dlatego też została wybrana jako ugrupowanie reprezentatywne w badaniu specyfiki ideologiczno-religijnej.

Diagnozowanie roli religii we współczesnym terroryzmie może przebiegać dwutorowo: przez rozważania teoretyczne, poświęcone tym zagadnieniom i kontekstom bezpośrednio z nimi związanym, oraz przez „odniesienie teorii do praktyki", tj. konkretnych analiz haseł i programu wybranego ugrupowania islamistycznego. Pisząc o Al-Kaidzie, należy więc pamiętać, że jest to organizacja nader specyficzna ze względu na jej charakter. Uprawnione jest częste porównywanie jej do struktury stanowiącej swoisty symboliczny matecznik dla wielu organizacji terrorystycznych. Jest to bowiem ugrupowanie funkcjonujące na zasadzie tworu odznaczającego się licznymi ukrytymi powiązaniami z rozmaitymi nurtami radykalnymi, dla których stanowi niejednokrotnie zaplecze logistyczne oraz ideowe. Analiza przekonań, które wyrażają liderzy Al-Kaidy, jest tak wiele mówiąca dla istoty problemów ze względu

[15] M. Ruthhven, *Fundamentalism. The Search for Meaning*, Oxford 2004, s. 94.
[16] G. Kepel, *Zemsta Boga*…, op. cit., s. 57.

chociażby na ich uderzające wewnętrzne podobieństwo oraz spójność z ideologią walczącego z Zachodem islamizmu, którą głoszą różne ugrupowania muzułmańskie. Uwzględniając to tło warto poświęcić głębszą uwagę tym ideom neosalafizmu, które doskonale ilustrują rolę i wpływ radykalnie pojmowanej religii i ich przełożenie na podobny wielu nurtom program dotyczący walki z Zachodem. Oczywiście Al-Kaidę można potraktować jako główny przykład grupy reprezentującej ideologię walczącego islamizmu, a znaczenie odwołań do religii badać na konkretnych przykładach oświadczeń jej liderów. Niemniej zasadne wydaje się odwołanie do idei głoszonych także przez inne związane z Al-Kaidą ugrupowania, co – w moim przekonaniu – przyczyni się do głębszego uzasadnienia wyciąganych wniosków i uściślenia prawidłowości, a także będzie zawierało dodatkowe walory poznawcze.

Podejmując próbę ukazania roli religii w ideologii współczesnego terroryzmu islamistycznego nie można, rzecz jasna, pominąć takich kwestii, jak:

- formy legitymizacji działań nakazami wiary; znaczenie aspektów kulturowych i socjopsychologicznych;
- zachodzenie interakcji między sferą *sacrum* a stosowaniem przemocy w sytuacji konfliktu oraz analiza systemów motywacyjnych i interpretacyjnych, na które interakcje te oddziałują;
- osadzenie fenomenu terroryzmu religijnego w szerokim kontekście historycznym i kulturowym, dotyczącym sakralizacji wojny, sankcjonowania przemocy odwołaniami o charakterze religijnym: prawidłowości i wnioski związane z tymi procesami;
- doprecyzowanie pojęć związanych z terroryzmem, odróżnienie go od innych form walki zbrojnej i przedstawienie wyznaczników determinujących postawę osób zaangażowanych w realizację tego rodzaju misji;
- związki ideologii terroryzmu islamistycznego z fundamentalizmem: refleksja nad zbieżnymi płaszczyznami oddziaływania i wpływem pewnych myśli fundamentalizmu na przekonania znamienne dla tej formy przemocy oraz zaakcentowanie różnic je dzielących i różnorodności ruchów integrystycznych;
- charakter nawiązań do wiary w oświadczeniach ideologów organizacji Al-Kaida jako grupy reprezentującej omawiany obszar zagadnień. Pozwala to odnieść uwagi teoretyczne do praktycznych wniosków, poczynionych na podstawie analizy materiałów przedstawionych w dalszej części książki;
- refleksja nad problemem terroryzmu w kontekście historycznych i współczesnych interakcji między światem islamu a cywilizacją Zachodu oraz

obecnych procesów i przemian społecznych, kulturowych, a także politycznych.

Uwzględnienie powyższych kwestii uprawnia do wysunięcia następujących założeń:

- Na przestrzeni dziejów wielokrotnie zaznaczał się silny związek między sferą *sacrum* a przemocą, co znalazło wyraz w tendencji do legitymizacji tejże przemocy nakazami płynącymi z wiary.
- Terroryzm islamistyczny jest nurtem nawiązującym do wiary muzułmańskiej w sposób selektywny i wybiórczy, który reinterpretuje przesłanie religijne oraz sprowadza je do doraźnych potrzeb politycznych.
- Nie można utożsamiać fundamentalizmu religijnego z terrorystycznym dżihadyzmem, który – choć spektakularny – jest zjawiskiem o wiele węższym.
- W ideologii, stanowiącej filar terroryzmu, religia traktowana jest jako najważniejszy punkt odniesienia, determinujący postępowanie, wyjaśniający charakter konfliktu i rangę przedsięwzięcia. Imperatyw wiary determinuje czyny i zamierzenia, a jednocześnie owe czyny i zamierzenia wypływają bezpośrednio z tak interpretowanych jej nakazów.
- Religia jest traktowana przez liderów organizacji terrorystycznych jako instrument służący umocnieniu wpływów i powiększeniu zasięgu oddziaływania, zyskaniu poparcia i internalizacji podobnego sposobu ujmowania rzeczywistości przez społeczności współwyznawców, fundamentalizm zaś stanowi próbę wykorzystania religijnej legitymizacji do mobilizacji społecznej i osiągnięcia celów politycznych.
- Poczynania terrorysty motywowanego religijnie są związane z różnymi formami wewnętrznej hierofanii *sacrum*: przez refleksję nad tym, co święte, i doświadczanie jego przejawów, postrzeganie sfery *profanum*, aż po podejmowanie określonych działań i zaadaptowanie nakazów implikowanych oraz determinowanych swoistym rozumieniem imperatywu *sacrum* i jego pochodnych.

Niniejsza publikacja składa się z pięciu rozdziałów. Rozważania dotyczące powyższej tematyki otwiera ukazanie praktyki sakralizacji wojny i przemocy w wybranych systemach religijnych: judaizmie, chrześcijaństwie oraz islamie. Wstępne uwagi dotyczą fenomenu religii jako zjawiska społecznego i sposobów postrzegania oraz manifestowania się sfery *sacrum*. Ważne miejsce zajmuje w nim próba odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób splatają się

wartości się mające źródło w wierze z aspektem różnorodnych form przemocy, co znamionuje kontekst historyczny i współczesny wielu kultur. W tym też ujęciu zasadne są refleksje dotyczące przesłanek i form mariażu religii z polityką.

W rozdziale drugim znajduje się charakterystyka zjawiska terroryzmu. Przedmiotem analizy jest specyfika tej formy przemocy politycznej, poruszane są aspekty definicyjne z nią związane oraz prezentowane jej rodzaje. Zagadnienia te osadzone są w perspektywie historycznej kształtowania się terroryzmu, która uwzględnia m.in. organizacje wykorzystujące na przestrzeni dziejów ten rodzaj walki. Ta część pracy porusza również kwestię motywacji osób stosujących terror w walce na rzecz osiągnięcia celów i czynników kształtujących ich tożsamość. Szczególną uwagą objęty jest ten rodzaj terroryzmu, który odwołuje się do religii i z niej czerpie swoje przesłanie. Kluczową kwestią jest tu zobrazowanie, w jaki sposób nakazy wiary są interpretowane pod kątem konieczności realizacji misji, oraz nakreślenie mechanizmów legitymizacji przemocy wymiarem s*acrum*.

Rozdział trzeci jest poświęcony omówieniu głównych doktryn islamizmu oraz tych nurtów fundamentalizmu, które stanowią ich podstawy programowe. W związku z tym zarysowane jest przesłanie ideowe dżihadyzmu i poglądy wybranych myślicieli, które ukształtowały doktryny wielu współczesnych ruchów neosalafickich. Szczególnie istotne w tym kontekście jest zdefiniowanie założeń ugrupowań globalnego dżihadu, które kreślą powinności dla wspólnot wiernych, definiują wrogów i zagrożenia dla świata islamu, także odnoszą się do takich kategorii jak męczeństwo czy święta wojna.

W rozdziale czwartym znajdują się uwagi dotyczące charakterystyki organizacji Al-Kaida oraz sieci globalnego dżihadyzmu. Interesująca jest tu geneza tej organizacji i struktura jej międzynarodowych sieci. Ta część rozważań prezentuje uwagi związane z rozwojem islamizmu i wpływem na jego formy walki oraz ideologię takich wydarzeń jak obalenie reżimu talibów, wojna w Afganistanie, interwencja w Iraku itp. Rozdział porusza także problematykę radykalizacji niektórych muzułmańskich społeczności imigranckich w Europie i ich powiązań z neosalafizmem.

Socjologiczną analizę oświadczeń islamistów zawiera rozdział piąty. Z uwagi na specyfikę danego obszaru zainteresowań poddane zostały badaniu oświadczenia liderów organizacji Al-Kaida. Zapoznanie się z treścią, formą i zabiegami stylistycznymi dlań znamiennymi umożliwia wgłębienie się w problematykę znaczenia religii w ideologii współczesnego terroryzmu islamistycznego. Proces ten pozwala także zweryfikować wysuwane hipo-

tezy oraz odnieść wnioski i spostrzeżenia do uwag i refleksji poczynionych w rozważaniach teoretycznych. Dobór materiału badawczego podyktowany został przede wszystkim kryterium jego znaczenia, tzn. skoncentrowałem się na analizie głównie tych oświadczeń, które stanowić miały komentarz do doniosłych wydarzeń o silnych implikacjach politycznych i społecznych, takich jak zamach czy inwazja militarna, bądź stanowiły formę deklaracji lub swego rodzaju odezwy. Charakter tych dokumentów doskonale ilustruje specyfikę nawiązań do wiary, optykę ujmowania konfliktu i jego stron przez pryzmat pojęć właściwych dla sfery *sacrum*. Stanowi też świadectwo sposobu myślenia osób wyznających określoną ideologię oraz umożliwia skoncentrowanie się na sposobach argumentacji w kontekście interpretacji nakazów religijnych, rewitalizacji pojęć znamiennych dla tradycji konfliktów między światem Zachodu a cywilizacją islamu itp.

Poddano analizie dziesięć oświadczeń pochodzących z lat 1998–2004. Stanowią one komentarz do tak ważnych wydarzeń jak m.in. zamachy przeprowadzone na terytorium Stanów Zjednoczonych 11 września 2001, na wyspie Bali 12 października 2002, w Madrycie 11 marca 2004, inwazja sił koalicji antyterrorystycznej na rządzony przez reżim talibów Afganistan na jesieni tego samego roku oraz na Irak (wiosna 2003). Niektóre dokumenty są odezwami kierowanymi zarówno do wrogów (obywateli i rządów państw, będących uczestnikami koalicji antyterrorystycznej, czy też pod adresem administracji i społeczeństwa Stanów Zjednoczonych), jak i do wspólnot „braci w wierze" (np. mieszkańców Iraku, Pakistanu, Afganistanu). Na szczególną uwagę zasługuje list pozostawiony przez porywaczy samolotów pasażerskich 11 września 2001, zawierający uzasadnienie zamachu, charakteryzujący stan ducha sprawców porwania itp. Z racji wezwań i zaleceń odwołujących się do religii stanowi on szczególnie ważny i przydatny materiał badawczy. Dobór tego materiału podyktowany został przede wszystkim przez kryterium jego znaczenia, stąd też analiza tych oświadczeń, które stanowiły komentarz do doniosłych wydarzeń o silnych implikacjach politycznych i społecznych, takich jak zamach czy inwazja militarna, oraz jako deklaracje i swego rodzaju odezwy. Charakter tych dokumentów doskonale ilustruje specyfikę nawiązań do wiary, optykę ujmowania konfliktu itp. Są one reprezentatywne w próbie diagnozy analizowanych zjawisk, dla odniesienia „teorii" do „praktyki" itp. Ich kontekst nie jest wprawdzie jednolity, lecz definiują sposób postrzegania religii oraz wyrażają interpretację jej nakazów.

Analiza oświadczeń została przeprowadzona na podstawie ich angielskiej wersji, której pojawienie się było świadomym zabiegiem ich autorów, szcze-

gólnie w przypadku tych dokumentów, które zamieszczane są w internecie lub adresowane do obywateli państw zachodnich. Wpisuje się to zresztą w tak charakterystyczny dla terroryzmu zabieg nagłośniania misji, jaką głosi. Praca nad wersją angielską jest uzasadniona, zwłaszcza że porównanie kilku niezależnych od siebie tłumaczeń potwierdza identyczny sens zawartych tam treści oraz tożsamość doboru słownictwa, zwrotów i form językowych dlań charakterystycznych. Istotę pracy stanowi zbadanie roli i znaczenia odwołań do religii w ideologii terroryzmu islamistycznego; ich obecność, wydźwięk i kontekst zaś jest jednoznaczny i niezmienny w badanych dokumentach. Dlatego też poddana analizie wersja anglojęzyczna w żadnym stopniu nie podważa charakteru omawianych zjawisk. Stwierdzenie to wydaje się tym bardziej zasadne, jeśli podkreśli się fakt nagminności i powszechności odwołań i nawiązań do wiary we wszystkich tego typu oświadczeniach, a także ich uderzające podobieństwo zarówno pod względem treści, jak i formy. Wszystkie tłumaczenia oświadczeń, jak też przekłady cytatów z publikacji obcojęzycznych dokonane zostały przez autora pracy.

Jako metodę badawczą przyjęto w pracy socjologiczną analizę treści oświadczeń, ilościową i jakościową. Została ona przeprowadzona dzięki zastosowaniu modelu G. Gerbnera pod kątem badania wymiaru istnienia (częstotliwości), wymiaru wartości i priorytetów. Analiza ilościowa prowadzona jest dwutorowo w formie:

- analizy zawartości oświadczeń pod kątem wyszczególnienia ogólnych i szczegółowych kategorii analitycznych;
- analizy zawartości oświadczeń w wymiarze częstotliwości i charakteru występowania słów kluczowych.

Klasyfikacja zawartych w dokumentach treści pod względem kategorii niezbędnych w badaniu omawianej problematyki dotyczy przede wszystkim charakteru odwołań do religii i sposobu postrzegania wrogów. Jednostką analizy jest zarówno całość treści oświadczenia, jak też konkretne słowa. Pozwala to rozeznać ich wagę, intensywność i złożoność, a także przyjrzeć się zabiegom wartościującym i strukturze wypowiedzi. Wyodrębnienie szczegółowych podkategorii umożliwia zdiagnozowanie istoty tych zagadnień, postaci i specyfiki, jaką się odznaczają, przy jednoczesnym uwzględnieniu oceny wymiaru wartości. Badanie słów kluczowych – pojęć związanych przede wszystkim ze sferą religii, choć adresowanych także do wrogów – pozwala rozeznać funkcję oraz rolę, jaką pełnią nie tylko w całej wypowiedzi, ale również w konkretnym zdaniu. Dlatego interesujące wydaje się także zwrócenie uwagi na charakter zwrotów im towarzyszących: poprzedzających i następu-

jących. Analiza taka, m.in. dzięki dokonanej w niej kategoryzacji kluczowych zagadnień, jak również przez uwzględnienie aspektu wartościującego czy częstotliwości występowania, ułatwi badanie jakościowe treści omawianych przesłań. Wyszczególnienie konkretnej liczby słów w tabelach ma znaczenie jedynie orientacyjne – służy podkreśleniu charakteru przesłania i nagminnego występowania określonych kategorii: odwołań o charakterze religijnym, sakralizujących konflikt, satanizujących wroga i legitymizujących dżihad.

Analiza jakościowa została podyktowana pragnieniem uchwycenia kontekstu wypowiedzi i szczególnego skoncentrowania się na zawartych w nich treściach, co tym wyraziściej można zaobserwować zagłębiając się jednocześnie w część ilościową. Zbadaniu podlega nie tylko treść wypowiedzi, ale i jej konstrukcja, środki stylistyczne, forma odniesień religijnych i politycznych. Analiza uwzględnia też okoliczności wystosowania danego oświadczenia, charakter rozmaitych nawiązań w nim obecnych oraz metodę ukazania opisywanych przez autorów kwestii, co wiele mówi o nich samych. Suma tych informacji służy do sformułowania wniosków i prześledzenia prawidłowości w zakresie charakteru dokumentów, ich autorów i adresatów wyrażonych myśli, a także pozwoli odnieść się do części teoretycznej rozważań.

Analiza niniejszej tematyki może okazać się użyteczna z kilku powodów. Zbadanie znaczenia odwołań do religii w ideologii terroryzmu islamistycznego przybliży fenomen tej formy przemocy, która legitymizowana jest aspektem wiary i nim tłumaczy swe posłannictwo; słowem, pozwala rozpoznać jeden z bardziej ważkich problemów współczesnego świata. Jest to tym bardziej przydatne, jeśli weźmiemy pod uwagę zespół zagrożeń i niepokojów, które są rezultatem obecnych działań terrorystycznych. Poznanie istoty problemu, dotarcie do jego korzeni i prześledzenie okoliczności towarzyszących jego rozwojowi powinno przyczynić się do efektywniejszego wypracowania form przeciwdziałania zagrożeniom, które niesie ten rodzaj agresji. Wiąże się to z dążeniem do uwolnienia się od niebezpiecznych stereotypów i uogólnień, uniknięcia pułapki uproszczeń i relatywizacji problemów zawiązanych z badaną tematyką. Dotyczy kontekstu wzajemnych relacji świata islamu z cywilizacją Zachodu.

Apel o właściwe podejście do zagadnienia terroryzmu islamistycznego koresponduje z wysiłkami na rzecz rzeczywistego dialogu ze wspólnotami wyznawców wiary muzułmańskiej, opartym na wzajemnym szacunku i dobrej woli obydwu stron (nawet kosztem interesów gospodarczych czy politycznych), służącym największemu dobru wspólnemu – pokojowi, ładowi, bezpieczeństwu i wyrównywaniu szans rozwoju. Należy podkreślić, że pro-

blem fundamentalizmu i nawiązującego do niektórych jego idei terroryzmu islamistycznego dotyczy tylko pewnych stosunkowo wąskich grup i organizacji, bazujących na szerokim niezadowoleniu społecznym (przez grupy te podsycanym), wywoływanym kryzysami, do których przyczyniała się zarówno nieudolność czy obojętność klik rządzących państwami muzułmańskimi lub niewłaściwa, konfrontacyjna i wykazująca duże niezrozumienie kultury i realiów świata islamu polityka niektórych państw Zachodu, zwłaszcza Stanów Zjednoczonych, interesy polityczne i ekonomiczne czy też uleganie naciskowi lobby zbrojeniowego.

Wgłębienie się zatem w kontekst kulturowy i historyczny tej formy przemocy i odniesienie go do współczesnych realiów wspólnot islamskich może okazać się przydatne do poszukiwania dróg i sposobów neutralizowania tak niebezpiecznej ideologii oraz w podejmowaniu wysiłków służących pokojowej i umiejętnej aktywizacji tych sił politycznych i społecznych, które są otwarte na współpracę i gotowe wraz z partnerami zagranicznymi przedsiębrać kroki na rzecz umacniania bezpieczeństwa. Świadomość istnienia i oddziaływania mechanizmów religijnej legitymizacji przemocy służyć też może niwelowaniu radykalizmów i inspiracji długofalowych przemian wewnętrznych na tych obszarach, podporządkowanych budowie wewnętrznej stabilizacji.

Kończąc uwagi wstępne, pragnę złożyć wyrazy serdecznego podziękowania Panom: prof. zw. dr. hab. Władysławowi Jacherowi, prof. zw. dr. hab. Hassanowi Ali Jamsheerowi, ks. prof. zw. dr. hab. Januszowi Mariańskiemu za wiele inspirujących uwag, dotykających szeregu ważnych zagadnień, wskazujących na potrzebę rozwinięcia pewnych wątków, które to sugestie byli łaskawi przekazać mi w toku pisania pierwszej wersji pracy.

Szczególnie gorące słowa wdzięczności winien jestem Pani prof. zw. dr hab. Danucie Walczak–Duraj za opiekę naukową, za cenne wskazówki, rady i uwagi.

Aspekty sakralizacji wojny w wybranych systemach religijnych

Religia stanowi jeden z bardzo ważnych elementów kultury, wpływających na tożsamość jednostek i grup społecznych, choć charakter jej oddziaływania na przestrzeni dziejów ulega przeobrażeniom. Pisząc o meandrach sekularyzacji i desekularyzacji w kontekście na przykład chrześcijaństwa, Janusz Mariański zauważa, że „religia, która pełniła funkcje uwiarygodniania i porządkowania świata, była niejednokrotnie gwarantem systemu społeczno-kulturowego, niekiedy i politycznego. Partycypacja religijna wiązała się z socjalizacją religijną w domu rodzinnym i publiczną rolą religii w społeczeństwie. W gwałtownie modernizujących się społeczeństwach współczesnych Europy religia traci swoje dawne globalne funkcje."[1]

O wiele inaczej z kolei przedstawia się sytuacja krajów islamskich, gdzie wiara nadal stanowi podstawową przesłankę makrotożsamości, stąd m.in. zasadność określenia „kultury i cywilizacji islamskiej". Z perspektywy człowieka wierzącego każda religia zawiera prawdy ostateczne i nieprzemijające, definiujące sens wszechrzeczy, udziela odpowiedzi na temat Boga, dobra i zła oraz wskazuje, jak powinno być rozeznawane *sacrum* na płaszczyźnie doczesności i poza nią. Dla wielu nie do zaakceptowania jest wizja świata bez Stwórcy, bez głębszego sensu, który objaśniałby krótkotrwałość i ulotność egzystencji. Religia jest także doniosłym faktem społecznym, rodzącym pytania o jej miejsce w życiu wspólnoty, o jej oddziaływanie na różnorodne sfery ludzkiej aktywności, w tym także na sferę polityki. Socjologiczne teorie religii odnoszą się m.in. do podejścia Émile'a Durkheima, ujmującego religię jako czynnik budowy spoistości i tożsamości grup społecznych; Karola Marksa, upatrującego w niej ideologicznego instrumentu utrwalającego władzę klas dominujących, oraz Maksa Webera, znajdującego w religii czynnik zmiany społecznej. Podejście Durkheima jest szczególnie ważne, biorąc pod uwagę znaczenie religii dla integracji społecznej. Francuski socjolog ujmuje ją przez pryzmat oddzielenia *sacrum* od *profanum*; perspektywę tę rozwija później także wielu wybitnych badaczy, m.in. Mircea Eliade. Anthony Giddens podkreśla, że „zdaniem Durkheima w małych kulturach tradycyjnych religia przenika prawie wszystkie aspekty życia. Obrzędy religijne dają początek nowym ideom i sposobom myślenia i utrwalają dawne. Religia nie jest tylko zbiorem duchowych przekonań i praktyk: w kulturach tradycyjnych kształtuje *myślenie* jednostek."[2] Myślenie to dotyka spraw stanowiących najważniejsze aspekty życia zbiorowości, zaś więzi społeczne są ugruntowywane poprzez wspólne wartości, rytuały i obrzędowość. Przemoc i agresja stanowią obszary, do których w bardzo różnych

[1] J. Mariański, *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*, Lublin 2006, s. 95.
[2] A. Giddens, *Socjologia*, tłum. A. Szulżycka, Warszawa 2008, s. 561.

konfiguracjach i formach od zawsze odnosiły się systemy wierzeń. Przemoc i religia na przestrzeni dziejów w życiu wielu kultur wykazywały zadziwiające związki, wynikające z celowej manipulacji, a być może także z podświadomej potrzeby uprawomocniania i uświęcania tego, co wiąże się z destrukcją i cierpieniem. Ogromnym paradoksem, który wielokrotnie przywołuję w niniejszej publikacji, jest sakralizacja wojny i przemocy, podczas gdy tak naprawdę przesłaniem religii jest pokój.

Wojna jako proces społeczny oraz zjawisko polityczne i kulturowe towarzyszy ludzkości od zarania dziejów. Będąc zorganizowaną walką, prowadzoną przez państwa, narody, grupy społeczne itp., jest ona swoistym fenomenem rodzącym pytania filozoficzne i psychologiczne o charakter natury ludzkiej i jej skłonność do stosowania przemocy. Słuszność tych refleksji potwierdzają szacunkowe dane, z których wynika, że „w ciągu ostatnich 5000 lat tylko 292 były latami pokoju, a w tym czasie odbyło się 1450 wojen, w których zabito 3,6 mld ludzi".[3] Wojny zadawały śmierć milionom, kształtując granice państw i imperiów, powodowały hekatomby cierpień, lecz także decydowały o rozprzestrzenianiu się określonych religii, kultur, chorób, idei, osiągnięć cywilizacyjnych i technologicznych itp. Wybuchały w sposób naturalny wszędzie tam, gdzie pojawiali się ludzie.

Thomas Hobbes i Paul Th. Holbach wywodzili je z naturalnych skłonności natury ludzkiej. Tytus Makcjusz Plautus dowodził, że źródłem wszelkich konfliktów i przemocy jest biologiczna konstrukcja człowieka; Zygmunt Freud za jedną z przyczyn ich wszczynania uważał wewnętrzny popęd ku agresji, śmierci, destrukcji, określany mianem Thanatosa. O fenomenie wojny pisało wielu, min. Platon, Tukidydes, św. Augustyn i św. Tomasz z Akwinu, Denis Diderot, Ludwik Gumplowicz, Gaston Bouthoul i inni myśliciele. Jedni upatrywali jej przyczyn w ewolucyjnym, biologicznym dziedzictwie człowieka (mężczyzny), jego naturalnych, wrodzonych skłonnościach do zabijania i zadawania cierpienia. Odwołać się tu można do teorii Michaela P. Ghiglieriego, mówiącej o tym, że przemoc jest nierozerwalnie wpisana w genetyczną konstrukcję człowieka, agresja mężczyzn zaś rodzi się jako strategia reprodukcyjna, ukształtowana, zdaniem autora, przez każdy z aspektów tego procesu: naturę, wychowanie i społeczne role seksualne.[4] Inni traktowali wojnę jako efekt ciemnoty, zacofania i zabobonów[5], jako prawo natury i siłę napędową historii[6], niektórzy nadawali jej aspekt teolo-

[3] A. Zwoliński, *Wojna. Wybrane zagadnienia*, Kraków 2003, s. 76.
[4] M. P. Ghiglieri, *Ciemna strona człowieka*, tłum. A. Tanalska-Dulęba, Warszawa 2001.
[5] Zob. D. Diderot, *Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Hartwig i J. Rogoziński, Warszawa 1953.
[6] Zob. G. W. F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. S. F. Nowicki, Warszawa 1990.

giczny, ukazując ją jako konsekwencję walki między grzesznym państwem ziemskim a idealnym, doskonałym państwem Bożym.[7] Niektórzy myśliciele genezę wojny upatrywali w nieustannej wewnątrzspołecznej walce o dominację jednych nad drugimi, w wyniku której dochodzi do powstania państwa, z natury dążącego do ekspansji i podboju.[8]

Refleksje nad społeczno-kulturowymi i socjopsychologicznymi uwarunkowaniami wojny, nad jej istotą i kontekstem są oczywiście problemem tak obszernym, że stanowić mogą temat oddzielnych prac. Pewne odwołania do charakteru tychże zagadnień są jednak konieczne, zważywszy na dążenie do właściwego, holistycznego przedstawienia zagadnień związanych z tą częścią rozważań. Rozdział ten traktuje o fenomenie sakralizacji konfliktów zbrojnych oraz jego uwarunkowaniach. Historia i specyfika świętych wojen, prowadzonych przez społeczeństwa chrześcijan i muzułmanów, może dostarczyć niezbędnej wiedzy do zrozumienia skomplikowanych kwestii społecznych, politycznych i religijnych współczesnego świata. Wyjaśnienie i zbadanie idei świętej wojny, jej kontekstu historycznego oraz form występowania (łącznie ze współczesnymi jej przejawami) w trzech wielkich systemach religijnych (judaizmie, chrześcijaństwie i islamie) jest nieodzowne do właściwego naświetlenia kontekstu zjawiska terroryzmu religijnego i zrozumienia specyfiki charakteru odwołań do wiary. Należy wszelako podkreślić, że uwzględnienie uwarunkowań dziejowych i kulturowych nie oznacza oczywiście szczegółowego omawiania wydarzeń historycznych. Nawiązania do nich służą jedynie uzasadnieniu formułowanych wniosków i zilustrowaniu ogólnych prawidłowości, będących tematem tej części książki.

1. Człowiek i religia

W każdej kulturze i w każdym społeczeństwie religia stanowi ważny aspekt życia zbiorowego i indywidualnego. Ten wymiar egzystencji jest nader doniosły z perspektywy znaczenia i wpływu, jaki od zarania dziejów wywierał na ludzką świadomość, na kontekst pytań o sens istnienia oraz na przeobrażenia społeczne i polityczne. Wzajemne oddziaływania między religią a życiem społecznym, dotyczące kultury i jej wartości, gospodarki, polityki

[7] Por. Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 1999; Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu. Suma teologii*, tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków 1999.

[8] Zob. L. Gumplowicz, *Filozofia społeczna*, Warszawa 1914.

itp., znajdują się w centrum zainteresowań badawczych tej gałęzi socjologii.[9] Etymologia słowa „religia" związana jest z łacińskim wyrazem *religio,* który z kolei wywodzi się ze starożytnego greckiego wyrażenia *ligere,* oznaczającego „wiązać". Można pokusić się o twierdzenie, że religie na przestrzeni dziejów częstokroć cementowały wspólnoty społeczne, nadawały im spoistość, zabezpieczały przed wstrząsami (choć skądinąd same czasem bywały ich źródłem). Gwarantowały ciągłość pokoleniową oraz stawały się istotnym czynnikiem odniesienia z punktu widzenia odrębności wyznawanych zasad, ideałów, a nierzadko interesów.

Jak podkreśla Roger Scruton, „religia opiera się na pobożności, czyli nawyku podporządkowywaniu się bożym nakazom. Kiedy nawyk ten już się wytworzy, stanowi rękojmię wszelkich przysiąg i obietnic, uświęca małżeństwo oraz rodzi ofiarność konieczną tak w czasie wojny, jak i pokoju. Stąd społeczeństwa o wspólnej religii mają przewagę w walce o ziemię i wszystkie zasiedlone terytoria naszej planety stanowią obszary, na których jakaś religia zatknęła kiedyś swe sztandary i broni ich."[10] Dlatego też znaczenie religii jako czynnika określającego tożsamość i oddziałującego na proces budowy i umacniania więzi społecznej jest bardzo duże. Oczywiście nie jedynie sfera zewnętrzna, zinstytucjonalizowana pozostaje tu istotna; nie można nie docenić sfery ducha, uwzględniającej indywidualne doświadczenia i przeżycia duchowe.[11] Sposób, w jaki manifestuje się owo szczególne „misterium wiary", jest kluczowy dla zrozumienia wielu postaw i działań konstytuujących więź danej zbiorowości, a jednocześnie rodzi pytania o wewnętrzne formy oddziaływań człowieka i *sacrum.*

Odwołując się, z jednej strony, do koncepcji ontologicznych i do teologii, oraz, z drugiej, do teorii funkcjonalnych, stwierdzić można, że religia – kreśląc określony obraz świata i człowieka, odpowiadając na podstawowe pytania egzystencjalne oraz spełniając psychologiczną potrzebę bezpieczeństwa, transcendencji i *sacrum* – nadaje życiu szczególny wymiar i sens. Pragnienie zgłębienia tegoż sensu, motywy hubrystyczne (poznawcze) czy też lęk przed śmiercią wpływają na dynamikę, charakter i bogactwo życia duchowego i przeżywania mistycznego. Religia wyjaśnia w innych wymiarach sens świata i egzystencji przez odniesienie do takiego porządku, który pozwoliłby na interpretowanie życia, cierpienia, śmierci i innych swoistych „zdarzeń egzystencjalnych" w ramach systemu, wewnątrz którego stają się one wartościami.

[9] J. Mariański, *Kościół katolicki w Polsce a życie codzienne*, Lublin 2005, s. 5.
[10] R. Scruton, *Zachód i cała reszta*, tłum. T. Biedroń, Poznań 2003, s. 11.
[11] J. Mariański, *Kościół katolicki w Polsce…*, op. cit., s. 9.

Spojrzenie na świat z perspektywy wiary umożliwia przyjęcie ukrytego sensu wydarzeń, nawet trudności i nieszczęść, mimo że w danej chwili człowiek nie potrafi ich zrozumieć.[12] Dostarczając kryteriów wyboru drogi spośród określonych alternatyw postępowania oraz wyznaczając kierunek dążeń zgodny z akceptowanymi przez jednostkę zasadami, wiara rzutuje na osobowość, pełni funkcję sakralizującą system określonych wartości i norm. Co za tym idzie – religia wpływa na równowagę psychiczną w sensie poczucia bezpieczeństwa i trwałości, zwłaszcza w kontekście zagrożenia przemijaniem, nietrwałości życia, nieuchronności śmierci. Ów głębszy, transcendentny wymiar koresponduje z odwiecznym ludzkim poszukiwaniem sensu wszechrzeczy i odpowiedzi na nurtujące dylematy egzystencjalne.

Dostarczenie transcendentnego układu odniesienia dla holistycznie pojmowanego bytu człowieka związane jest z dążeniem do autoidentyfikacji; przez uczestnictwo w religijnych obrzędach, akceptację określonych przekonań i systemu wartości jednostka kształtuje immanentną koncepcję własnego „ja", swojej tożsamości; znajduje w nich źródło samookreślenia i samozrozumienia. Etyczny wymiar egzystencji człowieka znajduje najpełniejszy wyraz w stosunku wierzącego do Boga.[13] Można by powiedzieć za Heglem, że jednostka zdolna jest akceptować samą siebie, gdy zdaje sobie sprawę z istnienia wyższego bytu.[14] Religia zaspokaja więc jakże silną potrzebę przynależności, identyfikacji z grupą i pozwala doświadczyć specyficznej więzi międzyludzkiej w stopniu nieporównywalnie wyższym – jak konstatuje Mircea Eliade – niż za sprawą innych relacji.[15]

Wspólnota religijna jest łączącą cechy *sacrum* i *profanum* grupą interesu, mającą coś do zaoferowania swoim członkom.[16] Dotyczy to aspektów materialnych, a także, przede wszystkim, sfery wartości. Tożsamość członków grupy jest kształtowana przez więź subiektywną i behawioralną. Maria Marczewska-Rytko przytacza definiowanie tożsamości przez Manuela Castellsa w kategorii procesu „konstruowania sensu na podstawie pewnego atrybutu kulturowego lub powiązanego zbioru atrybutów kulturowych, któremu/

[12] Szerzej na ten temat: Z. Chlewiński, *Rola religii w funkcjonowaniu osobowości,* [w:] *Psychologia religii*, (red.) Z. Chlewiński, Lublin 1982.

[13] S. Kierkegaard, *Albo albo*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1982, s. 239.

[14] G. W. F. Hegel, op. cit.

[15] Należy zauważyć, że klasyczna funkcjonalna koncepcja religii É. Durkheima, która dotyczyła m.in. jej wpływu na społeczną spójność, poddawana była krytyce, np. przez Niklasa Luhmanna, gdyż pomijała aspekt konfliktów społecznych, do których wiara może się przyczynić. Konflikty te stanowić mogą czynnik destrukcyjny wobec trwałości więzi społecznych lub nawet zaowocować rozpadem grup społecznych. Zob. M. Eliade, *Sacrum i profanum*, op. cit., s. VIII.

[16] M. Marczewska-Rytko, op. cit., s. 110–111.

którym przyznaje się pierwszeństwo przed innymi źródłami sensu."[17] Wśród źródeł i form jej budowania Castells wyróżnia m.in. tożsamość oporu, konstruowaną na zasadzie opozycji do innych, szczególnie w warunkach globalizacji.[18] Jest to tożsamość obronna, przyczyniająca się, w myśl teorii Louisa Cosera, do zintegrowania grupy społecznej.

Odwołując się do Leszka Kołakowskiego, warto podkreślić trafność jego stwierdzenia, że człowiek staje przed dychotomiczną alternatywą zakładającą istnienie świata pełnego sensu, kierowanego przez Boga, „okaleczonego przez człowieka i uzdrowionego przez Odkupiciela, lub też świata absurdalnego, zmierzającego donikąd, kończącego się pustką, będącego czczą zabawką bezosobowego Fatum, które nie rozdziela kar ani nagród i nie dba o dobro czy zło"[19]. Jednostka doświadczająca konwersji religijnej odkrywa, że tylko Bóg nadaje sens światu oraz jej samej, i przeżywa wtedy swoiste olśnienie, „iluminację wiary", która na trwałe zespala jej życie z *sacrum* i poprzez nie kształtuje myśli, działania, zachowanie. Sfera świadomości intuicyjno-doznaniowa umożliwia człowiekowi doświadczanie obecności Boga każdego dnia lub w momencie ekstazy olśnienia religijnego, czasem raz w życiu. Jest to jednak uniesienie na tyle głębokie, że zdolne nadać nowy sens egzystencji. Im silniej człowiek je przeżywa, tym mocniej wpływa na jego postępowanie, określając istnienie w wymiarze innego paradygmatu. Tym silniej jest on kształtowany, im żarliwiej dokonuje się akt religijny, gdy poprzez kult, modlitwę i praktyki wiary człowiek umacnia się w dążeniu do Boga.

Jak zauważa Mircea Eliade, „(...) człowiek religijny zawsze stara się żyć w świętym Uniwersum i w rezultacie całe jego przeżywanie jest inne niż przeżywanie człowieka pozbawionego uczucia religijnego, żyjącego w świecie zdesakralizowanym."[20] Potrzeba *sacrum,* tak silnie, choć często w nieuświadomiony sposób obecna w psychice człowieka, wpływa na postrzeganie świata i rolę pierwiastka metafizycznego w rozumieniu zjawisk. Praktykując przestrzeganie obrzędów, respektowanie nakazów i zakazów w myśl zasad wiary jednostka oczekuje od *sacrum* pomocy i zrządzenia pomyślnych zdarzeń. Czci świętość, przepełniona ufnością i bojaźnią zarazem. Światem *profanum* łatwiej można wzgardzić i prościej go zrozumieć, sfera *sacrum* – poprzez swą metafizykę i okultację – jawi się jako niezrozumiała i fascynująca siła, która wtedy, gdy człowiek ją rozezna, jest w stanie nadać specyficzny, głęboki sens

[17] M. Castells, *Siła tożsamości*, tłum. S. Szymański, Warszawa 2008, s. 22, zob. M. Marczewska-Rytko, op. cit., s. 110.

[18] Ibidem.

[19] L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma*, Kraków 1988, s. 48.

[20] M. Eliade, *Sacrum i profanum*, op. cit., s. 9.

jego działaniom i torom myśli. Opozycja *sacrum* i *profanum* manifestuje się, wedle Eliadego, w dwoistości urzeczywistniania ludzkiej egzystencji: w wymiarze religijnym, przenikniętym harmonią i sensownością, oraz w świeckim, odartym z duchowości i prowadzącym do wewnętrznego chaosu i zagubienia. Osoba wierząca oczekuje często odpowiedzi od Stwórcy, wskazującej mu drogi postępowania, zwłaszcza w ważnych momentach życia. Interpretacja przesłania Bożego Słowa bywa jednak różna; cytując św. Augustyna można by powiedzieć, że Jego „(...) odpowiedź jest zawsze jasna, lecz nie wszyscy wyraźnie ją słyszą"[21], lub też, trawestując tę myśl, można rzec, że„słyszą ją po swojemu, znajdując w niej to, co pragną znaleźć". Doniosłość wiary jako czynnika motywującego, konstytuującego tożsamość jednostki, rodzi pytania o charakter subiektywnego sposobu jej przeżywania i odczytywania.

Człowiek religijny stara się nie ograniczać życia jedynie do płaszczyzny świeckiej egzystencji, lecz pragnie znaleźć punkt odniesienia dla siebie i do rzeczywistości w wymiarze relacji do bóstwa. Nosi w sobie wzorzec, zgodnie z którym stara się postępować i ku któremu zmierza, objawiony mu przez w swoisty sposób rozumianą wiarę. Te wzorce i zasady, określone przez religię, w dużym stopniu kształtują się na płaszczyźnie dychotomii, manichejskiego dualizmu: *sacrum – profanum,* dobro – zło, prawda – fałsz, czyste – nieczyste itp. Dla człowieka wierzącego przestrzeń jego życia, przestrzeń świata nie jest homogeniczna i w dużej mierze kształtuje ją właśnie opozycja *sacrum – profanum.*[22] Przez pryzmat wiary próbuje on odkryć tajemnice bytu, zrozumieć samego siebie, świat i jego porządek. Prawdziwą wartość ma dla niego życie w świecie w jakiś sposób uświęconym, podejmowanie wyzwań, jakich wymaga od niego wiara, gdyż to właśnie decyduje o głębszym wymiarze istnienia i jego prawdziwej wartości.

Ontologiczne pragnienie bliskości Boga jest w swej istocie archetypiczną tęsknotą za rajską, pierwotną harmonią „praczasów świata", za utraconym Ładem, Edenem, który oznaczał jedność z Absolutem. W tęsknocie tej wyraża się „(...) pragnienie życia w Kosmosie, który jest czysty i święty, jakim był na początku, gdy wyszedł z rąk Stwórcy."[23] Wtedy gdy wyłonił się z nicości i walki z chaosem, rozumianym zarówno w kategoriach niebytu jako czasu przed stworzeniem świata, jak też jako wewnętrzna pustka niepoznania Boga, która przepełnia człowieka, zanim dozna on oświecenia łaską wiary. Jest to w dużym stopniu myślenie mityczne, retroaktywne.

[21] Św. Augustyn, op. cit., s. 291.
[22] Więcej na ten temat w: M. Eliade, *Sacrum i profanum*, op. cit.
[23] Ibidem, s. 54.

Na społeczny wymiar *sacrum* w rozumieniu kolektywnie wyznawanego systemu wierzeń, kształtującego określone postawy i zachowania zbiorowości, kładzie nacisk Émile Durkheim.[24] Wychodzi on z założenia, że zarówno prawo, jak i moralność zrodziły się z religii i zostały przesiąknięte jej duchem, jej znaczenia nie można zatem nie doceniać w badaniu różnorodnych form życia zbiorowego. W jego ujęciu religia zawiera nie tylko wyobrażenie rzeczy społecznych, ale także jest społecznie uwarunkowana: w wyobrażeniach religijnych, mitach i obrzędach znajduje wyraz społeczeństwo. Podkreślając, że dla rozumienia powyższych kluczowa jest dychotomia sfer *sacrum – profanum,* kładzie on nacisk na wagę tego, co sfery te zawierają i wyrażają – z jednej strony wszystko, co święte, z drugiej zaś wszystko, co świeckie.[25] Istota rzeczy należących do pierwszej kategorii nie jest dookreślona raz na zawsze i jej zakres może być nieskończenie zmienny, uzależniony od zmian, ewolucji i interpretacji danego systemu wierzeń. Stąd *sacrum* cechować może swego rodzaju holizm. Każda rzecz, każda czynność i każde działanie może nabrać jego cech i stać się przez to święte. Właściwość ta znamionowała zwłaszcza te wspólnoty, w których rozwijały się szamanizm i totemizm, jak również kultury o wysokiej obrzędowości, mistyce, bardzo silnie odwołujące się do aspektu religii w różnorodnych aspektach egzystencji.

Badanie stanowiących systemów motywacyjnych, łączących religię z ideologią islamistycznego terroryzmu, pozwala zauważyć, że w doktrynie tej praktycznie nie ma miejsca na sferę *profanum,* wszystko nabiera cech *sacrum,* zwłaszcza zaś walka i samoofiara. Znajduje tu przełożenie Durkheimowskie rozumienie funkcji religii jako nakłaniania jednostki do pewnych działań (doniosłych i nadrzędnych), komunikowania idei i umacniania więzi osób wyrażających te same systemy wartości. Uniwersalizm tych dwu sfer przejawiać się tu będzie, zwłaszcza w bezdyskusyjnej afirmacji postaw, czynów i idei z jednej strony *(sacrum)* – oraz w kategorycznym potępieniu, nienawiści i dążeniu do unicestwienia wartości, symboli i osób należących do drugiej *(profanum).*

Z uwagi na tak wielką przepaść dzielącą *sacrum* od *profanum* osoba pragnąca najbardziej zbliżyć się do *sacrum* musi w swym rozumieniu, na tyle, na ile jest to możliwe, poniechać wszystkiego tego, co od owej świętości ją oddala. Zespolona z tym, co święte, może wszak przekraczać granice zamknięte dla innych i sprostać wyzwaniom, jakie sobie stawia. Heteroge-

[24] Zob. É. Durkheim, op. cit.
[25] Ibidem, s. 32.

niczność i zdecydowana dwubiegunowość tych sfer, ścierających się i rywalizujących ze sobą, jest silniejsza nawet od opozycyjności dobra przeciwko złu. Jest to potężny antagonizm, pomiędzy którym znajduje się jednostka przeżywająca wiarę, a otoczona przecież zewsząd doczesnością.

Odrębność świata *sacrum* utrudnia harmonijną koegzystencję ze światem materialnym Ten konflikt przeżywania dwu sfer egzystencji doskonale wykorzystywać może ortodoksja religijna, mieniąca się wykładnią właściwego zrozumienia prawd wiary i podsuwająca swym wyznawcom kierunek wyboru właściwej drogi, wiodącej pozornie ku rzeczywistemu i najwyższemu *sacrum*. Człowiek dążący do ścisłego zespolenia się z *sacrum* bywa podatny na zabiegi coraz dalej izolujące go od otaczającej doczesności w sensie konfliktu z tym wszystkim i tymi wszystkimi, którzy mogą skalać jego dążenie do bóstwa i zagrozić temu, co święte. Związane jest to z konfliktem, a przynajmniej wycofaniem się z życia świeckiego. „Stąd mistyczny ascetyzm zmierzający do wykorzenienia z człowieka wszystkich możliwych pozostałości wiążących go ze światem świeckim. Stąd wreszcie wszelkie postacie religijnego samobójstwa, będące logicznym uwieńczeniem owego ascetyzmu, jedynym bowiem sposobem zupełnego odejścia od życia świeckiego jest całkowite uwolnienie się od życia."[26] Nabiera to jeszcze bardziej szlachetnego wymiaru, jeśli służy jednocześnie sprawie najwyższej, łączącej moment zjednoczenia się z bóstwem z pokonaniem czy zadaniem ciosu wrogim, bluźnierczym siłom. Dlatego też tak bardzo godny podkreślenia jest aspekt opozycyjności *sacrum* do *profanum* w sensie istnienia tabu i surowych sankcji punitywnych za jego złamanie.

Durkheim podkreśla znaczenie istnienia pewnych przedmiotów, przestrzeni, miejsc, czasu itp. wyłączonych i zabronionych, jeśli chodzi o korzystanie z nich (przebywanie, dotykanie) bądź dla danej zbiorowości, bądź dla pewnych jej członków (np. kobiet, dzieci, chłopców przed inicjacją, dziewcząt w czasie menstruacji), bądź dla osób spoza wspólnoty.[27] Ważną rolę spełnia tutaj mechanizm nakazów i zakazów, stojący na straży szacunku, jaki winien otaczać każde *sacrum*. Złamanie tabu jest bluźnierstwem i pociąga za sobą konieczność naprawienia zła – oczyszczenia, prowadzącego do zmazania grzechu, przebłagania bóstwa i przywrócenia kosmicznej harmonii. Odniesienie to znajduje wyraz w ideologii islamizmu chociażby pod postacią przekonania o skalaniu ziemi islamu w Arabii Saudyjskiej przez obecność baz amerykańskich czy zachodnie interwencje, przeprowadzane w krajach należących do tego kręgu kulturowego.

[26] Ibidem, s. 34–35.
[27] Ibidem, s. 35.

Durkheim zwraca uwagę na bardzo silne oddziaływanie religii na wartości, postawy i zachowania zbiorowości i jednostek: łączy je z ideą potęgi moralnej, którą wyraża *sacrum*.[28] Reprezentuje ona olbrzymią moc psychiczną, w wewnętrzny sposób ukierunkowującą i naginającą ludzką wolę. Ta swoista presja duchowa jest owocem nie tyle zewnętrznego nacisku, ile szacunku i czci, jakimi otaczane jest to, co święte, i całokształt zasad, jakie wyraża. W ten sposób stają się one najwyższym autorytetem i drogowskazem, a ich interpretacja – osią tożsamości i postępowania, choć bez wątpienia społeczny nacisk grupy podobnie myślącej, afirmującej te same wartości i potępiającej te same pokłady zachowań, jest także czynnikiem istotnym – utwierdzającym wyznawane idee i zasady. W tym wymiarze zbiorowość odegrać może rolę pogłębiającą i wyostrzającą skalę zachowań, do których jednostka sama z siebie zapewne by się nie posunęła. Durkheim tłumaczy to postępowanie zbiorowym ożywieniem namiętności o charakterze religijnym, władnym przemienić człowieka i skłonić go do czynów skrajnych: „Rządzące nim namiętności są tak silne, że mogą je zaspokoić jedynie gwałtowne czyny pozbawione umiaru: nadludzki heroizm albo krwawe okrucieństwo. To właśnie tłumaczy na przykład wyprawy krzyżowe oraz tak wiele zdarzeń zarówno wzniosłych, jak i brutalnych Rewolucji Francuskiej. (...) A wszystkie te procesy psychiczne tak głęboko sięgają religii, że często sami ludzie ów przymus, któremu tak ulegali, przedstawiali w formie wyraźnie religijnej. Krzyżowcy byli przekonani, że czują, iż sam Bóg jest wśród nich i to on nakazuje im wyruszyć na podbój Ziemi Świętej, a Joanna d'Arc uważała, że jest posłuszna głosom z nieba."[29] Moc jednostki zaangażowanej w posłannictwo, jakie niesie, wynika więc zarówno z siły własnych przekonań, jak i z przynależności do grupy, w jakiej się znajduje. Doskonałym przykładem ilustrującym takie odczuwanie jest właśnie osoba należąca do grupy spajanej ideologią dżihadyzmu.

Sfera *sacrum* nie jest niezmienna; podlega ewolucji i zmianom. Nawet jeżeli istota tego, co święte, pozostaje przez lata i wieki taka sama, mogą ulegać różnym przeobrażeniom kierunki jej postrzegania i interpretacji. W ten sposób grupy społeczne i jednostki dokonują swoistej kreacji *sacrum* bądź jego pochodnych. Bywa, że zależnie od rozmaitych przyczyn natury zewnętrznej, okoliczności kształtowanych przez dzieje, deifikują nie tylko idee, wartości i cele, ale także określone wzory zachowania i postępowania, mające służyć moralnej odnowie tychże grup i jednostek.

[28] Ibidem, s. 200.
[29] Ibidem, s. 203–204.

W ten sposób wykreowane mogą być nowe paradygmaty *sacrum* bądź zmienione dotychczasowe. Zasadne będzie więc mówienie o nowych trajektoriach internalizowania i rozeznawania tego, co uznawane jest za *sacrum*. Oznacza to w praktyce brak przyzwolenia na krytykę nowych prawd, gdyż stanowią one dogmat. Do tego zmierzają nowe ruchy religijne bądź parareligijne, poszukujące dogmatu w celu samookreślenia i usiłujące swą ideologię umocnić filarem wiary. Niepospolitą rolę spełnia tutaj siła idei. Przekonanie o duchowej mocy, spływającej na jednostkę czczącą określony system wierzeń, uczynić z niej może zarówno osobę zdolną do mistycznych uniesień, jak i do najokrutniejszych zbrodni, w zależności od sposobu rozumienia nakazów płynących z wyznawanej religii. Nacisk grupy potęguje oddziaływanie siły sakralnej, ponieważ ogniskuje jej imperatyw na sferze afektywnej.[30] Stanowić może niezwykle silne źródło motywacji i dynamiczne źródło energii, kształtujące postępowanie bądź na rzecz społeczeństwa, bądź przeciwko niemu. Dlatego tak ważny jest sposób wyrażania *sacrum* i kierunki jego rozeznawania oraz interpretowania posłannictwa, które jest z nim kojarzone. Jest to tym istotniejsze, jeśli weźmie się pod uwagę aspekt łatwości przestrzegania zbiorowego internalizowania i ekternalizowania schematów interpretacyjnych pod wpływem określonych okoliczności, czego doskonałym przykładem jest fanatyzm religijny.

Tak więc koncepcje religijne wywodzą się z przyczyn społecznych także w sensie wpływu, jaki te ostatnie mogą wywierać na rozumienie prawd płynących z *sacrum*. Ma to przełożenie zarówno na najpierwotniejsze z wierzeń, jak i na współczesne kultury, dla których imperatyw wiary pozostaje istotnym punktem odniesienia, także w formie podatności na rozwój ekstremizmów religijnych. Siły sakralne zatem oddziałują w bezpośrednim związku z kontekstem społecznym, jaki manifestuje swój wpływ także i w tym zakresie – sferze sposobu przeżywania transcendencji. Są tym mocniejsze, im bardziej zhipostazowane są siły zbiorowe, kształtujące konstrukt moralny osobowości w wymiarze jednostkowym w przeświadczeniu o duchowej jedności wspólnoty wierzących.

Opisując praktyki totemiczne, Durkheim zauważa, że ludzie, którzy zbierają się z okazji swych obrzędów, uważają, iż są naprawdę zwierzętami lub roślinami gatunku, którego nazwę noszą.[31] Można przeprowadzić tu paralelę odnośnie do zamachowców dokonujących samobójczych ataków, ponieważ jednostki te

[30] Warto dodać, że moc płynąca ze sfery *sacrum* jest uczuciem zobiektywizowanym, wzbudzanym w członkach danej zbiorowości. Wykracza ono poza doświadczającą go świadomość i penetruje tkwiące głęboko warstwy jaźni. Zob. Ibidem, s. 221.

[31] Co charakterystyczne, odczuwają oni w sobie naturę tych roślin i zwierząt, zaś w ich oczach to właśnie ona jest częścią najistotniejszą i najdoskonalszą. Ibidem, s. 343.

także wierzą, że stają się niejako kimś innym – męczennikami za wiarę, co w ich przekonaniu uszlachetnia je i uwzniośla w myśl przekonania o bliskości momentu zjednoczenia z *sacrum*. Podobnie jak osoby dokonujące obrzędów piakularnych, pragnące swym umartwieniem zadośćuczynić bóstwu i odwrócić nieszczęście, wywołać deszcz, przerwać głód itp., tak złożenie swego życia w ofierze, połączone z aktami destrukcji w imię Boga, bywa odczytywane jako najwyższa forma męczeństwa, wyrzeczenia się tego, co kojarzone jest z *profanum,* i jako środek mający zapewnić przychylność sił nadprzyrodzonych. Świadomość indywidualna jest kształtowana przez psychiczną więź z jednostkami przynależącymi do grupy współwyznawców, która nawet pomimo braku fizycznego kontaktu jest w stanie mocno oddziaływać na osobę zaangażowaną w daną religię czy kult, ponieważ siła moralna zbiorowości odczytywana jest w tym przypadku jako wywodząca się ze sfery *sacrum*. Więź subiektywna bardzo mocno splata się z behawioralną.

Ambiwalencja pojęcia *sacrum* w sensie łatwości zatarcia się granicy między tym, co skalane, czyste i nieczyste, dotyczy wykrzywienia i przeciwieństwa tego, co religie głoszą. Durkheim diagnozuje istnienie *sacrum* dobrego i szkodliwego w myśl przekonania, że o świętości jakiejś rzeczy stanowi wyrażane zbiorowo ku niej uczucie: „A gdy pogwałciwszy izolujący ją zakaz, kontaktuje się z jakąś postacią profaniczną, wówczas właśnie zaraźliwe uczucie przeniesie się także na tę postać, naznaczając ją również wyjątkowością. Tylko że gdy już do tego dochodzi, uczucie to znajduje się już w zupełnie innym niż na początku stanie. Urażone, rozdrażnione profanacją wynikłą z bezprawnej ekspansji przeciw naturze, staje się agresywne i skłonne do niszczącej gwałtowności, mogącej pomścić doznaną zniewagę."[32] Ta jedność i zarazem zróżnicowanie tego, co sakralne, wynika, zdaniem Durkheima, z jedności i zróżnicowania życia społecznego.[33]

Celem każdego systemu religijnego jest odnowa wewnętrzna człowieka, uczynienie go lepszym i doskonalszym. Zadaniu temu człowiek pragnie sprostać różnymi drogami, ponieważ wiele jest sposobów dążenia do *sacrum*. Stąd prawdziwa, żarliwa pobożność i usiłowanie dotarcia do głębi poznania mistycznego, także przebudowa własnego ja w celu odnalezienia sensu egzystencji związane są z dobrym, kreatywnym działaniem siły *sacrum*. Wszelkie akty destrukcji dokonywane w imię zasad wiary, święte wojny prowadzone w myśl idei oczyszczenia tego, co skalane i nieczyste, wydają się być, co wielokrotnie jest akcentowane w niniejszych roz-

[32] Ibidem, s. 395.
[33] Ibidem.

ważaniach, wykrzywieniem i przeciwieństwem tego, co wyrażają rozmaite systemy wierzeń. Religia jest bowiem wizerunkiem społeczeństwa i jego kondycji; za Durkheimem można powtórzyć, że „odbija wszelkie jego przejawy, nawet te najbardziej prymitywne i odrażające."[34] Rozmaicie interpretowana, może generować działania prowadzące zarówno do kreacji wartości, idei i samego siebie w wymiarze poszukiwania dobra lub do konfrontacji i destrukcji. Decydująca jest wymowa pojęć, zakorzenionych w zbiorowej świadomości, i oblicze czynu, do jakiego wzywają orędownicy wiary. Czynu nie zawsze zgodnego z rzeczywistym jej przesłaniem.

Jürgen Habermas podkreśla tak mocno wyczuwalne, zwłaszcza po 11 września 2001 r., napięcie między świeckim społeczeństwem a religią.[35] Akcentuje on zarówno wymiar indywidualnego rozeznawania znaczenia i miejsca religii oraz relacji procesów sekularyzacji do ruchów i trendów „postsekularnych", związanych z aktywizacją dróg poszukiwania i umacniania tożsamości religijnej. Habermas wspomina o napięciach społeczno-kulturalnych w krajach, z których wywodzą się zamachowcy terrorystyczni, wynikających, jego zdaniem, z przyspieszonej i wykorzeniającej modernizacji.[36] Zauważa on m.in.: „To, co w szczęśliwszych okolicznościach u nas mogło być doświadczane jako proces twórczej destrukcji, tam nie obiecuje żadnej rekompensaty za ból wywołany rozpadem tradycyjnych form życia. A szansa poprawy warunków materialnych to tylko jeden aspekt. Ważniejsza jest zablokowana przez uczucie poniżenia przemiana duchowa, której politycznym wyrazem jest rozdział religii i państwa."[37] W takich warunkach fundamentalizm religijny w ultymatywny sposób obstaje przy racjach możliwych do zaakceptowania przez zwolenników tylko tej orientacji, odrzucając tym samym wszelki światopoglądowy pluralizm.

Na ten zadziwiający związek pomiędzy aktami przemocy a sferą *sacrum* zwraca uwagę Terry Eagelton. Zauważa on, że terror jest zjawiskiem od zawsze towarzyszącym ludzkości, podobnie jak tendencja do namaszczania rozlewu krwi wyższymi wartościami i wymiarem spirytualnym.[38] Podkreśla on swoistą ambiwalencję rozeznawania wpływu religii, która jest w stanie rodzić zarówno kreatywną, twórczą energię, jak i prowadzić do destrukcji. Dlatego sposoby, w jakie ludzie należący do różnych kultur postrzegali oddziaływanie *sacrum*, mogą być jednocześnie i „(…) błogosławione, i przeklęte, święte i urągające tej

[34] Ibidem, s. 402.

[35] J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 2003, s. 103.

[36] Ibidem, s. 104.

[37] Ibidem.

[38] T. Eagelton, *Holy Terror*, Oxford 2005, s. 2.

świętości (...)"[39]. Przesłanki tego twierdzenia można odnaleźć już w przykładach kultur starożytnych i ich kultów świętego terroru, mającego często wymiar mistyczny i ekstatyczny, afirmujący dzikość, gwałtowność i nierzadko rozlew krwi jako immanentny składnik istnienia.[40] Rozlew krwi spełnia w pewnym stopniu funkcje katartyczne; oczyszcza jego „apostołów" i jest zadośćuczynieniem za grzech skalania *sacrum*.

Doświadczenie *sacrum* ożywia więc całokształt różnorodnych przejawów życia religijnego, zarówno w zbiorowym, jak i w jednostkowym wymiarze. Przedstawia się ono jako „(...) suma wzajemnych odniesień człowieka i sacrum."[41] Świętość jako stała lub ulotna własność była atrybutem – lub jest nim nadal – niektórych rzeczy (narzędzi kultu), pewnych osób (kapłanów, władców), określonych przestrzeni (świątyń, kościołów, świętych miejsc), niektórych okresów (np. chrześcijańskiej niedzieli lub Bożego Narodzenia, islamskiego Ramadanu itp.), wreszcie pewnych działań, które z takich czy innych względów zyskać mogą pierwiastek *sacrum,* a więc stać się obowiązkiem, którego oczekuje od wiernych Bóg. Sfera religii określa każdy istotny aspekt egzystencji człowieka wierzącego, rzutuje np. na sposób spędzania czasu, seks, pracę, wychowywanie dzieci, charakter stosunków społecznych itd. Wszystkie ważniejsze momenty w życiu człowieka (narodziny, związek z partnerem, dawanie życia, śmierć) muszą zostać w jakiś sposób uświęcone, jeśli mają się spełniać jako coś głębokiego, mającego ukryty sens, a poprzez to naprawdę autentycznego, wykraczać poza granice li tylko biologicznej egzystencji i racjonalnego, laickiego pojmowania. Także konflikty, wojna i przemoc, będąc nieodrodną częścią ludzkich działań i od zawsze towarzysząc człowiekowi, są sferami, w których *sacrum* pełni istotną, jakże fascynującą rolę.

2. Podstawowe przesłanki odwoływania się do religii w sytuacji konfliktu

Wojna niesie z sobą aspekty grozy i chaosu, rozpętuje żywioł śmierci i zniszczenia. Roger Caillois nazywa ją „paroksyzmem" istnienia społeczeństw:

[39] Ibidem.

[40] Eagelton czyni interesującą paralelę do symboliki starożytnego boga Dionizosa. Dowodzi, że będąc bogiem wina, zabawy, patronem hedonizmu, jest on jednocześnie bogiem krwi, brutalnej witalności, symbolem przemocy, mającej funkcję *katharsis*, a przez to zbliżającej się do świętości. Paradoksalnie, choć symbolizuje zabawę i ekstazę, łączy w sobie również cechy freudowskiego Tanatosa, okrucieństwa, barbarzyństwa i destrukcji jako elementów nieodłącznie wpisanych w kondycję człowieka i w ten sposób nierozerwalnych. Ibidem, s. 2–27.

[41] R. Caillois, *Człowiek i sacrum*, tłum. A. Tatarkiewicz i E. Burska, Warszawa 1995, s. 20.

„Stanowi całościowe zjawisko, które wzburza społeczeństwem i całkowicie je przeistacza, odcinając się straszliwym kontrastem od spokojnego toku czasów pokoju. To okres skrajnego napięcia w życiu zespołowym, okres wielkiego skupienia się rzesz oraz ich napiętego wysiłku."[42] Bywają aprobowane wówczas poczynania, które w normalnych warunkach uchodzą za najcięższe zbrodnie, a nawet świętokradztwo: zabójstwa, przemoc, gwałt; zachowania, którymi rządzi „święty gniew i szał", pierwotne instynkty i namiętności – freudowskie *id,* rządzone popędem agresji, tłumione dotąd przez kulturową nadbudowę.

Analizując charakter konfliktów z perspektywy historycznej oraz uwzględniając pewne współczesne konteksty, zauważyć należy, że wojna bardzo łatwo sięga po religię, podporządkowując ją celom tak militarnym, jak i ideologicznym, propagandowym, gdyż kompilacja odwołań do głębokich źródeł osobowości człowieka i do pierwiastka *sacrum* ułatwia mobilizację mas oraz sterowanie potężną siłą agresji i niszczycielskiej energii. Wynosząc na piedestał potrzebę zgładzenia nieprzyjaciela, mord na wojnie uznaje się za akt pożądany i – przez uznanie wielkości sprawy, o którą się walczy – często uświęcony. Znajdując w wojnie ponury odpowiednik orgiastycznego święta, Caillois stwierdza, że „(...) podobnie jak święto, jawi się [wojna - przyp. S.K.] jako czas sakralny, okres epifanii boskości. Wprowadza człowieka w świat, gdzie obecność śmierci przyprawia go o drżenie i różnym jego uczynkom nadaje wartość najwyższą (...), gładzi grzechy i użycza łask. Chrzest ogniowy staje się źródłem najwyższych cnót (...), ktokolwiek dostąpi tego obrzędu, staje się nieustraszonym kapłanem tragicznego kultu i wybrańcem zazdrosnego bóstwa."[43]

W takim ujęciu wojna staje się emanacją niszczycielskiej ekspresji człowieka, podniesioną do rangi *sacrum* doniosłością celu, o jaki toczą się zmagania. Zaczyna być postrzegana jako święta i przestaje podlegać prawom przypadku; staje się regułą rządzącą porządkiem świata, istotną cząstką porządku kosmicznego. Zabójstwa i wszelkie okropieństwa jawią się częstokroć w takiej walce jako owoce Boskiej interwencji, uświęcone transcendentnym imperatywem Boskiej woli i legitymizowane jej wszechmocą. Jest to od wieków związane ze świadomym lub nawet podświadomym pragnieniem człowieka poszukiwania sposobów usprawiedliwienia własnej niegodziwości i nieprawości. Odwołanie się zaś do sfery *sacrum* nie tylko nadaje Boski (a więc słuszny, sprawiedliwy i konieczny) charakter toczonym zmaganiom, lecz także, co niezmiernie istotne, wy-

[42] Ibidem, s. 190.
[43] Ibidem, s. 198.

maga od wiernych bezwzględnego i pełnego w nich uczestnictwa. W taki sposób poszukiwano Boskiej aprobaty i wsparcia oraz tak interpretowano w określonych sytuacjach nakazy wiary.

Wielu badaczy zwraca uwagę na fakt, że wojownik uczestniczący w tego rodzaju konflikcie był kimś lepszym, naznaczonym i wybranym przez Boga. Walczył nie tylko siłą swojego umysłu i wiary, ale też mocą swojego oręża. Święta wojna miała zaprowadzić pewien szczególny, określony porządek moralny i dokonać zmiany stosunków międzyludzkich.[44] Św. Augustyn odkrył, że Bóg jest przyczyną wszelkiego dobra i jedynie ono, za sprawą Stwórcy, ma charakter substancjalny, natomiast zło jest czystą negacją, destrukcją i niebytem. Rodzi się wtedy, gdy człowiek postępuje niezgodnie z nakazami wiary. Zakorzeniona mocno (wręcz atawistyczna, wedle ujęcia determinizmu biologicznego) skłonność człowieka do przemocy, wiążąc zmagania militarne z tak interpretowanym imperatywem wiary, sprawia bowiem, że to, co jest w normalnych warunkach złe, może nabrać wymiaru świętości, a co więcej, prowadzi do przeświadczenia, iż w danej sytuacji jawi się ono jako niezbędny czynnik do osiągnięcia mistycznej, hezychastycznej jedności z Absolutem.

Sakralizacja wojny dokonywała się na wszystkich poziomach jej przebiegu. Jako przejaw pewnych działań społecznych, miała charakter wyjątkowy i zawsze znajdowała się pod opieką oddzielnych bóstw (np. u starożytnych Greków – Aresa, u Rzymian – Marsa, u Sumerów – Enlila, u Germanów – Thora). Kult bogów wojny jest zauważalny w rozwoju kulturowym i religijnym bardzo wielu ludów. Między każdym wojownikiem a światem *sacrum* nawiązywały się szczególne uprzywilejowane relacje i więzi. Inicjacje i bractwa wojowników otaczały *sacrum* siecią symboli i pozwalały nadać działaniom wymiar religijny.[45] Sama walka zresztą, poprzez przepowiednie, nakazy, pojęcie śmierci jako ostatecznej ofiary, przypominała swoisty rytuał, co w istocie nie zmieniło się (a jedynie ewoluowało) przez wieki, aż po dzień dzisiejszy i znajduje kontynuację w działaniach wszelkich ekstremistów odwołujących się do religii.

Sakralizacja konfliktów zbrojnych, związana z ekspansjonizmem skierowanym na podporządkowanie (jakiejś idei czy postaci) rozległych obszarów, łączyła się od samego początku ze specjalnym ceremoniałem im towarzyszącym. Plemiona germańskie na przykład utożsamiały wojowników z dzikimi zwierzę-

[44] Pisze o tym m.in. Peter Partner w książce *Wojownicy Boga*, tłum. J. Kozłowski, Warszawa 2000, s. 9.

[45] Zob. P. Crépon, *Religie a wojna*, tłum. E. Burska, Gdańsk 1994, s. 159.

tami (wilkami, niedźwiedziami) jako symbolami siły i agresji. W starożytnym Rzymie przysięga składana przez żołnierzy miała charakter religijny, decyzja zaś o wypowiedzeniu wojny wiązała się z otwarciem bram świątyni Janusa. Magiczna więź łączyła miasto z walczącą poza jego murami armią, gdyż zamknięcie bram świątyni w nadprzyrodzony sposób – jak wierzono – uniemożliwiało powrót wojownikom. Rytuał *evocatio* polegał na zaproszeniu opiekuńczych bóstw wrogich państw, przebłaganiu ich ofiarami i obietnicami, obrzęd *devotio* z kolei zakładał, że wódz złoży ofiarę bogom sam z siebie i w ten sposób ocali własną armię. Zwycięska kampania przewidywała składanie darów, ofiar ze zwierząt, a czasem z jeńców oraz modlitwy dziękczynne do stosownych bóstw, a także prośby do Jowisza, by chronił nowo zawarty traktat pokojowy.[46] W ten sposób każdy z etapów wojny nabierał sakralnego charakteru.

Fanatyzm i legitymizacja stosowania przemocy autorytetem Boga były zjawiskami charakterystycznymi dla wielu religii. Stały się też czynnikami ściśle związanymi z wykrystalizowaniem się odmiany terroryzmu, znajdującego umocowanie swych działań w swoiście interpretowanych zasadach wiary i z nich wywodzącego posłannictwo dla swych misji. Zjawiska te dotyczą także problematyki fundamentalizmu religijnego – postawy intelektualnej i ideologicznej, która kształtuje podstawę wielu ruchów zbrojnych współczesnego świata, o czym traktują kolejne rozdziały.

Warto przyjrzeć się idei świętej wojny w trzech wielkich systemach religijnych: judaizmie, chrześcijaństwie i islamie, co z kolei pozwoli lepiej naświetlić i zrozumieć problematykę współczesnego terroryzmu odwołującego się do religii.

3. Sakralizacja wojny w judaizmie

Lektura Starego Testamentu dostarcza bardzo wielu przykładów opisów wojen nierzadko o nader krwawym charakterze. Wszelkie konflikty, przymierza, zwycięstwa, klęski, dopusty i radości nabierają religijnego wydźwięku i kontekstu. Pierre Crépon powiada, że można dostrzec

> (...) pewną paralelność między rozwojem ideologii świętej wojny, jaką przekazuje wiele ksiąg Starego Testamentu, a religijną ewolucją hebrajskiej wiary w jej całokształcie. 1 tak pojawienie się pierwszej doktryny wojennej związane jest (...) z okresem bezpośrednio następującym po reformie Mojżesza, a więc z epo-

[46] Za: A. Zwoliński, op. cit., s. 177.

> ką podboju i osiedlania się w Palestynie izraelskich plemion (…). Ustanowienie później władzy królewskiej na wzór monarchii wschodnich, zmieniające religijne zachowania mas i pociągające za sobą utworzenie armii zawodowej, kazało też inaczej spojrzeć na powody tej zaborczej wojny, prowadzonej przez izraelski lud, i ich religijną gloryfikację.[47]

To między innymi pod wpływem interpretacji posłannictwa proroków konflikty zbrojne Izraela są postrzegane i tłumaczone jako „wojny Jahwe": te zwieńczone glorią, w których Bóg mocą i potęgą sprzyja swemu ludowi i prowadzi do zwycięstwa. Zacytować tu można np. fragment z Księgi Powtórzonego Prawa: „Słuchaj, Izraelu. Zaczynacie dzisiaj walkę przeciw wrogom waszym, niech trwoga przed nimi was nie ogarnia! Nie bójcie się, nie lękajcie się! Niech serce wam nie drży! Gdyż z wami wyrusza Pan, Bóg wasz, by walczyć przeciw wrogom waszym i dać wam zwycięstwo" (Pwt 3–4)[48] oraz te zakończone klęską, będącą znakiem zasłużonego gniewu Stwórcy, karzącego za pogwałcenie lub odstępstwo od jego nauk, np.: „Biada Asyrii, rózdze mego gniewu i biczowi mej zapalczywości! Posyłam ją przeciw narodowi bezbożnemu, przykazuję jej, aby lud, na który się zawziąłem, ograbiła i złupiła doszczętnie, by rzuciła go na zdeptanie, jak błoto na ulicach" (Iz 10, 5–6).

Świętość Boga, objawiona w Starym Testamencie, zawiera ideę absolutnej Transcendencji oraz tego, że Bóg przewyższa wszystko i wszystkich doskonałością swej istoty, potęgą i chwałą, co implikuje niezachwianą wiarę w jego świętość, uzewnętrzniającą się w sprawiedliwym sądzeniu ludzi za zło oraz miłosiernym wypełnianiu danych im obietnic i nagradzaniu zwycięstwami.

Przykładów ceremoniałów i obrzędów, których celem i wymową było nadanie zmaganiom militarnym pierwiastka *sacrum,* jest bardzo wiele – czy to przez odwoływanie się do Bożej wyroczni (jak w Księdze Sędziów lub Jozuego), czy też rytuał klątwy, polegający na posyłaniu do różnych plemion kawałków mięsa w celu skłonienia ich do wojny (Księga Samuela) lub za pomocą ślubów i obietnic składanych Bogu w celu zjednania sobie jego poparcia dla prowadzonej kampanii (np. Księga Sędziów). Nader interesujący był stosowany niekiedy rytuał zwany *cherem,* który polegał na rzuceniu na nieprzyjaciół przekleństwa, co oznaczało, że w przypadku zwycięstwa zostaną oni całkowicie unicestwieni, a ich mienie zniszczone.[49] Wiązało się to z przekonaniem, że – skoro sam Bóg uczestniczy w walce – część zdobyczy należy się jemu, właściwym zaś sposobem ich mu ofiarowania jest zniszczenie zagarniętych dóbr.

[47] P. Crépon, op. cit., s. 23.

[48] Wszystkie cytaty z Biblii pochodzą z: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, wydanie piąte, Poznań 2000.

[49] Por. A. Zwoliński, op. cit.; P. Crépon, op. cit.

Przeświadczenie o permanentnej obecności Jahwe u boku Izraela wpływało na sakralizację zmagań militarnych prowadzonych przez ów lud. Fakt ten implikował określone nakazy dotyczące zachowania się przed bitwą oraz w jej trakcie. Pole bitwy powinno być, na przykład, utrzymane w czystości, ponieważ walczy sam Stwórca. Mówi o tym m.in. fragment pochodzący z Księgi Powtórzonego Prawa: „Gdy wyjdziesz rozbić namioty naprzeciw twego wroga, będziesz się wystrzegał wszelkiego zła (...), gdyż Pan, Bóg twój, przechadza się po twoim obozie, aby chronić Ciebie, a wrogów na łup Twój wydać. Stąd obóz twój musi być święty. Pan nie może w nim ujrzeć nic odrażającego, aby nie odwrócił się od ciebie" (Pwt 23, 10–15). Wojownicy z kolei przestrzegać powinni, wedle Starego Testamentu, pewnych zasad ascezy (np. wstrzemięźliwości seksualnej), tak by nieskalaniem ciała zaskarbić sobie łaskę Bożą. Judaistyczna ufność w opiekę Najwyższego w trakcie zmagań wojennych związana była z przekonaniem, że Stwórca może przyjść Izraelitom zawsze z pomocą, nawet w najtrudniejszym czy zgoła beznadziejnym momencie, i zapewnić im zwycięstwo, tak jak pomógł swojemu ludowi wydostać się z niewoli egipskiej, przejść przez Morze Czerwone i rozgromić armię faraona. Dlatego też lęk przed nieprzyjacielem nie powinien być większy niż ufność w Bożą pomoc.

Przegrane wojny z wrogimi imperiami, momenty klęsk i porażek były, głównie za sprawą proroków, interpretowane jako efekt gniewu Jahwe skierowanego na Izraelitów nie przestrzegających jego przykazań. Zapowiedzi dni „gniewu Bożego", gdy Stwórca objawi swoją wszechmoc, karząc najazdami pogańskich ludów (zwłaszcza z Asyrii i Babilonu) tych, którzy się od niego odwrócili, znaleźć można m.in. w proroctwach Izajasza, Jeremiasza. Ezechiela, wieszczących upadek królestw żydowskich, nieszczęścia i cierpienia spadające na Hebrajczyków, zburzenie Jerozolimy wraz ze Świątynią itp. Choć są one wyrazem Bożego gniewu, ich istota tkwi tak naprawdę w odpowiedzialności i winie człowieka, który swym nieprawym zachowaniem go wzbudza. Prorocy Ozeasz i Izajasz zwracają uwagę, że daremne jest wtedy pokładanie ufności w sile armii czy uzbrojenia, gdyż jedynym sposobem zdolnym zmienić niekorzystny bieg wojny jest Boża interwencja.[50]

Tak ukarani Izraelici powinni jednak żywić nadzieję, co także głosili prorocy, na Boską pomoc i ratunek. Jeremiasz, na przykład, przepowiada zbawienie ludu wybranego, który upadł przez swe grzechy, lecz zostanie odrodzony i wywyższony przez Boga: „Znowu Cię odbuduję i będziesz odbudowana, Dziewico-Izraelu. Przyozdobisz się znów swymi bębenkami i zaczniesz tańce pełne

[50] Świadczą o tym np. słowa proroka Izajasza: „Biada tym, którzy zstępują do Egiptu po pomoc, pokładają nadzieję w koniach, mają ufność w mnóstwie rydwanów oraz w wielkiej sile jazdy, a nie pokładają ufności w Świętym Izraelu, ani nie radzą się Pana (…)" (Iz 31, 1–3).

wesela" (Jr 11, 4). Eschatologiczna nadzieja płynie także *z* proroctw Ezechiela, wedle których po okresie strasznego gniewu Pan okaże łaskawość i miłosierdzie swojemu ludowi: „Tedy wylałem na nich swe oburzenie z powodu krwi, którą w raju przelali, i z powodu bożków, którymi go splugawili (...). Ten spustoszony kraj stał się jako ogród Eden, a miasta, które były opustoszałe, zniszczone i zburzone, zostały umocnione i ludne" (Ez 36, 18, 35). W proroctwach Ezechiela pojawiają się także rozmaite apokaliptyczne wizje ostatecznej, wielkiej i świętej walki Izraela u schyłku dziejów z wojskami króla Magog, w efekcie której Bóg zapewni swemu ludowi zwycięstwo w zmaganiach z ową tajemniczą, legendarną armią, mającą jakoby przybyć z Północy.

Stary Testament objawia więc wojnę jako ilustrację Słowa Bożego. Wielu badaczy Pisma Świętego zwraca uwagę, że Wszechmocny Jahwe, którego narodem wybranym jest Izrael, nadaje historii ludu pewne znaczenie, objawia swą wolę, którą należy odczytywać i postępować wedle jej nakazów.[51] Jahwe jawi się jako Bóg, który na mocy przymierza zawartego ze swym ludem interweniuje w jego życie, prowadzi go, wspiera na polu bitwy lub karze gniewem za grzechy. Jest święty i wszechmocny, a więc każdy konflikt i wojna, toczone w jego imieniu i z jego udziałem, nabierają automatycznie cech *sacrum*. Boże uosobienie sił nadprzyrodzonych i epifania świętości dotyczą w judaizmie zarówno obfitości łask, jak też grozy gniewu. Niszczące wojny objawiają potęgę Stwórcy, jest on obrońcą swojego ludu, władcą Uniwersum i reprezentantem sił nadprzyrodzonych, „(...) kosmicznym Wojownikiem, który musi walczyć z pierwotnym chaosem, morskim potworem z tradycji starożytnego Wschodu, biblijnym Lewiatanem."[52] Na szczególne podkreślenie zasługuje fakt, że – zważywszy na doniosłość przymierza zawartego między Bogiem a swym ludem – święte wojny Izraelitów nigdy nie były prowadzone w celu nawracania pogan, lecz wywyższenia Jahwe i uzyskania ziem oraz dóbr przez niego obiecanych, czemu towarzyszyły, oczywiście, fanatyzm, nieprzejednanie, odrzucenie innych bogów i kultów.

Doktryny społeczno-polityczne i religijne judaizmu kształtowały się w znacznej mierze pod wpływem specyficznej sytuacji, w jakiej przez wieki znajdował się naród żydowski: pozbawienia państwowości i wygnania, życia w rozproszonych diasporach. Wpłynęło to w istotny sposób na interpretację zagadnienia i roli wojny w dziejach tego ludu. Judaizm w dużym stopniu postrzegał ją z perspektywy cierpiących rozmaite prześladowania Żydów. Dominowało przekonanie, że skoro Bóg jest głównym Kreatorem historii tego narodu,

[51] Więcej na ten temat w: A. Zwoliński, op. cit.
[52] P. Crépon, op. cit., s. 37

zatem wojny i wszelkie pogromy nabierają także kontekstu religijnego; stanowią karę za popełnione wykroczenia, ale również, jak w przypadku Hioba (do którego historii częste były odwołania) – za rzeczy niezawinione, jako rodzaj swoistego doświadczenia narodu wybranego, poddania próbie, weryfikującej całkowite zawierzenie Woli Najwyższego. Przekonania te wpływały częstokroć na określone zachowania w czasie prześladowań, łącznie ze stosunkiem do straszliwej zagłady Żydów, jaką przyniosła II wojna światowa i jedna z najbardziej wstrząsających jej praktyk – Holokaust.

Powstanie państwa Izrael z kolei było i jest traktowane przez wielu jako wypełnienie religijnego posłannictwa, zapisanego w Starym Testamencie, związanego z osiedleniem się narodu wybranego na Ziemi Obiecanej i darowanej przez Boga, za którą tęsknota obecna była przez stulecia w zbiorowej świadomości. Zadanie ustanowienia i obrony po wielu wiekach odzyskanej państwowości urosło w opinii wielu Żydów (nie tylko ortodoksyjnych) do rangi świętej misji. Wojny, które toczył Izrael w drugiej połowie XX w., były zmaganiami o przetrwanie tego państwa i zyskiwały wymiar religijny. Andrzej Zwoliński przytacza opinię rabina Cwi Jehudy Kuka, który twierdził: „Każda kolejna wojna odkrywa kolejne etapy Odkupienia. Każda z wojen, których doświadczyliśmy, była częścią procesu zbawienia, niezależnie od tego, czy nastąpiła przed, czy po powstaniu państwa, czy nastąpiła przed, czy po podboju Jerozolimy."[53] Mnogość izraelskich fundamentalistycznych partii religijnych oraz ruchów osadniczych, głoszących konieczność prowadzenia świętej wojny w obronie Ziemi Obiecanej i państwa obrazuje, że uczucia religijne we współczesnym Izraelu są nadal niezwykle żywe i że toczący się tam przez cały czas konflikt poświadcza nawiązania – mniej lub wyraziściej akcentowane – do wojen ze Starego Testamentu, dla których pierwiastek *sacrum* był bardzo istotny. Współczesny żydowski radykalizm religijny jest także zróżnicowany i ma konsekwencje polityczne, co przejawia się chociażby w stosunku do samego państwa Izrael. Jego źródeł należy upatrywać m.in. w przekonaniu o szczególnym położeniu narodu wybranego, wpływie doświadczeń historycznych (wielowiekowego antysemityzmu w Europie, Holokaustu, wreszcie okoliczności uzyskania państwowości oraz konieczności walki o jej zachowanie w stanie nieomal permanentnego zagrożenia) i w religijnych uzasadnieniach obecności w Palestynie.[54]

[53] A. Zwoliński, op. cit., s. 183.

[54] Warto tu wspomnieć o działaniach terrorystycznych, płynących ze strony skrajnych odłamów żydowskiego fundamentalizmu, takich jak zamordowanie w 1995 r. premiera Icchaka Rabina przez ekstremistę Jigala Amira czy przeprowadzony rok wcześniej zamach w sanktuarium Grobu Patriarchów w Hebronie, dokonany przez doktora Barucha Goldsteina. Owe akty terroru były konsekwencją oddziaływania idei syjonizmu mesjanistycznego, określanego też mianem „mesjanizmu katastroficz-

4. Sakralizacja wojny w chrześcijaństwie

W jak głębokim stopniu chrześcijaństwo jest religią pokoju, obrazuje nauka stanowiąca istotę tej wiary, zawarta w Chrystusowej Dobrej Nowinie i zapisana w Ewangeliach Nowego Testamentu. Tym bardziej zatem zastanawiający jest fakt, jak trwale święta wojna obecna była na kartach dziejów tej religii i w jak istotny sposób rzutowała na jej wizerunek przez wieki. Legitymizacja przemocy przez współczesnych „żołnierzy Chrystusa", działających zresztą na rzecz różnorodnych spraw, jest nie tylko przykładem chrześcijańskiego fundamentalizmu, ale również świadczy o wciąż nierzadkiej praktyce budowania mostów między stosowaniem siły a nauczaniem płynącym z tej religii. Reinterpretowanie zasad wiary pod wpływem fanatyzmu czy doraźnych celów ekonomicznych lub politycznych jest wyrazistym przykładem odniesienia do współczesności: jak łatwo można zmienić, a nawet wykrzywić prawdziwe posłannictwo danej religii i jak jest to niebezpieczne z punktu widzenia oddziaływania na jednostki i na całe społeczności.

Podstawą nauki Chrystusa jest wezwanie do wszechogarniającej miłości bliźniego, przebaczenia win, niestosowania przemocy i do czynienia dobra. Swym nauczaniem Jezus godzi w same korzenie wojny; przede wszystkim odrzucając nienawiść głosi swym wyznawcom łagodność i pokorę, które wykluczają uciekanie się do przedsięwzięć militarnych i czynienia rozlewu krwi jako sposobów rozwiązywania sporów. Rzeczywistość doczesna jest, wedle nauk Chrystusa, ważnym etapem realizacji eschatologicznego Królestwa Pokoju. Charakter posłannictwa Syna Bożego sprawił, że Jego pierwsi wyznawcy aprobowali i reprezentowali postawy na wskroś pacyfistyczne. Choć pewne wypowiedzi Jezusa interpretowano dwuznacznie, mylnie uznając go za zwolennika zelotyzmu, czy nawet działacza politycznego, kontestującego ówczesną rzeczywistość polityczną – sytuację zależności od imperium rzymskiego – nie ulega jednak wątpliwości, że nauka Chrystusa, zawarta m.in. w słowach: „Błogosławieni pokój czyniący, albowiem oni synami Bożymi nazwani będą" (Mt 5, 9) lub „(...) wszyscy, którzy za miecz chwytają, od miecza giną" (Mt 26, 52), opiera się na wyrzeczeniu stosowania przemocy, odmowie uczestnictwa w rozlewie krwi i napiętno-

nego", lansowanych m.in. przez rabinów Kahane i Kuka, które mówiły o zdradzonym i prześladowanym Syjonie, odrzucały laickość władzy i głosiły potrzebę zbudowania państwa opartego na prawie religijnym. W realizacji tegoż przedsięwzięcia uzasadnione było stosowanie przemocy, ponieważ, jak twierdzili ci myśliciele, „sam Bóg jest wojownikiem" i nawet rozlew krwi może być uświęcony. Więcej na ten temat w: M. Juergensmeyer, *Terrorismo religioso…*, op. cit., s. 51–68.

waniu nienawiści jako głównego grzechu. Najwymowniej świadczy o tym wezwanie do miłowania nieprzyjaciół, przebaczenia i modlitwy za prześladowców, będące filarem wiary chrześcijańskiej.

Bardzo istotny jest fakt, że duża część nauk i przypowieści Chrystusa, z czego później często nie zdawano sobie lub nie chciano zdawać sprawy, ma charakter metaforyczny. Należy je zatem rozpatrywać w kontekście holistycznym, znacznie głębszym aniżeli interpretacja dosłowna, odnoszona do konkretnej sytuacji czy rzeczywistości społeczno-politycznej. Zapowiedzi nadejścia Królestwa Bożego i cała warstwa mesjanizmu mają wyraz duchowy, nie zaś polityczny. Taki też charakter ma wezwanie Chrystusa do walki z grzechem, permanentnej „bitwy duchowej" ze złem i do oczyszczenia własnego sumienia, który to apel nie miał wiele wspólnego z późniejszymi średniowiecznymi rzeziami heretyków i pogan, paleniem czarownic, torturami (całym krwawym żniwem działalności inkwizycji) czy religijnym usprawiedliwianiem rozlicznych wojen. Wedle nauk Jezusa, aprobowaną formą zmagań jest bój toczony z samym sobą, wewnątrz własnego sumienia z pokusami zła, nie zaś wyrządzanie krzywdy bliźniemu.

Dość wieloznaczne i mistycznie fascynujące jest z kolei posłannictwo Chrystusa mówiące o ostatecznej walce ze złem, świętej wojnie rozegranej u schyłku dziejów między Bogiem a siłami ciemności. Wątek ten podejmowali później w swych proroctwach święci i mistycy (dość wspomnieć Objawienia św. Jana). Apokaliptyczne przesłanie miało napominać wiernych, że bliski jest dzień sądu i że te wielkie zmagania będą prowadzone przez siły o wiele potężniejsze niż ręka ludzka: „(...) miała to być święta wojna, w której Bóg swoje działania poprowadzi sam, a człowiek stanie do walki w sensie raczej figuralnym (...). «Syn Człowieczy paść będzie narody rózgą żelazną i polegną całe narody». W kulminacyjnym momencie tej wojny ma zwyciężyć archanioł Michał, wódz niebieskich zastępów, który pokona smoka i zbuntowane anioły."[55] Wojna u schyłku świata przeniknięta jest pierwiastkiem *sacrum* dlatego właśnie, że prowadzi ją sam Bóg, a nie człowiek. Podejmowane przez pierwszych chrześcijan krwawe wojenne zmagania interpretowane były jako dopust i kara za grzechy (dość wspomnieć, że jeden z jeźdźców Apokalipsy symbolizował wojnę), nie zaś jako obowiązek i powinność wypływającą z wiary. Jak obrazują dzieje, przekonanie takie w miarę upływu stuleci uległo istotnym przeobrażeniom.

Postępując zgodnie z nakazami wiary, wielu pierwszych chrześcijan wyznawało etykę nieprzeciwstawiania się przemocy i przyjmowania z pokorą

[55] P. Partner, op. cit., s. 44.

prześladowań (łącznie z męczeńską śmiercią) oraz unikało walki zbrojnej, uważając uczestnictwo w niej za niezgodne z nauką Chrystusa. On sam zresztą daleki był od nawoływania do militarnych zrywów, wymierzonych np. w zwierzchnictwo rzymskie, czy też do angażowania się w konflikty, rozgraniczając wyraźnie sferę religijną od politycznej.

Chrześcijańska konwersja, będąca udziałem coraz szerszych rzesz, rozpowszechnianie i umacnianie się tej religii (czego zwieńczeniem stało się wyniesienie wiary Chrystusowej w 380 r. przez Teodozjusza Wielkiego do rangi religii państwowej), a także charakter nowych zagrożeń – wszystko to wytworzyło odmienną sytuację i konieczność wypracowania nowego stanowiska dotyczącego wojny. Starożytne pogańskie imperium rzymskie przeobraziło się w cesarstwo chrześcijańskie, co wpłynęło na ewolucję tego stanowiska. Kościół, związany z państwem, rozpoczął proces teologicznego usprawiedliwiania działań podejmowanych przez świecką, doczesną władzę. Co niezwykle istotne, „(...) dysponując siłą świeckiego ramienia, Kościół zbyt często i zbyt łatwo będzie się nią posługiwał, porzucając poszukiwania duchowe dla mrzonek ziemskich podbojów."[56] Chrześcijaństwo stopniowo coraz bardziej oddalało się od postawy ewangelicznego pacyfizmu. Stało się religią, która akceptowała wojnę jako zjawisko społeczne.

Wczesne wieki chrześcijaństwa charakteryzują w znacznym stopniu spory i wielkie dysputy teologiczne dotyczące natury Chrystusa i wielu wątków jego nauczania (np. między monofizytami a nestorianami). Okres ten znamionuje początek kształtowania relacji między władzą świecką a duchowną.[57] Rozłamy w łonie samego chrześcijaństwa, czego najpełniejszym wyrazem okazała się Wielka Schizma w 1054 r. i wyodrębniające się w jego wnętrzu nurty określane jako herezje, osłabiały spoistość tej religii zwłaszcza wobec nadchodzącego konkurenta – islamu. Wewnętrzne spory szybko przestały mieć wymiar li tylko dysput teologicznych, ale także zaczęły znajdować wyraz na polu bitwy, zwłaszcza jeśli zaangażowana była w nie władza świecka. Zagrożenia zewnętrzne z kolei sprawiały, że chrześcijaństwo w coraz większym stopniu uporać się musiało z dylematem udziału w wojnie. Procesy te związane były z postępującą instytucjonalizacją religii, która z wyznania prześladowanego przekształciła się w religię panującą, sprawującą władzę i rywalizującą o nią z rządami świeckimi. Bardzo szybko zaakceptowano nie tylko udział w wojnie, ale także stosowanie przemocy i zadawanie śmierci.

[56] P. Crépon, op. cit., s. 78.
[57] Zob. S. Runciman, *Teokracja bizantyjska*, tłum. M. Radożycka-Paoletti, Katowice 2008.

W 314 r. biskupi wydali nakaz ekskomuniki żołnierzy porzucających broń w czasie pokoju. W IV w. św. Ambroży usprawiedliwił wojnę obronną i wyraził aprobatę dla niesienia zbrojnej pomocy słabszym, św. Atanazy zaś głosił, że zabijanie nieprzyjaciół na wojnie jest rzeczą nie tylko słuszną, ale godną pochwały.[58] Śledzenie procesu stopniowej, coraz bardziej jednoznacznej aprobaty zmagań militarnych wymaga także zwrócenia uwagi na myśli jednego z głównych doktorów Kościoła, św. Augustyna, który wiele miejsca poświęcił w swych pracach zagadnieniu wojny sprawiedliwej. Traktując państwo ziemskie jako niedoskonałą, przejściową formę na drodze do idealnego państwa Bożego (*Civitas Dei)* oraz akcentując wagę Chrystusowego przykazania miłości bliźniego, w tym i nieprzyjaciół, dostrzegał on konieczność obrony wiary przed najazdami barbarzyńców, którzy zagrażali chrześcijańskiej makrotożsamości, budowanej na gruzach dawnego imperium rzymskiego. Obrona ta implikowała postulat czynnego udziału wiernych w zmaganiach militarnych. Istotę Augustiańskiej doktryny wojny sprawiedliwej stanowiło założenie, że Bóg kieruje postępowaniem ludzi, które służy zniszczeniu zła i zachowaniu dobra. Odwoływanie się do przemocy miało być środkiem aprobowanym, lecz jedynie wtedy gdy wyczerpane zostaną wszystkie inne możliwości uniknięcia konfliktu.

Należy zauważyć, że św. Augustyn godzi Chrystusowe wezwanie do miłości bliźniego z ewentualnością zastosowania względem niego siły i przemocy dla dobra wspólnoty, Kościoła i jego samego. Uzasadnieniem tej koncepcji była przypowieść pochodząca z Ewangelii świętego Łukasza, mówiąca o człowieku, który przygotował ucztę dla swych przyjaciół, gdy jednak ci nie przyszli, zaprosił do swojego domu ubogich i samotnych. Gdy zostało jeszcze jedno miejsce wolne, zawołał sługę i rzekł: „Wyjdź na drogi i między opłotki i zmuszaj do wejścia, aby mój dom był zapełniony" (Łk 14, 23). Słowa: „zmuszaj do wejścia" św. Augustyn odczytuje jako wezwanie do nawracania przy użyciu siły i do bezkompromisowego głoszenia Chrystusowej Dobrej Nowiny nawet tym, którzy nie chcą dobrowolnie przyjąć wiary. Przemoc jest w tym ujęciu usprawiedliwiona, gdyż służy dobru wyższemu – zbawieniu duszy. Uzasadnia ją właśnie miłość bliźniego, która nie może dać obojętnego przyzwolenia na to, by człowiek błądził w ciemnościach grzechu herezji lub pogaństwa.

Nakaz miłowania nieprzyjaciół, będących też dziećmi Bożymi, odnosi się do stanu duchowej doskonałości, której siłą jest wiara chrześci-

[58] Za: A. Zwoliński, op. cit., s. 213.

jańska. Przemoc zaś, ilekroć jest słuszna, może być sposobem ukarania winowajców i doprowadzenia ich do prawdy.

Filozofia ta zapoczątkowała praktykowane przez wieki przez Kościół odwoływanie się do instrumentów przemocy wobec tych, których chciano ukarać. Podkreślić wszelako należy, że myśl Augustiańska kładzie nacisk na bardzo rygorystyczne wytyczenie zasad uciekania się do wojny i przemocy (w wypadku gdy są one nieuniknione), w ramach moralności i etyki chrześcijańskiej. Sakralizacja wojny w chrześcijaństwie w poglądach św. Tomasza z Akwinu czy św. Augustyna nie polega na religijnej legitymizacji walki i konfliktu, ale na poszukiwaniu racji usprawiedliwiających w określonych warunkach i sytuacjach wojnę. Praktyka wielu następców św. Augustyna obrazuje, jak wykorzystywano jego naukę w celu usprawiedliwienia okrucieństw inkwizycji, nawracania przy użyciu siły, nazywania wojen świętymi itp.[59] Pominięta lub zignorowana wydawała się tu być, jak się zdaje, tak niezwykle ważna przecież chrześcijańska koncepcja wolności, oznaczająca bezwzględny brak przymusu i d o b r o w o l n o ś ć miłowania Boga i posłuszeństwa nakazom wiary.

Ideę wojny sprawiedliwej rozwijało wielu teologów. Św. Izydor jako słuszny powód pozwalający na jej rozpoczęcie uznał dążenie do odzyskania zagarniętych przez wroga dóbr. Św. Tomasz z Akwinu podał trzy warunki sprawiedliwych zmagań militarnych: „może je prowadzić tylko legalna władza; przyczyna wojny musi być sprawiedliwa, wojna może być prowadzona w dobrym przekonaniu, w celu «przyczynienia się do dobrego lub przeszkodzenia złu».”[60] Żyjący w XVI w. hiszpański dominikanin Francisco de Vitoria uznał z kolei zasadność stosowania siły wtedy, gdy należy ukarać nieprzyjaciół za ich niegodziwe zachowanie. Sformułowano także zasady prowadzenia wojen. W XI w. wprowadzono zwyczaj Pokoju Bożego: zakazano prowadzenia wszelkich akcji zbrojnych od soboty wieczorem do poniedziałku rano.[61]

Coraz silniejsze powiązanie władzy świeckiej z Kościołem oraz koncepcje boskiego jej pochodzenia przyczyniały się do legitymizowania wojny jako narzędzia obrony władzy i wiary zarówno przed zagrożeniami z zewnątrz, jak i przed wewnętrznymi niepokojami. W Bizancjum na

[59] Przykładów tego typu praktyk jest bardzo wiele. Można wymienić tu bezwzględne prześladowania wszystkich prawdziwie lub domniemanie oskarżanych o herezję i odstępstwa od wiary, trybunały inkwizycji, której działalność owocowała tysiącami wyroków śmierci, więzienia i tortur, czy chociażby pełne okrucieństwa postępowanie wobec mających inny kolor skóry mieszkańców odkrywanych zamorskich ziem.

[60] A. Zwoliński, op. cit., s. 218–219.

[61] Zakaz ten objął następnie Wielki Czwartek, Wielki Piątek i Wielką Sobotę. Ibidem, s. 218.

przykład cesarz stał się przedstawicielem Chrystusa na Ziemi, jemu samemu zaś przydawano na wizerunkach wszelkie atrybuty władzy, ukazując go jako Pana Wszechświata (Chrystus Pantokrator). Prowadziło to do przekonania, iż żołnierze biorący udział w bitwach, walcząc za cesarza, toczą boje w imieniu Boga i z Jego namaszczeniem.

Proces przyjmowania chrześcijaństwa przez coraz liczniejsze ludy barbarzyńskie sprawiał z kolei, że stawało się ono religią coraz bardziej synkretyczną – np. wierzenia plemion germańskich, magiczne obrzędy i rytuały przeniknięte kultem wojny i jej bogów nie pozostały bez wpływu na charakter nowo zaakceptowanej i wyznawanej religii. Łatwa konwersja oznaczała w praktyce pozorne tylko przyswojenie sobie zasad nowej wiary i włączenie do niej elementów dawnych wierzeń. Dokonywana przez duchowieństwo legitymizacja władzy pogańskich dotąd władców, którzy po przyjęciu wiary Chrystusowej stawali się rycerzami mającymi walczyć ku chwale Bożej, przyzwolenie uciekania się do tortur, rozlewu krwi i zdrad oraz rosnący udział Kościoła w stosowaniu przemocy – wszystko to wycisnęło piętno na chrześcijaństwie tamtego okresu.

Bez wątpienia czasem apogeum sakralizacji wojny w chrześcijaństwie był okres wypraw krzyżowych i walk z muzułmanami. Będąc pierwszą wielką zorganizowaną agresją Zachodu przeciw muzułmanom, krucjaty położyły się cieniem na całokształcie stosunków islamu z chrześcijaństwem i dla wielu, zwłaszcza retroaktywnie myślących przedstawicieli świata islamu, stanowią punkt odniesienia, współtworzą dzieje kontaktów tych cywilizacji i, zdaniem niektórych, urastają do rangi ich smutnego symbolu. O tym, jak ważnym i trudnym dla współistnienia tych dwóch cywilizacji były one momentem, świadczy wciąż żywa ich symbolika w świadomości współczesnych; czynienie z nich płaszczyzn odniesienia do zdefiniowania charakteru obecnego antagonizmu – który w takim wymiarze jest jedynie k o n t y n u a c j ą tamtego dawnego konfliktu – a także do stosowania sugestywnie oddziałującej metaforyki. Pełni ona ważną rolę w narracji ekstremistów, o czym piszę dalej. Należy zwrócić uwagę, że wyprawy krzyżowe zaistniały w sytuacji narastania trwających od lat konfliktów między chrześcijaństwem a światem islamu i na tym tle urosły do rangi specjalnej misji religijnej.

Konflikt ten zarysował się wkrótce po wykrystalizowaniu się islamu w VII w. i był związany z ekspansją plemion arabskich, które po opanowaniu Afryki Północnej, Bliskiego Wschodu, Persji i północnych Indii (od początku VII do połowy VIII w.) zajęły Półwysep Iberyjski. Po jego zdobyciu armie wyznawców islamu próbowały opanować teren dzisiejszej Francji, jednak armia Ka-

rola Młota zatrzymała je w bitwie pod Poitiers w 732 r. i zmusiła do wycofania się na teren Hiszpanii. Walki te można uznać za początek wielowiekowych zmagań chrześcijaństwa z islamem. Rycerstwo zachodnie zatrzymało ekspansję muzułmanów, ratując Europę i chrześcijańską makrotożsamość. Anna Mrozek-Dumanowska podkreśla: „Od czasu odparcia ataku wojsk arabskich przez Karola Młota chrześcijaństwo zachodnie stanowiło jedyną zaporę dla podbojów islamu."[62]

Jednocześnie trwały ustawiczne walki z Bizancjum; po sukcesach na Bliskim Wschodzie Arabowie zajęli Sycylię (840–847) oraz rozpoczęli podbój Italii. Zagrozili Neapolowi, Rzymowi, a w pewnym okresie nawet Włochom Północnym i Prowansji. Stan taki trwał do XI w., kiedy to zaczął zmieniać się układ sił na korzyść Zachodu, który odnosił coraz większe sukcesy w odzyskiwaniu zagarniętych terenów. Warto zwrócić uwagę na ówczesne „złote wieki" islamu, przejawiające się nie tylko w sukcesach militarnych, lecz również w wielkim rozkwicie kultury: sztuki, nauki, architektury itp. Pamięć o pełnych chwały czasach pierwszych wieków islamu jest mocno zakorzeniona w świadomości zbiorowej wielu wyznawców tej religii i stanowi ważny składnik myślenia mitycznego, co znajduje także swój wyraz w fundamentalizmie i dżihadyzmie.

Zmaganiom chrześcijaństwa z islamem od początku towarzyszyła atmosfera wzajemnej nieufności, wrogości i niezrozumienia kultury i religii przeciwnej strony. Wrogość i ignorancja odtąd już ustawicznie wpływały destrukcyjnie na stosunki między obydwoma cywilizacjami. Na Zachodzie islam od samego początku był postrzegany w sposób nader uproszczony i wypaczony. Wczesnośredniowieczne źródła nie zawierały informacji o Arabach i ich religii. Ignorancja ta była rezultatem zawężonych horyzontów myślowych łacińskiej Europy, odciętej od kontaktów z innymi obszarami chrześcijaństwa m.in. przez podboje muzułmańskie.[63] Nie bez znaczenia pozostawały również fanatyzm i nietolerancja religijna oraz znacznie niższy stopień rozwoju intelektualnego średniowiecznego Zachodu. Islam powszechnie uważano za „religię diabelską", jego ekspansję za śmiertelne zagrożenie dla wiary chrześcijańskiej, Proroka Mahometa zaś za antychrysta. Św. Bernard z Clairvaux wyraźnie pochwalał ideę świętej wojny, mówiąc, że krzyżowcy, „żołnierze Chrystusa", nie tylko nie popełniali zbrodni i grzechu zabijając muzułmanów, ale byli mili Bogu, ponieważ nie zabijali ludzi (*homicidae*), lecz unicestwiali zło (*malicidae*), a w przypadku śmierci czekała ich nagroda: wieczna chwała i szczęśliwość w niebie.[64]

[62] A. Mrozek-Dumanowska, *Islam a Zachód*, Warszawa 1991, s. 81.
[63] Więcej na ten temat w: Ibidem.
[64] Zob. J. Sochoń, *Ateizm*, Warszawa 2003, s. 161.

Negatywny stosunek do tej religii charakteryzował również chrześcijaństwo obrządku wschodniego, choć źródła wrogości były nieco inne. O ile na Zachodzie u podstaw niekorzystnego wizerunku islamu legły niewiedza i niższy stopień rozwoju cywilizacyjnego, które prowadziły do klasyfikowania tej religii jako wyznania pogańskiego, o tyle na obszarze Bizancjum, stojącym na nieporównywalnie wyższym poziomie rozwoju kulturowego, negatywny stosunek do świata muzułmańskiego naznaczony był koniecznością obrony państwa i wiary przed permanentnym naporem islamu. Chociaż bezpośrednie zagrożenie Zachodu minęło, chrześcijaństwo na Wschodzie wciąż musiało zachowywać postawę obronną. Świętą wojnę z muzułmanami niemal bezustannie prowadzili np. bizantyjscy wojownicy pogranicza, zwani *akritai*. Dlatego też wojna z islamem, toczona na Wschodzie, przez długi czas była wojną obronną.

Pierwszą oznaką konsolidacji sił chrześcijańskich w walce z islamem był proces rekonkwisty: wyzwalania Hiszpanii spod władzy Arabów. Chociaż ewolucja praktyki i myśli średniowiecznego chrystianizmu obrazuje jego odejście od ewangelicznego potępienia walki zbrojnej, to jednak pojęcie wojny świętej, a więc nie tylko sprawiedliwej, lecz traktowanej jako swoisty obowiązek religijny, wiąże się na Zachodzie dopiero z walkami zmierzającymi do oswobodzenia Hiszpanii z rąk muzułmanów. Warto podkreślić, że utrata Hiszpanii była procesem długotrwałym i szczególnie bolesnym dla wyznawców islamu. Do tej pory w świadomości przedstawicieli niektórych nurtów neosalafizmu pokutuje idea odzyskania dla islamu utraconej *al-Andalus*, jak określane były ziemie Hiszpanii.

Apel papieża Aleksandra II uważany jest za cezurę wyznaczającą narodziny idei wojny świętej. Po upadku kalifatu Omajjadów w 1031 r. jej fala objęła Toledo (1085), w 1236 r. zajęto Kordowę, a w 1240 Sewillę.[65] W końcu XIII w. chrześcijanie opanowali cały Półwysep, z wyjątkiem Granady, w początkach XII w. zaś wyzwolono południową Italię, Sycylię i Sardynię oraz pokonano muzułmańskich piratów siejących terror na wybrzeżach Francji i Włoch, odzyskując kontrolę nad zachodnią częścią basenu Morza Śródziemnego. Na tym tle, w 1095 r. na synodzie w Clermont, papież Urban II, nawiązując do próśb cesarstwa bizantyjskiego borykającego się z atakami muzułmańskimi, wezwał do przyjścia z odsieczą wschodnim chrześcijanom oraz do wyzwolenia Ziemi Świętej. Szeroki oddźwięk hasła świętej wojny w państwach europejskich świadczył o zaistnieniu poczucia wspólnoty opartej na ujętych *en bloc* wartościach religii i kultury tego obszaru.

[65] Więcej w: E. Levi-Provencal, *Cywilizacja arabska w Hiszpanii*, tłum. R. Stryjewski, Warszawa 2006.

Pisząc o szczególnym znaczeniu krucjat dla idei świętej wojny, należy pamiętać o złożonym kontekście eschatologicznych nadziei i wizji im towarzyszących. Wyprawa do Ziemi Świętej nie miała na celu nawracania niewiernych, lecz wyzwolenie Jerozolimy, będącej miastem Chrystusa i kolebką tej wiary. Dla wielu panowanie muzułmanów było bluźnierstwem i zniewagą wyrządzoną Chrystusowi i Kościołowi, dlatego prowadzona wojna zyskiwała rangę sprawiedliwej, stwarzającej możliwość odkupienia grzechów i osiągnięcia zbawienia. Zdobycie Jerozolimy stanowiłoby, wedle propagatorów idei wypraw krzyżowych, znak zapowiadający Paruzję, utożsamienie Państwa Bożego z państwem stworzonym przez człowieka, nastanie „Niebieskiej Jeruzalem".

John Louis Esposito zauważa, że krucjaty, inspirowane w istotny sposób ideami świętej wojny i pielgrzymowania zarazem, kształtowały tak ważny etos męczeństwa za wiarę: rycerz biorący udział w walce nawet gdy ginął, i tak wygrywał w głębokim duchowym wymiarze, albowiem okrywał się chwałą, zmazywał grzechy i uzyskiwał nagrodę zbawienia.[66] Krucjaty były masowym ruchem, zmierzającym do powrotu do własnych korzeni duchowych, urzeczywistnieniem tak interpretowanego przeznaczenia, którego źródłem była wiara. Pamiętając oczywiście również o politycznych, ekonomicznych czy demograficznych przyczynach wypraw krzyżowych, nie wolno zapominać o ich przesłankach religijnych, które w ruchu krucjatowym odegrały ogromną rolę, nadając trwającym przez około dwustu lat bojom pierwiastek *sacrum*.

Mityczne pragnienie odnowy świata, powrotu do utraconego raju i budowy sprawiedliwego, idealnego społeczeństwa, tak głęboko osadzone – jak już zauważyłem wcześniej – w świadomości człowieka, w średniowiecznym chrześcijaństwie wyraziło się w ruchach milenarystycznych. Przeświadczenie o bliskości końca świata, gdy antychryst (którego częstokroć utożsamiano z Mahometem i muzułmanami) i jego moce zmierzą się z siłami Dobra, kształtowało (za pośrednictwem duchowieństwa i rozmaitych kaznodziei) wyobraźnię tak możnych, jak i pospólstwa, sprzyjając szerzeniu się fanatyzmu religijnego oraz przeinaczaniu zasad wiary chrześcijańskiej, co znajdowało m.in. wyraz w dokonywanych „uświęconą przemocą" okrucieństwach.[67] Histeria religijna towarzyszyła krucjatom od samego początku i objęła wszystkie warstwy społecz-

[66] J. L. Esposito, *The Islamic Threat. Myth or Reality?*, London 1998, s. 41.

[67] Wyrazem tego były m.in.: dość spontanicznie zorganizowana w 1098 r. tzw. wyprawa ludowa pod przywództwem Piotra Eremity, przeprowadzająca pogromy Żydów, rozgromiona szybko przez Turków; mesjanistyczno-milenarystyczne kazania zakonnika Joachima z Fiore czy np. krucjata dziecięca w 1212 r., której idea, z uwagi na niepowodzenia wcześniejszych wypraw, wypływała z przekonania, że Grób Chrystusa powinien zostać wyzwolony rękoma nieskalanych dzieci.

ne. Traktując walkę zbrojną jako obowiązek religijny, wierzono, że zapewni ona zbawienie i przyniesie rozgrzeszenie.[68]

Co niezmiernie istotne, krucjatom częstokroć towarzyszyło, związane z ideą zasługi, pragnienie męczeńskiej śmierci w bitwie: poświęcających życie w walkach wynoszono na piedestał, zapewniając o czekającej ich nieprzemijającej nagrodzie w Królestwie Niebieskim, gdyż „(...) poświęcili siebie na ofiarę niczym żywa, święta i miła Bogu hostia (...)."[69] Zwłaszcza od czasu pontyfikatu Urbana II ugruntowała się opinia, że „Bóg może nakazać świeckim rozpoczęcie walki z poganami. Kościół w pewien sposób usankcjonował więc zabijanie."[70] Sama idea krucjat, której gorącym zwolennikiem był m.in. papież Innocenty III, świadczy wymownie o dalece posuniętej sakralizacji wojny, traktowanej jako chrześcijański obowiązek, usprawiedliwiający rozlew krwi i stosowanie siły. Wyprawy krzyżowe i okropności im towarzyszące stanowiły niewątpliwie jaskrawe zaprzeczenie nauk Chrystusa, choć ich orędownicy starali się uświęcić je mocą jego imienia. O tym, jak destruktywnie wpłynęły na całokształt stosunków chrześcijaństwa (zwłaszcza łacińskiego) z islamem, świadczy np. fakt, że nawet obecnie wielu muzułmańskich radykałów traktuje politykę państw Zachodu jako współczesną kontynuację wypraw krzyżowych, krucjatę mającą na celu unicestwienie i podporządkowanie sobie świata islamu, co nie tylko nie sprzyja dialogowi, ale rodzi nieufność i pogłębia konflikty.

Do czasów oświecenia w Europie można dostrzec ścisłe zespolenie religii z polityką. Konflikty religijne były mocno splecione z wymiarem politycznym i pociągały za sobą rozlew krwi i tysiące ofiar. Dość wspomnieć „długi wiek wojen religijnych" (1517–1658).[71] Ich tradycja w Europie jest bardzo długa; wiąże się z instytucjonalizacją religii, z afirmowaniem coraz bardziej radykalnych metod w celu wykorzenienia pogaństwa, następnie z wysiłkami na rzecz wypędzenia z katolickiej Hiszpanii społeczności muzułmańskiej i żydowskiej, krucjat przeciwko heretykom (np. albigensom) i wyznawcom islamu (wojny krzyżowe) czy wreszcie z krwawymi zmaganiami katolików i protestantów.[72]

---

[68] Historię krucjat doskonale przedstawia brytyjski historyk Steven Runciman. Zob. tegoż, *Dzieje wypraw krzyżowych*, tłum. J. Szwakopf, Warszawa 1999.

[69] P. Crépon, op. cit., s. 101.

[70] P. Partner, op. cit., s. 92.

[71] C. Corm, op. cit., s. 88.

[72] Zmaganiom tym towarzyszyło zazwyczaj przekonanie, że wróg jest naznaczony piętnem szatana i walka z nim stanowi święty obowiązek, co w efekcie oznaczało przekonanie o słuszności dążenia nie tylko do pokonania go, ale także do unicestwienia fizycznego, czemu nierzadko towarzyszyło wyrafinowane okrucieństwo. Anihilacja wypływała z poczucia zagrożenia tożsamości przez „obcego" i jego odmienny system wartości. Lęk i niezrozumienie rodziły nienawiść. XVI-wieczną Europę dotknęła „rozszalała przemoc religijna", co egzemplifikuje noc św. Bartłomieja we Francji czy masowe egzekucje i rzezie dokonywane zarówno przez katolików, jak i protestantów. Oprócz tego nie wolno

Eskalacja konfliktów zbrojnych, mająca miejsce w okresie wojen religijnych w XVI i XVII w., obrazuje coraz bardziej rozszerzający się, inkluzyjny charakter ogłaszania świętej wojny w warunkach militaryzacji religii: od XIII w. sakralizacja wojny dokonuje się na płaszczyźnie walki z herezją (np. albigensów, husytów), z niepokornymi władcami lub z poganami w Europie Wschodniej, stając się ważnym instrumentem prowadzonej przez Kościół polityki. Wraz z powstaniem i rozwojem reformacji i kontrofensywy katolicyzmu wojny prowadzone w imię Boga intensyfikują się. Choć często genezą zmagań zbrojnych był konflikt interesów politycznych i ekonomicznych, aspekt wiary, do którego odwoływali się je prowadzący, przesądzał w ich oczach o słuszności podejmowanej wojny i mobilizował w słusznej, „świętej" sprawie (wspomnieć można np. o hiszpańskiej wyprawie katolickiej armady przeciwko protestanckiej Anglii w 1588 r.). Krwawe walki protestantów z katolikami, w których każda ze stron prowadziła własną krucjatę przeciwko odstępcom od prawdziwej – w swoim rozumieniu – wiary, obrazują, jak łatwo religia stać się może pożywką dla fanatyzmu, nienawiści i nietolerancji, z jednej strony, lub instrumentem realizacji partykularnych interesów – z drugiej.

Wyprawy krzyżowe opierały się w dużej mierze na idei jedności chrześcijańskiego świata, istnienia jednolitego *pax christiana, partes fidelium,* toczącej uświęcone zmagania z *partes infidelium,* terytorium niewiernych. Rozłam, do którego przyczyniła się reformacja, doprowadził do często bratobójczych walk między chrześcijanami, lecz także (co istotne z perspektywy stosunków świata islamu z Zachodem) nie zakłócił działań zmierzających do wspólnych walk z muzułmanami, które stały się elementem dziedzictwa zarówno katolików, jak i protestantów. W Europie dostrzegano potrzebę zjednoczenia wysiłków militarnych i politycznych (w czym często jako mediatorzy brali udział papieże, ogłaszający krucjaty przeciw Turkom) na rzecz stworzenia wspólnej inicjatywy w sytuacji poważnego zagrożenia ze strony Imperium Osmańskiego, choć partykularne interesy poszczególnych państw utrudniały trwałą współpracę polityczną.[73] Europa Południowo-Wschodnia, Azja Mniejsza

zapominać o sądach inkwizycyjnych, siejących do XVIII w. terror wobec osób uznanych za heretyków, czego początki można odnaleźć w 1179 r. w czasie Soboru Laterańskiego III, który dał „namaszczonym przez Boga władzom" prawo zwalczania herezji przy użyciu siły. Więcej na ten temat w: G. Corm, op. cit., s. 83–111.

[73] Wielu protestantów (m.in. Luter) początkowo zdecydowanie sprzeciwiało się idei krucjat, uważając je za postępowanie niegodne teologicznie i moralnie chrześcijanina, zwłaszcza biorąc pod uwagę fakt, że w głównej mierze ich propagatorem było papiestwo. W miarę narastania zagrożenia tureckiego Luter znacznie złagodził stanowisko w tej kwestii, konsekwentnie jednak krytykując inicjatywy podejmowane prze Stolicę Apostolską. Warto podkreślić zarazem, że obawa przed najazdem muzułmańskim była tak silna, iż często z radością witały sukcesy w walkach z wyznawcami islamu nawet odrębne odłamy chrześcijaństwa (np. protestanci), P. Partner, op. cit., s.191.

i Afryka Północna stały się terenem ekspansji Turków osmańskich w pierwszej połowie XVI w. W 1453 r. zdobyli oni Konstantynopol, w 1517 opanowali Syrię i Egipt, a po podbiciu Iraku w 1534 r. niemal cały świat arabski znalazł się pod osmańskim (sunnickim) panowaniem. W 1541 r. Sulejman II Wspaniały pokonał flotę hiszpańską u wybrzeży Algierii, wcześniej zaś, w 1521, zdobył Belgrad. Klęska Węgrów pod Mohaczem w 1526 r. oznaczała kres niezawisłości ich kraju i zagrożenie Austrii. Sukcesy te zmusiły państwa europejskie do skoordynowania wysiłków obronnych. W 1517 r. z inicjatywy papieża Piusa V powołano świętą ligę przeciw Turkom, która zaczęła odnosić sukcesy militarne (np. zwycięstwo nad flotą muzułmańską pod Lepanto w tym samym roku). Próba wznowienia przez Turków podbojów w drugiej połowie XVII w. (najazdy na Kretę, Polskę i Węgry) zakończyła się klęską i była ostatnim okresem bezpośredniego zagrożenia militarnego cywilizacji chrześcijańskiej ze strony świata islamu. Zwycięstwo Jana III Sobieskiego nad oblegającą Wiedeń armią turecką w 1683 r. zapoczątkowało serię klęsk muzułmanów i stopniową, trwającą aż do 1918 utratę zdobytych terytoriów.

Charakterystyczną cechą cywilizacji zachodniej był trwający od okresu oświecenia proces sekularyzacji polityki. Partner zauważa, że „do końca XVIII w. na świecie pozostało tylko niewiele ognisk chrześcijańskiej świętej wojny (...). Wojny prowadzone przez państwa europejskie przeciw państwom muzułmańskim stawały się w coraz większym stopniu wojnami krajów bardziej cywilizowanych przeciw mniej cywilizowanym społeczeństwom."[74] Ekspansja Zachodu, przekształcająca się z czasem w kolonializm, podyktowana była czynnikami politycznymi i ekonomicznymi, religia zaś zaczęła wywierać coraz mniejszy wpływ zarówno na sprawowanie władzy, jak i na charakter konfliktów. Ukształtowana m.in. pod wpływem myśli filozofów takich jak Hobbes, Kant, Rousseau, Locke, Voltaire rywalizacja między religijnymi i politycznymi formami porządku społecznego, rozdział między sferą *sacrum* (i stopniowa jej marginalizacja) a racjonalną, laicką, koncepcją sprawowania władzy i stosunków międzyludzkich, której wyrazem stała się, leżąca u podstaw systemowych nowożytnego zachodniego państwa, koncepcja umowy społecznej – wszystko to stworzyło nowy paradygmat relacji państwo–obywatel. Wprowadzony został na miejsce wspólnot społecznych, spajanych przez religię, czynnik lojalności wobec narodu i prymatu interesów materialnych, „doczesnych" nad dążeniem do podejmowania zadań duchowych, teologicznie przybliżających do Transcendencji. Wyrosły stąd model legitymizacji prawa odszedł również od religijnego obrazu świata, gdyż musiało ono „(...) być

[74] Ibidem.

ugruntowane w przesłankach, które stanowią rację dla każdego, niezależnie od jego przekonań religijnych. (...) Polityka zaś sprowadzała się do racjonalnej korzyści własnej, która funduje legitymację świeckiego prawa i wyznacza jego granice."[75] Koncepcje te wpłynęły zasadniczo na współczesne, charakterystyczne zwłaszcza dla Zachodu, zasady porządku społecznego i relacje państwo–Kościół w duchu rozdziału sfery religii od sfery polityki.

Przechodząc długą ewolucję postaw związanych ze stosunkiem do wojny, chrześcijaństwo doświadczyło wielu ich odcieni: od ewangelicznego, wypływającego bezpośrednio z nauk Chrystusa, potępienia stosowania przemocy i zanegowania zasadności prowadzenia wojen, przez wielowiekową ich sakralizację jako świętego obowiązku wiernych, związanego z uniwersalistycznym pojmowaniem religii, usprawiedliwiającym odwoływanie się do siły jako środka perswazji lub instrumentu realizacji nakazów wiary, aż do zdecydowanego odrzucenia wojny i przemocy jako sposobu rozwiązywania konfliktów międzynarodowych, ideologicznych itp. Tę ostatnią postawę reprezentuje współczesne chrześcijaństwo, czego wyrazicielem stał się papież Jan XXIII i Sobór Watykański II, a co najdobitniej i najpiękniej wyrażał pontyfikat Jana Pawła II. Wobec szeregu XX-wiecznych i obecnych zagrożeń oraz wyniszczających konfliktów zbrojnych nieprzerwanie papież ten głosił potrzebę wolności, pokoju jako daru Boga, który jest Miłością, przestrzegania praw człowieka w duchu prawd wiary i moralności, z jednoczesnym poszanowaniem, co jest znamienne i istotne, odmienności innych religii.

Jan Paweł II kierował tym samym program wychowania do pokoju nie tylko do przywódców państw i narodów, ale do sumienia każdego człowieka. Dlatego postulat zachowania pokoju należy do współczesnej misji ewangelizacyjnej Kościoła, przejawiającej się w codziennej działalności duszpasterskiej, społecznej i dyplomatycznej, obejmującej zakresem oddziaływań nawet te rejony, w których chrześcijaństwo jest wyznaniem mniejszościowym. Cały pontyfikat Jana Pawła II przenikała troska o pokój i godność każdej jednostki oraz apel o wyrzeczenie się przemocy, poniechanie nienawiści i odnowę wewnętrzną człowieka w duchu miłości, co nawiązywało do wezwania papieża Pawła VI do „rozbrojenia dusz". Towarzyszyły temu posłannictwu ekumenizm i wysiłki na rzecz dialogu między religiami i kulturami. Nauczanie Jana Pawła II wyraża przesłanie, iż pokój jest darem Boga dla człowieka: „W pierwszej encyklice *Redemptor hominis* pokój jest ujmowany jako dzieło sprawiedliwości i sprowadza się w ostateczności do poszanowania nienaruszalnych praw człowieka. Jan Paweł II uważa, że bez powszechnego poszanowania wolności człowiek

[75] R. Scruton, op. cit., s. 18.

nie utrzyma pokoju. Z tego przeświadczenia wyrasta twierdzenie o konieczności oparcia stosunków między narodami na wzajemnym zaufaniu."[76]

Dlatego też konieczność „socjalizacji do pokoju" jest zadaniem nie tylko rządów, ale i programem adresowanym do każdego. Warto zauważyć, że Jan Paweł II wielokrotnie piętnował terrorystyczną przemoc, odwołującą się do przesłanek zakotwiczonych w wierze, wskazując, że religia przecież w swej istocie jest jak najdalsza od uprawomocniania nienawiści i rozlewu krwi.[77]

Podobne stanowisko prezentuje papież Benedykt XVI, co znalazło wyraz m.in. 27 października 2011 r. w Asyżu, przy okazji 25. rocznicy Światowego Dnia Modlitwy o Pokój, na który Jan Paweł II zaprosił niegdyś przywódców największych religii. Benedykt XVI z ubolewaniem przyznał, że na przestrzeni stuleci dopuszczano się aktów przemocy także w imię chrześcijaństwa oraz podkreślił, jak niepokojące jest wykorzystywanie religii przez terroryzm: „Wiemy, że terroryzm często jest motywowany religijnie i że właśnie religijny charakter ataków służy jako usprawiedliwienie bezlitosnego okrucieństwa, które wierzy, że może pomijać przepisy prawa na mocy «dobra», do którego dąży. W sposób bardziej finezyjny, ale wciąż brutalny religia jawi się jako przyczyna przemocy również tam, gdzie dokonują jej obrońcy jakiejś religii przeciw innym. Przedstawiciele religii, którzy przybyli w 1986 r. do Asyżu, zamierzali powiedzieć – a my z mocą i wielką stanowczością to powtarzamy – że to nie jest prawdziwa natura religii. Jest to jej wypaczenie i przyczynia się do jej destrukcji."[78]

---

[76] A. Zwoliński, op. cit., s. 234

[77] Afirmacja przemocy i zanegowanie tym samym przesłania płynącego z Ewangelii w łonie chrześcijaństwa nie stanowi li tylko dziedzictwa przeszłości okresu mroków średniowiecza, krucjat i wojen religijnych, lecz także znajduje swoją kontynuację w postaci rozwoju fundamentalizmów, szczególnie w łonie protestantyzmu północnoamerykańskiego. Georges Corm wskazuje, że „zwrot ku religii w świecie zachodnim przejawiający się odwołaniami do wartości judeochrześcijańskich, czy też różnego typu fundamentalizmami w łonie amerykańskiego Kościoła protestanckiego, świadczy nie tyle o rzeczywistym powrocie ku religii, ile raczej o wykorzystaniu jej jako środka prowadzącego do celu. Takie uciekanie się do religii wynika z konieczności uprawomocnienia poczynań, które w świetle klasycznych kryteriów wypracowanych przez nowoczesny humanizm, kształtujący się od czasów oświecenia i rewolucji francuskiej, trzeba by było uznać za całkowicie bezprawne." Zob. G. Corm, op. cit., s. 37. Takie inicjatywy jak północnoamerykańskie nurty New Born Christians, Christian Identity, Jesus Camps czy ruch rekonstrukcjonistów w swej doktrynie negują istnienie państwa laickiego, neutralnego światopoglądowo, i sytuują same siebie w centrum kosmicznej wojny dobra ze złem. W istocie można w nich odnaleźć wiele zbieżnych punktów z islamizmem: odrzucenie laickości państwa, ideę „odzyskania dla Boga" instytucji państwa i prawa, usprawiedliwienie przemocy, apokaliptyczną wizję konfliktu, ideę męczeństwa, napiętnowanie swobody obyczajowej itp. Warto przytoczyć np. poglądy Randalla Terry'ego, jednego z przedstawicieli ugrupowania określającego się jako chrześcijański ruch antyaborcyjny w USA. Przygotowany przez niego manifest wskazywał, że „Stany Zjednoczone powinny być prawdziwie chrześcijańskim narodem, występującym przeciwko złu, tzn. świeckiemu państwu, aborcji, homoseksualizmowi, swobodzie i dewiacjom seksualnym, uzurpowaniem sobie przez państwo uprawnień rodzicielskich i wolności przyznanych przez Boga." Za: M. Juergensmeyer, *Terrorismo religioso...*, op. cit., s. 30. Por. M. Ruthven, *Fundamentalism. The Search...*, op. cit.

[78] Zob. *Papież o zbrodniach w imię wiary*, „Gazeta Wyborcza", 28 października 2011.

5. Sakralizacja wojny w islamie

Szczególne związki powstałego w VII w. za sprawą proroctwa Mahometa (Muhammada) islamu z zagadnieniem sakralizacji wojny są fenomenem wpływającym na rozwój tej religii i wzajemne interakcje jej wyznawców oraz stosunki z innymi społecznościami. Problem fundamentalizmu muzułmańskiego i współczesne zagrożenia związane z terroryzmem religijnym sprawiły, że termin „islamski dżihad" – rozumiany jako święta wojna - stał się wszechobecny w środkach masowego przekazu i społecznej świadomości, będąc pojmowany jako immanentna cecha samego islamu; wezwanie do bezkompromisowej walki z niewiernymi (zwłaszcza z Żydami i mieszkańcami Zachodu), uświęconej nakazem Boskim, gdy tymczasem jest to aberracja. Istota tego zagadnienia jest jednak o wiele bardziej złożona i wymaga uwzględnienia szerokich jego aspektów teologiczno-historycznych, socjologicznych, politycznych i kulturowych.

Jak zauważa Hassan Ali Jamsheer, „(...) dżihad jest jedną z ważniejszych kategorii myśli politycznej islamu, według niektórych interpretatorów tej religii głównym filarem tej wiary."[79] Dosłowne znaczenie tego słowa oznacza: „wysiłek", „zmaganie się", „podejmowanie starań". Rozpatrzenie szerokiego kontekstu znaczeniowego pojęcia „dżihad" jest niezmiernie ważne do przybliżenia jego złożoności. Wyjaśnienie odwołujące się jedynie do nakazu walki zbrojnej z wrogiem jest daleko idącym uproszczeniem, gdyż pomija dwie nader istotne interpretacje: zmaganie ze złym duchem, nieczystymi siłami oraz walkę z własną słabością, wewnętrznymi pokusami i niedoskonałościami. Marek M. Dziekan zwraca uwagę na niejednolitość interpretacyjną pojęcia dżihadu, które bywa wielokrotnie nadużywane. Podkreśla, że

> Koncepcja dżihadu pojawia się już w Koranie, gdzie odnosiła się przede wszystkim do ówczesnych warunków społecznych i politycznych na Półwyspie Arabskim. Wtedy dżihad oznaczał wszelkie starania, mające na celu szerzenie nowej religii, wśród nich była także walka zbrojna, określana tam terminem *kital*, co mniej więcej odpowiada europejskiej koncepcji «świętej wojny». Muhammad w VII w. walczył z plemionami, głównie arabskimi, oraz innymi ludami, które nie przyjęły islamu lub zwalczały nową religię. (…) Walka była przez muzułmanów przyjmowana z oporami, stąd podkreśla się obronny charakter kitalu. Po śmierci Proroka właściwie wszystkie plemiona Półwyspu Arabskiego zostały nawrócone, nie miała zatem sensu walka z wro-

[79] H. A. Jamsheer, *Święta wojna w islamie („Dżihad")*, „Biuletyn Centrum Badań nad Pokojem Uniwersytetu Łódzkiego" 1994, zeszyt 1.

> gami miejscowymi – wtedy przekształceniu uległa także koncepcja dżihadu, który został zwrócony przeciwko światu zewnętrznemu i zaczął oznaczać zdobywanie nowych terytoriów, powiększanie «domeny islamu» (*dar-al-islam*) kosztem «domeny wojny» (*dar-al-harb*), co nie zawsze miało związek z nawracaniem na nową wiarę.[80]

Nacisk znaczeniowy na aspekt realnych zmagań militarnych związany jest z początkami islamu. Wycisnęło na nim piętno to, że wiara muzułmańska narodziła się w atmosferze wojny i za jej sprawą rozpoczęła ekspansję – początkowo wśród plemion arabskich, później poza granicami Półwyspu, tak że stała się religią o zasięgu światowym (czym różni się od chrześcijaństwa, które w pierwszych czterech wiekach rozpowszechniało się drogą pokojową, zdecydowanie odrzucając przemoc), później zaś islam doświadczył szeregu zagrożeń, czy to w postaci krucjat, kolonializmu czy dalszych prób oddziaływań kulturowych i politycznych świata Zachodu, przeciw czemu występują ruchy fundamentalistyczne.

Z czasem zasadniczym celem dżihadu stało się umacnianie i rozpowszechnianie islamu, ochrona wiernych i zwalczanie pogaństwa oraz braku wiary, zaś ostatecznym i najdoskonalszym zamysłem mu przyświecającym jest dążenie do całkowitej supremacji islamu.[81] Pojęcie to zostało wprowadzone przez Proroka Mahometa jako praktyczny środek służący propagowaniu wiary, zagrzewający wyznawców do poświęceń i obrony nowego wyznania. Eksponowane były tu cele walki z niewiernymi, pozbawianie ich mienia, niszczenie miejsc i przedmiotów kultu, choć raczej miała być to wojna dobra ze złem, którą muzułmanin powinien prowadzić we własnym sumieniu. Pomimo że za życia Mahometa dżihad był koncepcją odznaczającą się w dużym stopniu ogólnikowością (w pierwszym okresie jego nauczania w ogóle brak wzmianek na temat zbrojnej świętej wojny), rozumianą głównie w kategoriach działalności na rzecz islamu, i chociaż dopiero po jego śmierci nastąpiła jej rozbudowa (głównie w rezultacie gwałtownego rozwoju imperium muzułmańskiego), to zauważyć należy, że już w VII w. islam nabrał wiele cech religii sakralizującej wojnę. Odwołanie się do aspektu wiary legitymizowało władzę Mahometa i uzasadniało słuszność uczestnictwa w przedsięwzięciach militarnych.[82]

---

[80] M. M. Dziekan, *Cywilizacja islamu w Azji i Afryce*, Warszawa 2007, s. 90–91.

[81] E. Szymański, *Doktryna wojny i pokoju w islamie*, „Euhemer – Przegląd Religioznawczy", 1988, nr 2.

[82] J. L. Esposito zauważa, że islam był czynnikiem spajającym plemiona arabskie, nadającym im tożsamość, definiowaną wspólnie wyznawaną religią i prawami, dżihad zaś uzasadniał ich ekspansję. Pojmowanie go w kategoriach indywidualnego i zbiorowego wysiłku na ścieżce wiodącej ku Bogu stanowiło centralną ideę mobilizującą współwyznawców i określającą ich samoświadomość jako poddanych woli Stwórcy i działających w ramach Jego planu. Zob. J. L. Esposito, op. cit., s. 32.

Pierwsza poważniejsza bitwa, zakończona zwycięstwem muzułmanów, stoczona w 624 r. pod Badr, zinterpretowana została jako sukces odniesiony dzięki poparciu i woli Boga. Religia stała się wkrótce spoiwem jednoczącym plemiona arabskie oraz inne ludy, ściśle związanym ze sferą polityczną. W nauce Mahometa pojawiają się sygnały, że udział w wojnie, pomimo całego zła, jakie niosą z sobą przemoc i zadawanie śmierci, może się stać religijnym obowiązkiem wiernego, wtedy gdy należy bronić się przed prześladowaniem oraz umacniać wiarę. Oczywiście samo zabójstwo i stosowanie przemocy są czynami złymi, bezbożnymi i godnymi potępienia (tak np. sura II, 216, mówi: „Przepisana jest wam walka, chociaż jest wam nienawistna"[83]), chyba że usprawiedliwia je dżihad; niewiara jest, wedle *Koranu*, znacznie bardziej zgubna od wojny, gdyż zamyka człowiekowi drogę do Boga, czyni go głuchym na Jego nakazy i uniemożliwia przeżywanie *sacrum*.

Jak obrazuje wszakże praktyka późniejszych wydarzeń, często względy polityczne lub ekonomiczne przesądzały o przesłankach prowadzonych wojen. Prorok podkreślał, że Bóg wyniósł islam ponad wszystkie religie. Plan działania Mahometa był programem walki i podbojów, choć odnosiło się to raczej do religijnej, a nie świeckiej sfery życia. Od samych początków muzułmanie dążyli do rozszerzenia wiary na cały świat z wykorzystaniem oręża i chociaż przekonywanie do dobrowolnego nawrócenia stanowiło istotę tego przesłania, to polityka i wojna były równie ważnym warunkiem zwycięstwa islamu. Stanowiąc ideologię o znaczeniu *stricte* religijnym, dżihad określał religijny paradygmat wielu działań i determinował w istotny sposób charakter prowadzonych wojen, stając się obowiązkiem ciążącym na wspólnocie muzułmańskiej.

Uniwersalizm islamu, wyrażający się m.in. w dążeniu do wprowadzenia własnego porządku (*pax islamica*)[84] związany jest, wedle nauk Mahometa, z objawieniem Bożym, implikującym doniosłość tej wiary i nakazującym jej głoszenie. Krzysztof Kościelniak zwraca uwagę, że „wraz z uznaniem przemocy za uprawniony środek do szerzenia posłannictwa Mahometa islam zaczął rozwijać teologię wojny. Jednak doktryna koraniczna na temat dżihadu i pokoju zawiera wypowiedzi różnorodne i niejednokrotnie sprzeczne (...). W Koranie dżihad pojawia się w kontekście innych pojęć, przede wszystkim z terminem qital, oznaczającym walkę zbrojną."[85] Tak naprawdę więc, jak wspomniano, świętą wojnę *sensu stricte* oznacza w islamie termin *kital*, nie zaś dżihad. Warto dodać, że w *Koranie* sporo jest fragmentów, wzywających do wojny mającej

[83] Wszystkie cytaty z *Koranu* pochodzą z: *Koran*, tłum. i komentarze J. Bielawski, Warszawa 1986.

[84] H. A. Jamsheer, op. cit.

[85] K. Kościelniak, *Dżihad. Święta wojna w islamie*, Kraków 2002, s. 22–23.

na celu obronę i umacnianie islamu (co z kolei stało się zarzewiem konfliktu z chrześcijańską Europą), np.:

> A kiedy miną święte miesiące, wtedy zabijajcie bałwochwalców, tam gdzie ich znajdziecie; chwytajcie ich, oblegajcie i przygotowujcie dla nich wszelkie zasadzki! Ale jeśli oni się nawrócą i będą odprawiać modlitwę, i dawać jałmużnę, to dajcie im wolną drogę. Zaprawdę Bóg jest przebaczający, litościwy!" (IX, 5); „To nie wy ich zabijaliście, lecz Bóg ich zabijał" (VIII, 17); „O Proroku! Walcz przeciwko niewiernym i przeciwko obłudnikom i bądź dla nich surowy!" (IX, 73); „Zaprawdę, Bóg miłuje tych, którzy walczą na jego drodze w zwartych szeregach" (...) (LXVI, 9); „Kiedy więc spotkacie tych, którzy nie wierzą, to uderzcie ich mieczem po szyi, a kiedy ich rozbijecie, to mocno zaciśnijcie na nich pęta" (XLVII, 4); „Gdziekolwiek oni będą walczyć przeciw wam, zabijajcie ich (II, 191).

Będąc wezwaniem do walki w imię Boga, wersety te stanowiły koraniczne podstawy prowadzenia wojny; usprawiedliwiały, a nawet afirmowały zadanie walki zbrojnej z politeizmem, niewiernymi i wszelkimi zagrożeniami, które to postępowanie było legitymizowane nakazami wiary. Należy wszakże zaakcentować rolę uwarunkowań politycznych i społecznych czasu, kiedy islam powstawał, i zdać sobie sprawę ze złożoności kontekstu atmosfery zmagań militarnych, w jakiej dojrzewał, co, jak już zauważyłem, wpłynęło na jego kształt. Nie bez znaczenia pozostaje też fakt, że wiele nakazów dotyczących walki w imię Boga miało w istocie charakter kategorii zaleceń moralnych jako konieczności prowadzenia zmagania ze złem. Dlatego nieodzowne jest stwierdzenie, że wyznanie to nie jest religią wojny w takim sensie, w jakim interpretuje jej nakazy współczesny fundamentalizm muzułmański i wyrastający z jego idei terroryzm, o czym traktują dalsze rozdziały. Wiele fragmentów *Koranu* nadaje nieco odmienny kontekst wersetom mówiącym o wojnie, głosząc przesłanie pokoju. I tak np. sura II, 208 nawołuje: „O wy, którzy wierzycie! Chodźcie w pokoju wszyscy." W tej samej surze, nieco wcześniej (190–101), przeczytać możemy: „Zwalczajcie na drodze Boga tych, którzy Was zwalczają, lecz nie bądźcie najeźdźcami. Zaprawdę Bóg nie miłuje najeźdźców!", co sugeruje, że późniejsze ekspansja i podboje dokonywane przez armie muzułmańskie były sprzeczne z nakazami *Koranu*.

Podobnych rozbieżności jest więcej, np. święta księga muzułmanów grozi wiecznym potępieniem tym, którzy dokonują rozlewu krwi współwyznawców, a przecież na przestrzeni dziejów nie brak jest przykładów krwawych zmagań pomiędzy samymi wyznawcami islamu, czy to związanych z podziałami w obrębie tego wyznania (szczególnie sunnitów z szyitami) lub też w atakach ter-

rorystycznych, dokonywanych przez islamistów, których ofiarami padają tak często i masowo bracia w wierze. Rozwój doktryny islamskiej świętej wojny nastąpił m.in. pod wpływem tychże nauk i ważnego ich dopełnienia: spuścizną teologiczno-historyczną *hadisów,* tradycją (sunną) i myślami takich uczonych, jak np. Malik Ibn Anas, ibn al-Hasan asz-Szajbani, Ibn Tahir as-Sulami, Ibn Ruszd (Averroes)[86], a także na skutek oddziaływania zmieniających się kontekstów społecznych i politycznych (rozkwitu imperiów muzułmańskich i ich późniejszej defensywy). Wraz z coraz dalej sięgającymi podbojami „zasadniczym celem (...) dżihadu było utrzymanie i obrona terytorium islamu (zwanego dar *al-islam*) kosztem ograniczenia świata niemuzułmańskiego określanego mianem *dar-harb*."[87] Dość szybko zaznaczyła się dywersyfikacja tego terminu na „mały dżihad" (rozumiany jako walka z niewiernymi) i „wielki dżihad", oznaczający działalność duchową, tłumienie w sobie złych skłonności, namiętności i pokus, walkę z nałogami, a nawet wnikliwe studiowanie przepisów prawnych.

Edward Szymański zwraca uwagę na inną klasyfikację tego pojęcia: „«dżihad serca», czyli walka przeciwko złym skłonnościom własnym i najbliższych osób, «dżihad mowy», a więc przestrzeganie dobrych zasad i zwalczanie rzeczy zakazanych i złych (...), «dżihad ręki», oznaczający, iż przedstawiciele władzy mogą przeciwdziałać popełnieniu złych i obrzydliwych czynów, i wreszcie «dżihad miecza», to jest walka z niewiernymi w imię religii."[88] Pozwala to domniemywać, że prowadzenie duchowej świętej wojny wewnątrz „własnego ja" stanowi prawdziwe wyzwanie dla człowieka wierzącego i przez to staje się zadaniem o wiele donioślejszym niż dosłowna walka zbrojna, o czym zdają się nie pamiętać współcześni fundamentaliści. Internalizacja dżihadu oznacza przekształcenie walki z niewiernym w święte zmagania z „błądzącym ego", które odciąga człowieka od Boga. Wiele wersetów *Koranu*, jak wspomniano, ukrywa sens głębszy, do którego odwołują się często mistycy.[89] Szereg nurtów religijnych stara się dotrzeć do głębi istoty *sacrum*, osiągnąć wyższy stopień wtajemniczenia na drodze do poznania prawdy. Jako przykład mogą posłużyć chrześcijańska gnoza i mistycyzm, żydowska Kabała czy właśnie islamski sufizm. Nurty te odchodziły od dosłownej interpretacji świętych tekstów na rzecz poznania ich głę-

[86] Czasami podania te są zniekształcone wielowiekowym ich przekazem i upływem czasu, tak że zachodzi między niektórymi z nich sprzeczność oraz rodzi się niebezpieczeństwo mylnej i wybiórczej interpretacji, czego obrazem jest ideologia wielu organizacji radykalnych oraz dysputy myślicieli.

[87] J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 1997, t. 2, s. 255.

[88] E. Szymański, op. cit.

[89] Zwłaszcza reprezentanci sufizmu. Przytoczyć tu można słowa mistyka i założyciela zakonu tańczących derwiszów Dżalala ad-Dina ar-Rumiego: „Czyż także prorocy i święci nie podejmują wysiłku (dżihad)? Pierwszym wysiłkiem, jaki uczynili, było zabicie ich pożądliwej duszy i wyrzeczenie się pożądań oraz lubieżności, to jest właśnie większa wojna." Za: P. Crépon, op. cit., s. 107.

bokiego, ukrytego wydźwięku, pełnego symboli i metaforyki. Ta ezoteryczna wykładnia dotyka w swej istocie problemu wewnętrznej przemiany człowieka, jego duchowego spełnienia, które przybierają w islamie „postać doktryny o zanikaniu jednostki w boskości (...). Takie zespolenie z Jedynym wymaga czystości duszy, i właśnie ta czystość duszy staje się dżihadem ezoterycznym, dżihadem dusz, «wielką świętą wojną». (...) Przeto [koraniczne] słowa: «Zwalczajcie ich, aż nie będzie już buntu i religia w całości należeć będzie do Boga», dla sufiego oznaczają, że należy całkowicie zwalczyć swoje namiętności, które nie są skierowane ku Bogu, aby wiara naszej duszy całkowicie się w Nim zatopiła."[90] Tak więc absurdem i nadużyciem jest twierdzenie, że islam to religia nienawiści do innowierców, sankcjonująca terroryzm, a Koran otwarcie wzywa do przemocy.

Muzułmańska święta wojna oraz będące jej konsekwencją podboje oznaczały rozprzestrzenianie się islamu na coraz rozleglejsze tereny. Jakkolwiek zdarzały się okresy okrutnych prześladowań religijnych, to jednak zasługuje na podkreślenie fakt, iż Arabowie stali się społeczeństwem względnie tolerancyjnym wobec żydów i chrześcijan jako „ludów Księgi", co wiązało się m.in. z wyższością kulturową świata muzułmańskiego w porównaniu ze średniowiecznym Zachodem. W państwie muzułmańskim istniała pewna dyskryminacja podatkowa i społeczna obywateli tych wyznań, niemniej w zasadzie respektowana była religijna, ekonomiczna i intelektualna wolność w granicach nie naruszających dominującej pozycji islamu. Chociaż oczywiście celowi powiększania imperium towarzyszyły idee szerzenia islamu w ramach świętej wojny z niewiernymi, to jednak – jak stwierdza Bertrand Lewis

> Średniowieczny islam w odróżnieniu od ludzi współczesnego mu Zachodu rzadko odczuwał potrzebę narzucania swojej wiary siłą wszystkim tym, którzy podlegali jego władzy. Podobnie jak mieszkańcy Zachodu, był pewien, że w odpowiednim czasie ci, którzy wyznawali inną religię, spłoną w piekle. Nie widział jednak celu w uprzedzaniu Boskiego sądu nad światem. (...) Muzułmańska historyczna perspektywa wobec proroctwa, wedle którego posłannictwo Mahometa było ostatnim członem w łańcuchu objawień obejmujących judaizm i chrześcijaństwo, umożliwiła muzułmanom traktowanie chrześcijan i żydów jako reprezentantów czegoś, co oni posiedli w najdoskonalszej formie.[91]

W odróżnieniu od chrześcijaństwa, które przez pierwsze wieki było religią ludzi prześladowanych, zanim zostało wyniesione do rangi religii panującej, islam już za życia Mahometa stał się fundamentem rozwijającej się zwycięskiej

[90] Ibidem, s. 125–126.
[91] B. Lewis, *Arabowie w historii*, tłum. J. Danecki, Warszawa 1995, s. 165–166.

społeczności. Wielkie podboje wywołały w umysłach wiernych przekonanie o Bożej łasce, która ujawniła się dzięki zdobytej władzy i sukcesom danym od Stwórcy ludowi żyjącemu zgodnie z objawionym przez niego prawem – szariatem. Pamiętać należy o małym na tle chrześcijaństwa, a szczególnie katolicyzmu, zinstytucjonalizowaniu islamu i o tym, że bardzo szybko po śmierci Mahometa rozpoczęła się walka o schedę po Proroku, czemu towarzyszyło uwikłanie religii w politykę w sensie rywalizacji o zwierzchnictwo nad światem muzułmańskim. Rozłamy i krystalizujące się nowe nurty interpretowały *Koran* różnie i nierzadko w krwawy sposób rozwiązywały swe spory.

Wraz z rozwojem doktryny świętej wojny wykrystalizowała się także koncepcja męczeńskiej śmierci za wiarę; wierzono, że wojownika, który zginął na polu walki dżihadu, czeka odpuszczenie win, nagroda w raju i wieczna szczęśliwość. Dotyczyło to zwłaszcza walczących na krańcach imperium, tzw. wojowników pogranicza, zwanych *ghazis* (ich odpowiednikami byli bizantyjscy *akritai).* Co charakterystyczne, wierzono także, że status męczennika można uzyskać również w sferze moralnej, decydując się na pełne wyrzeczeń, ascetyczne życie, upływające na modlitwie i studiowaniu ksiąg, które miało w ten sposób zbliżać do Boga, co wiąże się z interpretacją dżihadu w kategoriach zmagań duchowych.

Idea i praktyka krucjat chrześcijańskich nie spotkały się z powszechną muzułmańską odpowiedzią w formie proklamowania świętej wojny aż do połowy XII w., kiedy to do jej terminologii zaczęli odwoływać się, odnosząc znaczne sukcesy, turecki wódz Imad ad-Din Zengi oraz jego syn Nur al-Din. Jednak to dopiero Saladyn (Salah ad-Din) był władcą, który ożywił i szeroko spożytkował ideę świętej wojny jako skutecznego środka w walce z krzyżowcami. Rozbudzanie zapału religijnego w zmaganiach, propagowanie dżihadu jako obowiązku muzułmanina i gloryfikacja męczeńskiej śmierci były czynnikami znacznie przyczyniającymi się do zwycięstw Saladyna. Wpłynęły one także – obok czynników ekonomiczno-politycznych – na sukcesy późniejszej ekspansji Turków osmańskich. Idea świętej wojny odegrała ogromną rolę także w muzułmańskiej ekspansji w Afryce, na terytorium Maghrebu, i na terenach subsaharyjskich w XVI i XVII w., stając się jednym z głównych instrumentów islamizacji tych regionów.

Odrębnym rozdziałem islamskiej sakralizacji wojny jest okres XIX- i XX-wiecznych walk wyzwoleńczych spod niewoli kolonializmu europejskiego, toczonych na terenie Afryki, jak też Bliskiego Wschodu. Łączyło się to z integrystycznymi ideami wielu myślicieli muzułmańskich oraz powstawaniem ugrupowań radykalnych o charakterze fundamentalistycznym, sto-

sujących nierzadko terror jako narzędzie walki i zmierzających do wyrwania społeczności muzułmańskich spod zależności kolonialnej, a także ustanowienia teokratycznych form rządów, opartych na szariacie. Zagadnienia te są doniosłe z perspektywy omawiania problematyki związanej z fundamentalistycznymi podstawami terroryzmu religijnego oraz znaczeniem religii w tej kwestii.

Dżihad, jakkolwiek interpretowany z naciskiem na rozmaite jego aspekty, traktowany był przez wielu myślicieli jako obowiązek muzułmanów i odegrał istotną rolę w ich stosunkach ze światem zewnętrznym. Misyjny charakter tego systemu religijnego i jego uniwersalizm polityczno-wyznaniowy implikowały uciekanie się zarówno do środków pokojowych, jak i przemocy w realizacji określonych zamierzeń. Zwraca uwagę fakt wieloznacznej, często metaforycznej, teologicznej interpretacji dżihadu, która czyni dalece dyskusyjną tezę, jakoby immanentną cechą islamu były wezwania do fanatycznej świętej wojny z niewierzącymi lub innowiercami jako posłanie wynikające z wiary. Współczesny ekstremizm islamistyczny modyfikuje (w kierunku znacznego upraszczania) koncepcję dżihadu, postrzegając ją w kategoriach walki zbrojnej, której ofiarą, obok niewiernych, padają o wiele częściej nawet współwyznawcy. Święta wojna jest instrumentem osiągnięcia ostatecznego celu, czyli nawrócenia wszystkich ludzi na specyficznie pojmowany islam, ewentualnie ich unicestwienia. Walka i męczeńska śmierć za wiarę są celem samym w sobie. Przytoczyć można tu słowa jednego z ideologów organizacji Braci Muzułmanów Sajjida Kutba: „Muzułmański dżihad zmierza do tego, by urzeczywistnić światową rewolucję (...). Pokój w islamie oznacza nieustanny dżihad."[92] Tak więc dżihad przyjął z czasem formę agresywnej działalności terrorystycznej, stąd walczący islamizm bywa określany dżihadyzmem.

Kiedy zastanawiamy się nad fenomenem sakralizacji wojny w chrześcijaństwie i islamie, uderza charakterystyczne dla danych okresów dziejów podobieństwo pewnych idei ją wyróżniających i sposobów ujmowania aspektu *sacrum*. Wymienić można tutaj np. duchowy, metaforyczny sens prowadzenia świętych zmagań ze złem, który odczytywać można zarówno w nauczaniu Chrystusa, jak i w teologii islamu; podobny dychotomiczny podział świata na część pozostającą pod władaniem wiernych danej religii (chrześcijańska *partes fidelium* – muzułmański *dar al-islam)* oraz ziemie należące do innego, często wrogiego wyznania *(partes infidelium – dar al-harb)*. Podobną paralelność znaleźć można w koncepcji męczeńskiej śmierci za wiarę i nagrody czekającej za nią ze strony Stwórcy oraz w idei samych zmagań mi-

[92] Za: B. Tibi, *Fundamentalizm religijny*, op. cit., s. 67.

litarnych, traktowanych w kategoriach nakazu wypływającego z objawionej woli Bożej. Islam zaczął prowadzić święte wojny wkrótce po swym powstaniu, doktryna zaś i pojęcie świętej wojny w zachodnim chrześcijaństwie, przekształcając się z czasem w ideę wojny sprawiedliwej, zaczęły formować się mniej więcej pięćset lat po nauczaniu Chrystusa. Niemniej, jak zauważa Samuel Huntington, „Islam od samego początku dokonywał ekspansji w drodze podbojów, chrześcijaństwo czyniło to samo przy nadarzających się okazjach. Paralelne koncepcje «dżihadu» i «krucjaty» nie tylko są do siebie podobne, ale i odróżniają obie religie od innych głównych światowych wierzeń."[93] Dotyczy to uniwersalizmu obydwu religii.

Religia była i jest bardzo istotnym wyznacznikiem tożsamości wielu społeczeństw, o wiele starszym aniżeli koncepcje narodu. Najdobitniejszym tego przykładem są kraje arabskie, gdzie kategoria narodu jest stosunkowo młoda, „importowana" niejako z Europy, a podstawową oś autoidentyfikacji i właśnie tożsamości w tak wielu przypadkach stanowi wiara. Na Starym Kontynencie także należy pamiętać o bagażu doświadczeń historycznych – o fundamencie zbudowanym na filarze cywilizacji judeochrześcijańskiej, która dopiero później przekształciła się w ramy państwowe i narodowe.

Tożsamość jest zjawiskiem społecznym, zaś koncepcja narodu jako podstawy tejże tożsamości pojawiła się w Europie stosunkowo niedawno. Wyewoluowała z regionalnych mikrotożsamości[94], istniejących w obrębie większych struktur, które powstały na gruncie wspólnej religii, stanowiącej makrotożsamość.[95] Kult przodków i wspólny język były ważnymi czynnikami spajającymi grupy społeczne, potem wykształciła się religia, zaś z niej, na co wskazywał Émile Durkheim, wyewoluowały prawo i moralność, w tak wielkim stopniu składające się na to, co wielki socjolog określał mianem „faktów społecznych", wyznaczających porządek aksjonormatywny każdego społeczeństwa.

Georges Corm podkreśla, że

> Chrześcijaństwo przejęło od judaizmu ideę «uświęcenia» ludu przez jego religię. (…) Islam nie pozostawał w tyle za swoimi monoteistycznymi poprzedniczkami. Zachodnie chrześcijaństwo, podobnie jak judaizm, zapomina

[93] S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 2000, s. 314.

[94] Odwołując się do Anthony'ego Smitha można je określić mianem wielu etni, spośród których w długotrwałym procesie dziejowym wyodrębnia się dominująca, nadająca kształt państwu i określająca tożsamość narodową.

[95] Corm zauważa, że tożsamość funkcjonuje na zasadzie opozycji negatywnej: wizji innego, obcego. Stąd system wartości kształtujący tożsamość jest ważnym elementem struktury władzy, która organizuje życie społeczności i wpływa na stosunki z odrębnymi grupami społecznymi. G. Corm, op. cit., s. 49.

> często, że islam, ta czysto monoteistyczna religia objawiona, wywodzi się od wspólnego dla tych religii przodka – Abrahama. Islam jest religią uniwersalistyczną; mimo że Koran został zesłany w języku arabskim, a «na pieczęć proroków» wybrany został Arab, jego przesłanie adresowane jest do wszystkich ludów świata i trafić ma do nich za pośrednictwem arabskiego ludu. Co więcej, islam miał zniwelować teologiczne różnice między judaizmem a chrześcijaństwem oraz między poszczególnymi odłamami chrześcijaństwa, toczącymi spór o naturę Chrystusa. Podobnie jak chrześcijaństwo, islam wykraczał poza więzi plemienne i etniczne i przynosił uniwersalne, niepowtarzalne przesłanie.[96]

Było ono skierowane do wszystkich ludzi i pełniło jednocześnie ważną funkcję nadawania wyrazu tożsamości kolektywnej, scalającej i nadającej sens nie tylko w sferze indywidualnego doświadczania *sacrum*, ale także w wymiarze społecznym i politycznym. Oczywiście niebagatelną rolę odgrywała kwestia interpretowania prawd zawartych w świętych księgach i nakazów kierowanych do ich adresatów, co stawało się tym większym wyzwaniem, im więcej czasu mijało od okresu *genesis*, pierwotnego objawienia, które doprowadziło do narodzin religii i nabrało cech czasu mitycznego, oraz im większej złożoności nabierał kontekst dysput teologicznych, czy bieżących procesów społecznych i politycznych. Stający się oficjalną religią państwową monoteizm bywał istotnym czynnikiem określającym tożsamość w odróżnieniu na przykład od subkontynentu indyjskiego i Dalekiego Wschodu, gdzie

> (…) wielkie systemy religijno-filozoficzne, takie jak konfucjanizm, taoizm, buddyzm i wedyzm, które kształtowały porządek tamtejszych społeczeństw, niezależne były od granic państwowych czy podziałów na plemiona i ludy. Systemy te rozprzestrzeniały się bez ograniczeń, łączyły się i przenikały, przekształcały i odradzały pod inną postacią tym łatwiej, że obca jest im idea jedynego Boga i jego wybranego ludu (…). Na wzór biblijnego królestwa Izraela, gdzie religia, władza i sacrum były ze sobą ściśle powiązane, w świecie monoteistycznym chrześcijaństwo, a później także islam za główny element ludzkiego poczucia tożsamości uznawały religię, spychając na margines czynniki takie jak pochodzenie rodzinne i klanowe, a więc także etniczne. System władzy, który tworzył i konsolidował poczucie tożsamości, opierał się coraz bardziej na religii, co znalazło swój wyraz w imperium bizantyjskim, świętym cesarstwie rzymskim, jak również w muzułmańskim kalifacie.[97]

Religia bardzo szybko stała się pożądaną sferą przez politykę, zaś z drugiej strony instytucje religijne coraz chętniej spoglądały w stronę władzy. Religia

[96] Ibidem, s. 54.
[97] Ibidem, s. 62–63.

stanowiła nie tylko ważny, a nierzadko kluczowy element tożsamości, ale stawała się nierzadko instrumentem kontroli społecznej i legitymizacji władzy. Dlatego też bardzo często odwoływano się do niej jako do m e t o d y pełniącej ważne funkcje społeczne i polityczne. Zważywszy na to, łatwo dostrzec i zrozumieć mechanizm jej instrumentalizacji w celu osiągnięcia efektów politycznych, zrealizowania zamierzeń ważnych z perspektywy grupowej i indywidualnej. Wojna i przemoc nie mogły pozostać sferami bez nawiązań, odwołań i uzasadnień o charakterze religijnym, ponieważ stanowiły bardzo pożądany z perspektywy politycznej instrument oddziaływania społecznego. Z drugiej strony, nie wolno zapominać o faktycznej niemożliwości istnienia w żadnej chyba religii jednej ultymatywnej wykładni *sacrum* i tego, co ona oznacza, internalizowanej w taki sam sposób przez wszystkich wiernych. Stąd też nierzadka, także współcześnie, praktyka uświęcania działań skrajnych, nacechowanych ekstremizmem. Corm słusznie zauważa, że zinstytucjonalizowana forma religii zwykle odbiega daleko od swej pierwotnej idei oraz przesłania jej założyciela.[98] Praktyka ta przejawia się zarówno w błędach i nadużyciach interpretacyjnych, jak też w instrumentalnym wykorzystaniu *sacrum* w służbie polityki.

Rozważając kontekst naświetlonych powyżej problemów, pokusić się można o podsumowującą refleksję na temat relacji człowieka do *sacrum* w ramach wyznawanej religii oraz stosunku do wojny i przemocy w odniesieniu do zasad wiary. Zarówno chrześcijaństwo, jak i islam zapoczątkowały rozwój cywilizacji, których filarem stała się makrotożsamość społeczeństw określana właśnie przez religię. Stający się religią państwową monoteizm wraz ze swoim uniwersalistycznym przesłaniem niósł ze sobą różnorodne konsekwencje polityczne w kontekście sprawowanej władzy oraz kulturowe (np. w sferze języków arabskiego i łaciny, określających *pax islamica* i *pax cristiana*). Pełnieniu przez religie ważnych funkcji społecznych towarzyszyło oddziaływanie afektywne na rzecz kolektywnego doświadczania i przeżywania *sacrum*, które szybko stało się domeną podlegającą deprywatyzacji, co nie oznaczało homogeniczności w jego interpretowaniu. Powszechnym zjawiskiem stała się tendencja do przeinterpretowywania przesłania religijnego, spłycania go i upraszczania czy to pod wpływem fanatyzmu, czy też wyrachowanej kalkulacji politycznej, ekonomicznej itp.

Zarówno judaizm, chrześcijaństwo, jak i islam mówią w swej istocie o miłości Boga do człowieka, głoszą potrzebę jej odwzajemniania i obdarzenia

[98] Ibidem, s. 84.

nią braci – innych ludzi, a także wewnętrznej przemiany, oczyszczenia ze wszystkiego, co odwraca człowieka od Boga. Wyrażają szlachetny zamysł dążenia do Transcendencji, dążenia, które nie oznacza konieczności wyrządzenia krzywdy bliźniemu, lecz które pozostaje w harmonii z samym sobą i stanowić może klucz do zrozumienia świata. Religie te w swych najważniejszych i najbardziej podstawowych prawdach nawołują do czynienia dobra i stawania się lepszym, które to zadanie powinno być uznane za jedyną prawdziwie świętą wojnę, toczoną we własnym sumieniu. Stanowi to rzeczywistą istotę wiary i przesłanie mogące moralnie uzdrowić człowieka i zbliżyć go do Boga. Tak wszechobecna i zarazem odwieczna tendencja do odwoływania się do wiary w zmaganiach militarnych, obfitujących w przemoc i śmierć, legitymizowanie posłaniem religijnym działań jakże często niegodziwych, naginanie *sacrum* do rozmaitych przedsięwzięć, czasem nawet wypływających z żarliwej, w określony sposób rozumianej wiary, a jednak w swej istocie i praktyce tak od niej dalekich – wszystko to każe zastanowić się nad przewrotnością i niedoskonałością natury ludzkiej, nad być może wrodzoną skłonnością do przemocy i agresji lub też niezdolnością całościowego ogarnięcia i zrozumienia doniosłości fenomenu wiary oraz jej głębokiego, prawdziwego przesłania; a może nad konstrukcją wewnętrzną osobowości człowieka, w której trwa odwieczna walka pomiędzy dążeniem do piękna, dobra, harmonii i prawdy a tendencją do zamazywania ich i wykrzywiania nienawiścią.

Żołnierze Boga. Mechanizmy terroryzmu motywowanego religią

Zamach z 11 września 2001 r. w Stanach Zjednoczonych, ataki przeprowadzone w następnych latach m.in. w Londynie, Madrycie, Moskwie, na Bali oraz niezliczone akty przemocy dokonywane w Iraku, Afganistanie i wielu innych państwach obrazują, jak poważne zagrożenie niesie ze sobą ideologia dżihadyzmu. Terroryzm jest zjawiskiem nienowym i nie stanowi tylko oręża walki radykalnych nurtów neosalafizmu. Niesie on szereg poważnych zagrożeń dla ładu tak regionalnego, jak i globalnego oraz sprawia, że poczucie bezpieczeństwa obywateli państw nieomal każdej części świata może stać się iluzoryczne. Stanowi jedną z przesłanek istnienia zagrożeń przenikających granice i obecnych w świadomości mieszkańców krajów rozwiniętych, przez co wpisuje się w syndrom krystalizacji „społeczeństwa ryzyka", o którym pisał niemiecki socjolog Urlich Beck.[1]

Różnorodne formy terroryzmu sprawiają, że stał się on jednym z najpoważniejszych wyzwań XXI wieku. Skala niebezpieczeństw związana z tym zjawiskiem, jego aktualność, przyczyny i uwarunkowania każą zastanowić się nad miejscem owego fenomenu we współczesnym świecie i znaczeniem dla stosunków społecznych. Jego zdiagnozowanie zdaje się być nieodzowne zarówno do wypracowania skutecznych form przeciwdziałania i zniwelowania rezultatów oraz zasięgu poczynań ekstremistycznych, jak i zrozumienia skomplikowanych procesów społecznych i politycznych obecnych czasów. Współczesność, obfitując w tak wiele przykładów różnorodnych form aktywności organizacji określanych jako terrorystyczne, sprawia – m.in. za pośrednictwem środków masowego przekazu – że pojęcie to na trwałe zadomowiło się w codziennym życiu i świadomości społecznej, burząc, z jednej strony, spokój tzw. „społeczeństw dobrobytu", z drugiej zaś – pogłębiając napięcia w regionach niespokojnych.

Wydaje się, że wieszczony swego czasu przez Francisa Fukuyamę koniec historii nie nastąpił. Świat początku XXI wieku nadal pozostaje obszarem konfliktów o bardzo złożonych genezach, teatrem wojen, potęgujących się dysproporcji między krajami rozwiniętymi (określanymi często mianem bogatej Północy) a regionami ubogimi, niestabilnymi (nazywanymi umownie biednym Południem). Konflikty o różnorodnym podłożu są także udziałem społeczeństw demokracji zachodnich, intensyfikują się w sytuacji niestabilności ekonomicznej, napięć społecznych, związanych również z coraz większą ich złożonością etniczną i kulturową. Przenikliwy obserwator współczesnego świata, Ryszard Kapuściński, wskazywał, że „(...) krew leje się dziś tam, gdzie do natarcia rusza zaślepiony nacjonalizm albo religijny fundamentalizm czy

[1] Zob. U. Beck, *Społeczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, Warszawa 2004.

zoologiczny rasizm, a więc trzy czarne chmury, które mogą zaćmić niebo XXI wieku."[2] Złożoność natury ludzkiej, dla której znamienne jest zmaganie pierwiastków zarówno dobra, jak i zła, uniemożliwiające jednoznaczną jej kategoryzację (przy jednoczesnym założeniu, że wtłoczenie tej natury w ramy manichejskiego dualizmu byłoby zbyt daleko idącym uproszczeniem), pozwala domniemywać wrodzoną skłonność człowieka nie tylko do czynów wzniosłych, ale także do niegodziwości i stosowania przemocy, oraz zastanowić się nad łatwością uciekania się do siły jako sposobu rozwiązywania sporów czy osiągania partykularnych celów. Dlatego też złudne są wiara w Kantowską moc norm moralnych czy prawnych oraz przekonanie o możliwości istnienia uniwersalnych (w sensie mikro- i makrostruktur) modelowych rozwiązań społeczno-ustrojowych, mogących zagwarantować bezpieczeństwo i świat wolny od napięć.

Stosowane w rozmaitych kontekstach, inkluzywne określenie „terroryzm", obejmując zjawiska klasyfikowane według bardzo różnych, często politycznych kryteriów, bywa używane tak nagminnie, że zyskuje status symbolu, określającego rozmaite nurty, ruchy czy działania, których nieodłącznym atrybutem jest tak czy inaczej rozumiana przemoc i związane z nią akty agresji. Procesy te rozgrywają się bowiem na tle pewnej dwutorowości przemian. Z jednej strony, mamy do czynienia z całokształtem zagadnień związanych z globalizacją, traktowaną w kategoriach ekonomicznych, społecznych i kulturowych. Z drugiej zaś – żywe są zjawiska heterogenizacji, fragmentacji, polegające m.in. na budzeniu się różnych odcieni nacjonalizmu, fundamentalizmu czy ekstremizmu, na działaniach podporządkowanych chronieniu bądź poszukiwaniu własnej tożsamości religijnej czy kulturowej, co odnosi się zwłaszcza do regionów biednych, niestabilnych i targanych konfliktami.[3] Otóż w tym kontekście terroryzm sytuuje się jako nurt, który na drodze przemocy lub groźby jej użycia pragnie wyegzekwować stawiane sobie zamierzenia, tj. osiągnąć cele polityczne, ekonomiczne, ideologiczne itp. Zarazem jawi się on jako trudna do wyeliminowania forma walki słabszych przeciw silniejszym.

Wojna, jaką świat Zachodu toczy z międzynarodowym terroryzmem, często urastała, np. w wystąpieniach polityków, do rangi współczesnej krucjaty krajów cywilizowanych, toczonej przeciw państwom i ugrupowaniom

[2] R. Kapuściński, *Imperium*, Warszawa 1993, s. 323.

[3] Bardzo interesująca okazała się nakreślona przez Benjamina Barbera w latach 90. XX wieku wizja zderzenia ekspansywnych wzorców m.in. amerykańskiej kultury masowej (określanej mianem „McŚwiata") z regionalnymi tendencjami zmierzającymi do obrony własnej tożsamości kulturowej i do umocnienia świadomości narodowej czy etnicznej odwołującej się także w dużym stopniu do religii (nazywanymi umownie „dżihadem"). Zob. B. Barber, *Dżihad kontra McŚwiat*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 1997.

„barbarzyńskim", stanowiącym współczesną „oś zła". Konflikt ten rysuje się w kategoriach dychotomicznej walki dobra ze złem, zmagań świata postępu i rozwoju z „siłami destrukcji, wstecznictwa i negacji", które przynieść mogą albo zwycięstwo demokracji, uniwersalnych wartości praw człowieka oraz równowagi tak społecznej, jak i geopolitycznej, albo triumf dezintegracji, chaosu, terroru i zamętu. Często obciąża to negatywnie optykę wzajemnego postrzegania świata islamu i Zachodu, pełną uogólnień i stereotypów. Tak np. Alicja Mrozek-Dumanowska przytacza, wyszczególnione przez Khurshida Ahmada, główne uproszczenia funkcjonujące w świadomości i postawach wielu mieszkańców Zachodu: „1) cała społeczność muzułmańska obciążona jest winą za ekstremizm i stosowanie przemocy na Zachodzie; 2) każdy akt przemocy w krajach muzułmańskich określany jest mianem «terroryzmu islamskiego», choć takich określeń nie stosuje się do żydowskich aktów przemocy, nie mówiąc już o chrześcijańskich; 3) na Zachodnie stosuje się często określenie «islamskie państwa terrorystyczne» w odniesieniu do Libii, Iranu czy Sudanu, bez precyzowania podstaw stosowania tego terminu; 4) nietolerancja językowa, etniczna i rasowa na Zachodzie, która dotyka często muzułmanów, każe tym ostatnim wątpić w tolerancję i liberalizm Zachodu."[4] Oczywiście nie brak podobnych uproszczeń w świadomości wielu wyznawców islamu, przekonanych o nieustannym spisku Zachodu. Rzeczywisty obraz tego konfliktu jest jednak o wiele bardziej złożony. Należy pamiętać, że procesy, o których mowa, są wielowarstwowe, jeśli chodzi o ich przyczyny i uwarunkowania, w stopniu o wiele większym, niż wynikałoby to np. z analizy niektórych wystąpień, oświadczeń rządów, relacji środków masowego przekazu, które nader często – świadomie bądź nie – spłycają całokształt badanych problemów. Dlatego też fenomen terroryzmu wymaga szerszego i głębszego omówienia oraz zaakcentowania całej złożoności zagadnień z nim związanych.

Krótka charakterystyka zjawiska terroryzmu, sposobów jego klasyfikacji z jednoczesnym uwzględnieniem historycznego kontekstu ewolucji postaw i działań terrorystycznych, a także społeczno-psychologicznych uwarunkowań kształtujących tożsamość terrorysty pozwala zrozumieć ten rodzaj przemocy politycznej. Warto jednocześnie zaakcentować historycznie rozległy zespół powiązań między religią a terroryzmem, czynniki determinujące te zależności oraz wyjątkowość wpływu ideologii i praktyki działań ekstremistycznych na osobowość zaangażowanej jednostki. Odwołania do historii nie

[4] Por. A. Mrozek-Dumanowska, *Współczesny ruch odnowy islamu. W poszukiwaniu własnej tożsamości kulturowej*, Warszawa 2004, s. 95; K. Ahmad, *Islam and the West: Confrontation or Cooperation*, „The Muslim World" 1995, No 1–2, Vol. LXXXV.

mają oczywiście tutaj charakteru szczegółowego omawiania faktów, zdarzeń czy struktury poszczególnych organizacji, gdyż nie jest to celem prowadzonych tu rozważań. Służą jedynie do nakreślenia pewnych prawidłowości i ogólnych tendencji, niezbędnych do analizy konkretnych problemów, pozostających w centrum zainteresowań badawczych. Szczególnie ważne wydaje się scharakteryzowanie percepcji wiary przez terroryzm i sposobów umotywowania oraz legitymizacji określonych poczynań (zwłaszcza agresji i przemocy jako zjawisk i działań społecznych) imperatywem *sacrum*. Pozwala to w konsekwencji w dalszych rozdziałach naświetlić określone przejawy fenomenu terroryzmu, odwołującego się do pojmowanych w określony sposób zasad islamu i nimi tłumaczącego swe posłannictwo, oraz poznać pozostający fenomen dżihadyzmu. Umożliwia też analizę wystąpień konkretnych organizacji i przywódców reprezentujących ten nurt terroryzmu. Zarysowanie ogólnych prawidłowości i powiązanie ich z wybranymi ugrupowaniami i działaniami służy uzasadnieniu oraz udowodnieniu formułowanych hipotez, wzbogaceniu wniosków, jak również jest czynnikiem przyczyniającym się do lepszego zrozumienia charakteru omawianych zjawisk i do zbadania roli, jaką pełnią religia i odwołania do *sacrum* w ideologii współczesnego terroryzmu. Stanowi jednocześnie refleksję dotyczącą paradoksu jednostki pragnącej spełniać wolę Boga, interpretującej w określony sposób religijne credo, a w istocie tak bardzo od niego odległej z racji samouwikłania w spektakl zbrodni, niezrozumienia oraz odejścia od rzeczywistego przesłania wiary.

1. Definiowanie terroryzmu

Sposób postrzegania terroryzmu ewoluował na przestrzeni dziejów, podobnie zresztą jak sam terroryzm. W znacznej mierze zależny był od trajektorii rozumienia tego pojęcia pod wpływem czynników, które były wyznacznikami jego ujmowania, oraz form przezeń przybieranych.[5] Sam terroryzm, jego przejawy i mechanizmy też uległy zmianie na przestrzeni ostatnich dekad i nieustannie przybierają nowe formy. Również w czasach obecnych często można odnieść wrażenie, iż definicja terroryzmu „dopasowuje się" niejako do potrzeb doraźnych, częstokroć mających kontekst polityczny, oraz nabiera

[5] Zob. S. Kosmynka, *Czynniki kształtujące tożsamość terrorysty w perspektywie ewolucji ujmowania terroryzmu*, [w:] *Tożsamość kulturowa i polityczna Europy wobec wyzwań cywilizacyjnych*, (red.) D. Walczak-Duraj, Łódź 2004, s. 320–342.

dość wieloznacznego charakteru słowa-etykiety, które stosuje się nader często i bardzo łatwo, unikając pogłębionej analizy, związanej z koniecznością sprecyzowania i jasnego dookreślenia zagrożeń, jakie niesie. Dlatego pojęcie to, pomimo pozornej jednoznaczności, cechować może pewna niejasność terminologiczna m.in. z powodu tendencji do ulegania swobodnym modyfikacjom interpretacyjnym. Znamienny jest także fakt, iż uciekanie się do nazywania walczących mianem „terrorystów" częstokroć miało i ma charakter dość relatywny i selektywny, co może zdeformować obiektywny ogląd tego zjawiska oraz – zważywszy na jednoznacznie negatywny wydźwięk działań tego typu – rodzić pokusę podjęcia dyskursu moralnego dotyczącego zasadności stosowania tych, a nie innych pojęć.

Jak wynika z kontekstu historycznego, niektóre ruchy i organizacje, dawniej określane pejoratywnym przymiotnikiem „terrorystyczne", z czasem uległy moralnej rewalidacji, co uwidoczniło się m.in. w ewolucji pojęciowej dotyczącej przyporządkowania charakteru zmagań, jakie toczyły, według takich określeń jak „wyzwolicielskie", „powstańcze", „zbrojne" itp. Dowodzi to, że w miarę upływu czasu pewne dotychczas stosowane określenia mogą stawać się nieadekwatne. Relatywizm ów jest dostrzegany wyraźniej, jeśli uświadomimy sobie wagę znaczenia tego, kto ocenia i dokonuje klasyfikacji przedsięwzięć zbrojnych według kryteriów „metod terrorystycznych" (a więc zasługujących na potępienie i napiętnowanie) oraz tzw. „wojny sprawiedliwej" (moralnie słusznej, wyzwolicielskiej, prewencyjnej itp.). Te same osoby, podejmujące akcje zbrojne, zależnie od okoliczności bywały w różnym czasie nazywane przez środki masowego przekazu lub rozmaite siły polityczne „terrorystami" bądź „bojownikami", walczącymi np. z państwami kolonizującymi czy z „partyzantami". Sprawiło to, że w potocznym rozumieniu granica biegnąca pomiędzy tymi określeniami stała się bardzo płynna, na co nie bez wpływu pozostały czynniki zaangażowania emocjonalnego, które z racji specyfiki omawianych zagadnień wpływają na wybiórczość oceny oraz nieustannie rzutują na kryteria doboru pojęciowego; nierzadko stają się jego dominantą.

Dylematy dotyczące sposobu interpretacji działań terrorystycznych bywają nader aktualne. Tak np. współcześni bojownicy walczący o niepodległość Czeczenii z racji stosowanych metod bywali określeni mianem „terrorystów", z racji zaś celów im przyświecających – mianem „partyzantów". Dlatego niezmiernie ważne jest wypracowanie swoistego modułu semantycznego, pozwalającego na obiektywne i w miarę możliwości precyzyjne dookreślenie przedsięwzięć o zabarwieniu terrorystycznym, co implikować powinno możność

odróżnienia ich np. od działań o charakterze partyzanckim lub kryminalnym. Może to zarazem wymagać rezygnacji z podtekstu wartościowania moralnego definicji dotyczących konkretnych ruchów (w domyśle: których metody wymagają bezwzględnego potępienia lub są – z tych czy innych względów – usprawiedliwiane tzw. „słusznością sprawy"). W ten sposób uchronić się możemy przed pułapką subiektywizmu i relatywizmu oceny, skoncentrować zaś na scharakteryzowaniu terroryzmu i organizacji tego typu przez pryzmat li tylko mechanizmów dlań znamiennych i samej istoty terroru. Oczywiście należy podkreślić, że dywersyfikacja tego fenomenu i rozmaite nurty czy ruchy, które są doń włączane, sprawiają, iż próba sformułowania jednej wyczerpującej definicji jawi się jako zadanie niełatwe, zwłaszcza jeśli uwzględnimy zakres współczesnych uwarunkowań terroryzmu rozpatrywanych w kontekście historycznym. Dlatego też konieczne jest wyszczególnienie kluczowych aspektów charakteryzujących ten rodzaj przemocy, co jest możliwe pomimo wielości jego definicji. Alfonso Merlos podkreśla, że swoista „bitwa semantyczna" dotycząca tego, czym jest, a czym nie jest terroryzm, w wielu przypadkach paraliżuje i znacznie utrudnia jego zwalczanie.[6]

Wiele definicji, starających się dookreślić terroryzm, akcentuje występowanie następujących elementów charakterystycznych dla tej formy walki:[7]

- Stosowanie przemocy lub groźba jej użycia bez ograniczeń natury humanitarnej;
- postrzeganie siły w kategoriach metody działania;
- ukierunkowanie na osiągnięcie efektów psychologicznych, czyli dążenie do wywołania powszechnego strachu, poczucia zagrożenia oraz chaosu;
- utajnienie struktur organizacji i konspiracyjność działań z jednoczesnym pragnieniem nagłośnienia sprawy bądź wartości, o które toczy się walka;
- dychotomiczna wizja rzeczywistości i konfliktu, zbudowana na zasadzie „my – oni", „dobro – zło";
- przeświadczenie o wielkości (czasem oznaczające sakralizację) misji lub idei itp., implikujące bezkompromisowość prób ich realizacji;
- dążenie do oddziaływania na rządy czy organizacje międzynarodowe celem zmiany ich polityki;
- działania zorganizowane i zaplanowane;
- kroki o charakterze propagandowym i symbolicznym, wykorzystanie środków masowego przekazu;
- ataki na cele cywilne;

[6] A. Merlos, op. cit., s. 25.
[7] Ibidem, s. 26–27.

- systematyczne i często długotrwałe przygotowywanie akcji, obliczone na osiągnięcie efektu zaskoczenia, czemu towarzyszy przenikanie na terytorium wroga, jego identyfikacja i poznawanie słabych stron.[8]

Aspekty te, jakkolwiek – zważywszy na wielość definicji – nie wyczerpują złożoności badanego problemu, rzucają jednak pewne ogólne światło na charakter tego zagadnienia i precyzują niektóre mechanizmy dlań charakterystyczne. Znamienne dla walczącej o daną sprawę organizacji trajektorie stosowania przemocy lub jej groźba, służąca uzyskaniu efektu powszechnego zastraszenia, przyjmujemy za podstawowe dominanty stratyfikacyjne, określające kryteria doboru komponentów definicyjnych. Oczywiście, specyfika badanych zagadnień mogłaby wydać się pomimo tego nie dość czytelna, gdybyśmy jej nie zaznaczyli także w opozycji do nurtów nacechowanych podobieństwami, a jednak nie tożsamych. W konsekwencji można odróżnić tego typu poczynania od metod walki partyzanckiej, która stosowana jest zazwyczaj przez liczniejszą grupę zbrojną. Jej członkowie „(...) działają jako jednostka wojskowa, atakują siły militarne nieprzyjaciela, zdobywają i utrzymują teren (choćby tylko przelotnie), sprawując równocześnie jakąś formę suwerenności czy kontroli nad określonym obszarem geograficznym i jego mieszkańcami. Terroryści natomiast nie działają otwarcie jako uzbrojone oddziały, na ogół nie próbują zdobywać czy utrzymywać terytorium, świadomie unikają angażowania w walkę sił zbrojnych nieprzyjaciela i rzadko sprawują bezpośrednią kontrolę czy władzę nad jakimś terenem czy ludnością."[9] Warto dodać, że docelowo jednakże takie zamierzenia mogą ewoluować w kierunku redefiniowania charakteru swojej misji. Prowadzące zmagania organizacje zbrojne, w zależności od sytuacji lub wewnętrznych przeobrażeń, są w stanie przekształcić się w ruch o charakterze partyzanckim lub oscylować w kierunku form walki terrorystycznej.

Walka ta przybiera niejednokrotnie formy systematycznej, zaplanowanej przemocy o masowym charakterze, obliczonej na osiągnięcie celu psychologicznego: efektu zastraszenia i skupienia uwagi. Terroryzm można postrzegać w dużym stopniu w kategoriach wojny psychologicznej.[10] Stosowanie terroru jest narzędziem czysto instrumentalnym. Tożsamość samych ofiar pełni

[8] Bruce Hoffman przeprowadza klasyfikację procentową częstotliwości występowania elementów określających „terroryzm" w istniejących definicjach; tak np.: przemoc, siła – 83,5 proc.; aspekt polityczny – 65 proc.; strach, terroryzowanie – 51 proc.; groźba – 47 proc.; niemoralność i brak ograniczeń natury humanitarnej – 30 proc.; aspekt rozgłosu i reklamy – 21,5 proc.; podkreślanie niewinności ofiar – 15,5 proc. itp. B. Hoffman, *Oblicza terroryzmu*, tłum. H. Pawlikowska-Gannon, Warszawa 2001, s. 38.

[9] Ibidem, s. 39.

[10] Hipotezę taką formułuje m.in. John Horgan. Zob. J. Horgan, *Psicología del Terrorismo. Cómo y por qué alguien se convierte en terrorista*, Barcelona 2006, s. 40–46.

w istocie drugorzędne znaczenie; są to w większości sytuacji osoby przypadkowe. Celem jest sianie paniki i nagłośnienie sprawy, stąd też w wielu przypadkach sama groźba ataku jest już sukcesem terrorystów. Motywacja tych działań może być różnorodna, zwykle łączy się z jakąś formą polityki. Tak np. jednym z dalekosiężnych celów Al-Kaidy stało się dążenie do stworzenia jakiejś formy „makrokalifatu", *ummy* panmuzułmańskiej, w której szariat byłby źródłem norm społecznych i politycznych, zaś jej istnienie rozciągałoby się od Maroka i Mauretanii na wschodzie, aż po Filipiny i Indonezję na zachodzie. Cele terrorystycznych ataków, jak wiadomo, rzadko kiedy są militarne. O wiele częściej są to obiekty cywilne, takie jak np. sieć transportu publicznego (Madryt, 11 marca 2004 r.); kurort turystyczny (Sharm el Sheik, 22 lipca 2005); siedziba banku, miejsca kultu religijnego, świątynie – np. synagogi (Stambuł, listopad 2003), miejsca rozrywki (Casablanca, 16 maja 2003); hotel pełen turystów z Izraela (Mombasa, 28 listopada 2002); dyskoteka (Bali, 12 grudnia 2002); teatr (Moskwa, 23–26 października 2002) itp.

Charakter przemocy jest niekonwencjonalny. Nie można pominąć faktu, że celem terroryzmu jest oddziaływanie na opinię publiczną i na instytucje władzy, stąd tak ważna rola mediów i kreowania wizerunku, a także różnorodnych form przekazu. Misja, realizowana przez ugrupowania terrorystyczne czy jednostki uciekające się do tego rodzaju przemocy, musi być słyszalna i odpowiednio nagłośniona. Jest to tak samo istotne jak sam atak, o ile nie bardziej, ponieważ sam akt terroru jest często raczej metodą zwrócenia uwagi niż bezpośrednią próbą unicestwienia wrogów. Zamierzeniu temu służą także rozmaite oświadczenia, manifesty ideologiczne i odezwy skierowane zarówno do wrogów, jak i potencjalnych sympatyków. Terroryzm potrzebuje reklamy i wiadomości, „oddycha nimi", zaś bez nich „się dusi."[11] Czyniąc analogię do myśli Ervinga Goffmana, można zauważyć, że występuje tutaj proces „teatralizacji przemocy"; rozlew krwi staje się przemyślanym spektaklem, obliczonym na osiągnięcie zamierzonego efektu – m.in. wywołania strachu. Przekładem „teatralizacji przemocy" są egzekucje dokonywane przez islamistów na schwytanych lub porwanych „niewiernych" i publikowane potem w interencie, który stał się niezwykle cennym medium dla wielu organizacji terrorystycznych, dającym nieograniczone możliwości zaistnienia i oddziaływania w cyberprzestrzeni zarówno w wymiarze ideowym (propagandowym), jak i strategicznym (taktyczno-operacyjnym).

[11] A. Merlos, op. cit., s. 31.

Na wieloaspektowość i doniosłość związków terroryzmu z procesem komunikacji i mass mediami zwraca uwagę Bartosz Bolechów:

> Terroryzm jest w istocie nierozerwalnie związany z problemem komunikowania się. Najczęściej cytowana i najszerzej akceptowana w środowisku akademickich badaczy terroryzmu definicja zjawiska traktuje terroryzm jako formę przemocy, w której cele bezpośrednie służą jako «generatory komunikatów» (przekazów informacyjnych), skierowanych do celów głównych, zwanych widowniami (audytoriami).[12]

Im liczniejsze jest to audytorium (opinia publiczna, administracja rządowa, poszczególne grupy społeczne itp.), tym większego rozgłosu nabiera sprawa, o którą walczą terroryści, przemoc zaś jest ku temu najskuteczniejszym instrumentem. Co charakterystyczne, w etapach rozwoju organizacji terrorystycznych można wyróżnić dwie fazy, które dotyczą właśnie oddziaływania mediów: identyfikacji i legitymizacji oraz partycypacji i penetracji.[13] W pierwszej z nich następuje kreacja tożsamości terrorystów w oczach audytorium. Podstawowym celem jest tutaj „rozpoznawalność" i skupienie uwagi. Faza druga paradoksalnie odwraca uwagę opinii publicznej od celów politycznych, natomiast koncentruje się na postrzeganiu ugrupowania przez pryzmat przemocy, co utrudnia pożądaną przez terrorystów penetrację społeczeństwa. Sposobów wykorzystania mediów przez terroryzm jest bardzo wiele. Należy zwrócić szczególną uwagę m.in. na: rozpowszechnianie ideologii, która stoi za aktami terroru, i pozyskiwanie potencjalnych zwolenników, poszukiwanie informacji o świecie zewnętrznym, przydatnych z perspektywy ugrupowania (np. danych o działaniach sił bezpieczeństwa, typowanie celów ataków, zdobywanie wiedzy o reakcjach opinii publicznej itp.), wykorzystywanie mediów jako pośredników między terrorystami a stroną rządową, sterowanie przypisywaniem odpowiedzialności, kreowanie odpowiedniego wizerunku, szantażowanie, budowanie tożsamości, generowanie chaosu i lęku itd.[14] Możliwości są tu nieograniczone.

Zazwyczaj źródła terroryzmu są związane z następującymi przesłankami;[15]

- brak demokracji, wolności obywatelskich i szacunku dla prawa:
- istnienie państw słabych bądź upadłych;
- gwałtowna modernizacja;
- ideologie ekstremistyczne typu religijnego lub świeckiego;

[12] B. Bolechów, *Terroryzm i media* [w:] *Hiszpania: Media masowe i wybory w obliczu terroryzmu*, (red.) B. Dobek-Ostrowska i M. Kuś, Wrocław 2007, s. 13.

[13] Ibidem, s. 17–18.

[14] Ibidem, s. 19–20.

[15] J. Horgan, op. cit., s. 129.

- uwarunkowania historyczne naznaczone tradycją „przemocy politycznej": wojen domowych, rewolucji, dyktatur i okupacji/kolonizacji;
- nierówny dostęp do władzy;
- skorumpowane rządy bądź brak legitymizacji władzy (także utrzymywanie jej dzięki wsparciu zagranicznemu);
- poczucie dyskryminacji o wydźwięku etnicznym lub religijnym;
- atrofia więzi społecznej, brak poczucia przynależności do społeczeństwa;
- poczucie niesprawiedliwości społecznej;
- obecność charyzmatycznych przywódców ideologicznych;
- konkretne wydarzenia przyczyniające się do aktów terroru.

Powyższa lista stanowi zbiór przesłanek, które – w zależności od konfiguracji – mogą się przyczynić do rozwoju ekstremizmu, następnie przybierającego formę terroryzmu. Tworzą one obraz uwarunkowań strukturalnych, będących w stanie wygenerować ten rodzaj przemocy. Przykładem odnoszącym się do ostatniego punktu jest unieważnienie przez armię wyborów w Algierii, w których odnieśli sukces fundamentaliści, co uruchomiło spiralę terroru.

Jednocześnie pojawia się dylemat klasyfikacji i semantycznego umiejscowienia działań, których nieodłącznym atrybutem jest terror, w sytuacji gdy ich wyrazicielem jest nie organizacja, lecz państwo i aparat władzy. Na przestrzeni dekad XIX w. terroryzm przestał oznaczać bezwzględne dążenie do osiągania celów politycznych na drodze przemocy, która była potencjalnie możliwa do stosowania przez każdą ze stron – np. przez rząd podczas konfliktu międzynarodowego, wojny domowej czy rewolucji – gdyż z czasem wykrystalizowała się tendencja do utożsamiania terroryzmu z działaniami *stricte* nakierowanymi na dekompozycję istniejącego porządku. W rezultacie tego „(...) już na początku XX w. «terroryzm» nie oznaczał szerzenia terroru przez którąś z zaangażowanych w konflikt stron, lecz stał się terminem czysto technicznym – opisywał użycie przemocy przez politycznych wywrotowców, i to w izolacji, nie zaś w ramach większego konfliktu. Znaczyło to, że państwa i armie zaangażowane w międzynarodową lub domową wojnę nie mogą zostać nazwane «terrorystami», nawet jeśli terroryzują własny naród lub obywateli państwa stojącego po przeciwnej stronie barykady."[16] Doświadczenia historyczne samego tylko wieku XX porażają skalą i częstotliwością stosowania barbarzyństwa terroru, czy to w czasie konfliktów i wojen (np. II wojny światowej), czy też przez reżimy wobec własnych obywateli (Trzecia Rzesza i Związek Radziecki są tu wprawdzie spektakularnymi przypadkami, lecz pamiętać należy, że podobne

[16] C. Gearty, *Terroryzm*, Warszawa 2001, s. 13–14.

przykłady można mnożyć aż do czasów współczesnych). Mimo to w odniesieniu do takich kontekstów stosowane jest określenie „aparat terroru", choć bardziej trafne byłoby używanie pojęcia „terroryzm państwowy", rozumianego w kategorii stosowania przez państwo różnych form zinstytucjonalizowanej przemocy w celu zastraszenia obywateli, unicestwienia opozycji i wszystkich osób podejrzanych nie tylko o realne zagrażanie reżimowi, lecz nawet o niesprzyjanie mu, co jest charakterystyczną cechą totalitaryzmów.

Uwzględnić należy również kontekst moralny sytuacji wojny; rzutuje on na percepcję środków, po które się sięga, i wyznacza etyczną ocenę ich zasadności, tj. oznacza pewne usprawiedliwienie kroków pociągających za sobą np. śmierć cywili, kroków podyktowanych celami wyższymi – walką o niepodległość, unicestwieniem groźnego, ekspansywnego reżimu, ideą wyzwolenia itp. (przykładem są m.in. bombardowania miast podczas drugiej wojny światowej lub operacje w Afganistanie czy w Iraku, które pociągnęły za sobą także ofiary wśród ludności cywilnej). Jeżeli uwzględnimy również np. przyzwolenie na działalność wielu junt wojskowych w Ameryce Łacińskiej w drugiej połowie XX w., brutalnie gwałcących prawa człowieka, lecz w realiach zimnej wojny użytecznych z perspektywy interesów politycznych rządu Stanów Zjednoczonych i często obejmujących władzę przy wsparciu tego mocarstwa, walka z terroryzmem może stać się pewnym sloganem, traktowanym instrumentalnie w imię realizacji doraźnych interesów ekonomiczno-politycznych. Sprawujący władzę dawno już zaczęli szermować pojęciem terroryzmu do osiągania korzyści politycznych. Podobnie w czasie trwania systemu dwubiegunowego (w okresie zimnej wojny) szereg ugrupowań, politycznie i militarnie przydatnych, cieszyło się znacznym wsparciem ze strony mocarstw, natomiast po zakończeniu konfliktu, pod wpływem redefinicji zagrożeń, zostało oskarżonych o terroryzm.[17] Zastanowić się więc warto nad być może trafnymi przemyśleniami, sformułowanymi już przez Tukidydesa, dotyczącymi konkluzji, że to strona silniejsza i bardziej wpływowa kształtuje osąd racji i sprawiedliwości.[18]

Wojciech Stankiewicz przytacza jedną z definicji terroryzmu, wedle której pojęcie to rozumiane jest w kategoriach użycia

> (...) siły lub przemocy przeciwko osobom lub własności, z pogwałceniem prawa, dla celów zastraszania, wymuszenia okupu lub przymuszenia (...) sprawca zamachu terrorystycznego posługuje się zastraszeniem opinii publicznej, w celu przekonania obywateli o nieskuteczności i bezsilności aparatu pań-

[17] Wymienić tu można chociażby wojnę w Afganistanie w latach 80. XX w., w której Stany Zjednoczone wspierały mudżahedinów muzułmańskich w walce z siłami ZSRR.

[18] Tukidydes, *Wojna peloponeska*, tłum. K. Kumaniecki, Warszawa 1953.

> stwowego, jak również uzyskania szerokiego oddźwięku określonej sprawy wśród opinii publicznej. (...) Działanie o charakterze terrorystycznym może polegać zarówno na użyciu siły lub przemocy, jak i na groźbie [jej] użycia.[19]

Znamienne, że cele takich działań obejmować mogą zamierzenia o charakterze politycznym, ideologicznym, religijnym itp., nie zaś przedsięwzięcia nakierowane np. na osiągnięcie korzyści w wymiarze indywidualnym. Nadaje to ruchom ekstremistycznym szczególny charakter i determinuje w znacznym stopniu motywację ich bojowników oraz prowadzi do ustanowienia specyficznych interakcji na płaszczyźnie atakujący–atakowani. Dotyka także bardzo istotnej i fascynującej sfery specyfiki tożsamości terrorysty i jej meandrów.

Powyższe wyznaczniki terroryzmu są stosowane w niniejszej publikacji, ze szczególnym uwzględnieniem wymiarów zastraszenia i niszczenia celów cywilnych, które są tak znamienne dla tego rodzaju przemocy.

2. Kształtowanie się terroryzmu – aspekt historyczny

Całokształt form współczesnych zagrożeń, jakie niesie ze sobą terroryzm, może błędnie sugerować, że jest to zjawisko immanentnie związane z uwarunkowaniami globalnych procesów i przemian czasów obecnych, zapoczątkowane w wieku XIX nurtami anarchistycznymi i rewolucyjnymi. Tymczasem problem istnienia i działalności ruchów terrorystycznych czy prototerrorystycznych jest fenomenem o wiele starszym i głęboko osadzonym w dziejach. Podobnie jak wojna, postrzegana w kategorii nieprzerwanie istniejącego zjawiska społecznego wraz z wielowiekową tendencją do nadawania jej kształtu sprawiedliwych, słusznych zmagań, wszechintegrujących zarówno masy, jak i duchowe, emocjonalne warstwy świadomości w wymiarze jednostkowym przez korelat *sacrum* i przemocy, także działania o charakterze terrorystycznym, będące specyficznie uwarunkowaną i naznaczoną formą wyrazu tej agresji (także elementem *sacrum*), w różnych wydaniach są obecne od wieków. Dlatego zasadne jest odwołanie się do aspektu poznania historycznego (w kontekście wybranych ruchów), który przyczyni się w konsekwencji do lepszego naświetlenia współczesnego charakteru badanych problemów.[20]

[19] W. Stankiewicz, *Terroryzm – w świetle walki dwóch światów,* [w:] *Islam a terroryzm*, (red). A. Parzymies, Warszawa 2003, s. 287.

[20] Por. (red.) G. Chaliand, A. Blin, *The History of Terrorism. From Antiquity to Al-Qaida*, London 2007; A. Sinclair, *An Anatomy of Terror. A History of Terrorism*, London 2003.

Przyjmując obecne kryteria definiowalności terroryzmu, do ugrupowań o takim charakterze zaliczyć można obecne w I w. n.e. stronnictwa zelotów i sykariuszy[21], o których wspominał m.in. historyk żydowski Józef Flawiusz. Działając na rzecz czystości religijnej oraz pragnąc wyzwolić się spod dominacji rzymskiej, nawoływały i uczestniczyły one w powstaniach zbrojnych (np. w latach 66–74 n.e.) oraz dokonywały skrytobójczych mordów żołnierzy rzymskich oraz przeciwników politycznych i osób podejrzewanych o współpracę z okupantami lub oskarżonych o apostazję. Narzędziem ich walki częstokroć był sztylet, stąd nazywano ich także „sztyletnikami". Przelana krew stać się miała „świętą krwią", odkupiającą winy Izraela i mszczącą doznane zniewagi, a jednocześnie służyła wywołaniu atmosfery permanentnego zagrożenia i lęku wśród potencjalnych adresatów ataków. Z punktu widzenia psychologii współczesnego terroryzmu charakterystyczny był także stosunek zelotów do własnego życia i zaangażowania w walce. Męczeństwo traktowali jako zaszczytny wyraz poświęcenia się sprawie, dlatego unikali niewoli, a jeśli już udało się ich pojmać, gotowi byli przyjąć śmierć i tortury, miast wyprzeć się swojej wiary i przekonań. Zdarzały się też przypadki zbiorowej śmierci samobójczej w razie groźby pochwycenia ich przez wroga, jak np. w 73 r.n.e., gdy zeloci, broniący twierdzy w Masadzie, zagrożeni zdobyciem jej przez legiony rzymskie, popełnili zbiorowe samobójstwo, uśmierciwszy przedtem własne żony i dzieci.[22]

Szczególne znaczenie dla poznania uwarunkowań dziejowych współczesnego terroryzmu, także w kontekście badanych zagadnień, ma dość tajemnicza (jeśli chodzi o idee i rytuały), ciesząca się ponurą sławą muzułmańska średniowieczna sekta asasynów. Działała ona w XI–XIII w. i była postrachem nie tylko uczestników krucjat do Ziemi Świętej, ale także ówczesnego muzułmańskiego świata i nawet Europy.[23] Ze względu na wewnętrzne mechanizmy i strategię funkcjonowania ugrupowanie to stanowić może pewien paradygmat odniesień do współczesnego terroryzmu islamistycznego, którego jest niejako prekursorem i wzorcem. Niezwykłe jest to, że pomimo upływu około ośmiuset lat od tamtej epoki prześledzenie sposobów i form jej działania pozwala dostrzec pewne asocjacje i analogie ze współczesnymi organizacjami terrorystycznymi, których korzenie tkwią w islamizmie, co m.in. świadczy o wadze związków przeszłości z teraźniejszością.

[21] Stronnictwa te czasami są traktowane jako odłamy jednej organizacji, orientacji politycznej. Sykariusze bywają zatem postrzegani jako frakcja zelotów, choć niekiedy także jako odrębna grupa czy sekta.

[22] Więcej na ten temat w: P. Partner, *Wojownicy Boga*, tłum. J. Kozłowski, Warszawa 2000, s. 43.

[23] Edward Burman dokonuje m.in. niezwykle interesującej analizy psychologicznego oddziaływania strachu, jaki wzbudzali asasyni w kontekście metod i zasięgu ich działania. Zob. E. Burman, *The Assassins. Holy Killers of Islam*, Oxford University Press 1997.

Sekta asasynów została ustanowiona pod koniec XI w. przez uczonego i kaznodzieję Hassana ibn Sabbaha na fundamencie zasad skrajnego ismailizmu, ukierunkowanego na ezoteryczną interpretację *Koranu* i przesyconego gnostycyzmem oraz ideami mistycyzmu, wyrażającymi się m.in. w odwołaniach do panteistycznych poglądów sufizmu, utożsamiających Boga z przyrodą, głoszących Jego obecność wszędzie i we wszystkim.[24] Kandydaci aspirujący do członkostwa w sekcie przechodzili szereg rytuałów i stopni wtajemniczenia, w trakcie których wpajano im bezwzględne oddanie mistrzowi, ujawniano ezoteryczne imiona siedmiu imamów, przekazywano tajemną wiedzę mistycznych prawodawców (Adama, Noego, Abrahama, Mojżesza, Jezusa, Mahometa i Ismaela), a także sekretne gnostyckie fundamenty wiary stowarzyszenia, uczono rytuałów budzenia wewnętrznych sił, mających zapewnić koncentrację, samokontrolę i skuteczną finalizację misji.[25] Zdobywając szereg twierdz i warowni na terenie Syrii i Persji oraz w niedostępnych górach Elbrus, sekta na przestrzeni lat stosowała strategię terroru, mordując (głównie sztyletem) chrześcijańskich rycerzy krzyżowców oraz (zwłaszcza) niewygodnych politycznie i religijnie muzułmańskich władców sunnickich i dowódców wojskowych, poszerzając swój stan posiadania, a także znacznie powiększając wpływy i bogactwo.

Na charakter sekty wywarła wpływ szyicka doktryna oczekiwania na przyjście ukrytego dwunastego imama, który, wedle wierzeń, będąc namiestnikiem Stwórcy, powróci jako Mahdi i ustanowi państwo Boże na Ziemi.[26] Członkowie sekty

> (...) musieli być bezwzględnie posłuszni mistrzowi i wykonywać każde jego polecenie, za główne narzędzie mające posłużyć do budowy przyszłego państwa asasynów i walki z odstępcami ibn Sabbah uznał skrytobójczy mord. Jego ofiarami mieli padać przede wszystkim wysoko postawieni zwolennicy sunnityzmu, których asasyni uważali za swych największych wrogów. (...)

[24] Zob. S. Runciman, *Dzieje wypraw krzyżowych*, op. cit. Znamienne jest, że wiele idei asasynów i wyznawanych przez nich zasad pozostaje nadal bardzo mglistych.

[25] R. M. Barnas, *Terroryzm. Od asasynów do Osamy ibn Ladena*, Wrocław 2001, s. 36–38.

[26] Związane jest to z wewnętrznym podziałem islamu na sunnizm i szyizm. Po śmierci Mahometa wśród muzułmanów rozpoczęła się walka o prawo do sukcesji po Proroku, oznaczająca *de facto* walkę o władzę. Zwolennicy dziedziczenia władzy kalifa przez rodzinę Mahometa utworzyli „stronnictwo Alego", czyli zięcia Mahometa. Większość (sunnici) opowiedziała się jednak za wyborem kalifów, co zapoczątkowało krwawe walki. Stronnicy Alego, odrzucając władzę kalifów, uznali przywódców własnego tylko wyznania, krewnych Proroka – imamów. Według szyitów byli oni bezgrzeszni, nieomylni i jako jedyni posiedli wiedzę ezoterycznej warstwy islamu. Po dziś dzień trwa wiara, że ostatni imam nie zginął, lecz cudownie zniknął w jaskini w Samarze w 878 r. Jest to tzw. Imam Ukryty, który pewnego dnia powróci, by zbawić świat i zaprowadzić rządy Boga. Dlatego szyizm raczej niechętny jest wszelkiej władzy świeckiej i optuje za teokracją.

> Jednak historia pokazała, iż celem asasynów mógł stać się każdy, kto zaczął zagrażać sekcie.[27]

Nader trudno było z nimi walczyć, gdyż uważali się za wybranych; za bojowników wiary toczących walkę ze zdrajcami prawdziwego islamu, w której manifestowali bezkompromisowe samopoświęcenie, pogardę śmierci oraz pragnienie męczeństwa. Charakterystyczny (także z perspektywy analizy zaangażowania współczesnych terrorystów islamskich) był sposób kształtowania motywacji bojowników zakonu, zwanych *fedainami* lub *fedawitami*. Wybrani mężczyźni

> (...) byli odurzani haszyszem i przenoszeni do ukrytego ogrodu, z istnienia którego nie zdawali sobie sprawy, gdzie pośród fontann i bujnej zieleni przebywali kilka dni w otoczeniu pięknych hurys, zaznając wszelkich możliwych przyjemności. Następnie znów poddawano ich działaniu narkotyku, a po odzyskaniu przytomności znajdowali się z powrotem w znanych sobie pomieszczeniach twierdzy. Mistrz tłumaczył im, że znaleźli się w raju i zaznali tam tylko przedsmaku tego, co czeka ich, jeżeli zginą, wypełniając zlecone przez niego zadanie.[28]

Dlatego nie tylko nie pragnęli uniknąć śmierci, ale wręcz dążyli do jej poniesienia, pozwalając po dokonaniu mordu zgładzić się straży lub bez lęku przyjmując tortury w przypadku pojmania ich po lub przed finalizacją misji.

Fanatyczne poświęcenie asasynów, oddanie mistrzowi oraz pragnienie spełnienia powinności wypływających z nakazów wiary w ich przekonaniu stały się *ipso facto* gwarantem zaznania szczęśliwości wiecznej oraz pozostały czynnikami determinującymi skuteczność strategii skrytobójczych zabójstw, uniemożliwiającymi zabezpieczenie się przed niebezpieczeństwem, które stanowili asasyni. Z ich ręki zginęli m.in.: seldżucki władca Nizam al-Mulk, krzyżowcy i łacińscy władcy, np. Rajmund II z Trypolisu, Konrad z Montferratu, Filip z Montfortu i wielu innych. Nawet wybitny sunnicki władca muzułmański Saladyn, odnoszący w XII w. liczne sukcesy w zmaganiach z krzyżowcami, pod wpływem realnej groźby zamachu zrezygnował z konfrontacji z zakonem.[29] Asasyni stali się znaczącą i groźną siłą, z którą liczyć musieli się zarówno chrześcijańscy, jak i muzułmańscy władcy. Dopiero najazd mongol-

[27] M. Białocerkiewicz, *Historia terroryzmu (wybrane zagadnienia),* [w:] *Terroryzm*, (red.), V. Kwiatkowska-Darul, Toruń 2002, s. 44.

[28] Ibidem, s. 43.

[29] R. M. Barnas, op. cit.

ski w XIII w., który zachwiał całym światem arabskim, zapoczątkował upadek ich znaczenia.[30]

Jak wspomniano, analizując sposób działania i motywacji asasynów dostrzec można pewne cechy podobieństwa, jeśli chodzi o strategię walki i sposób postrzegania misji przez współczesnych terrorystów islamskich. Do pewnego stopnia analogiczna jest motywacja bojowników stowarzyszenia i np. terrorystów-samobójców z organizacji Hezbollah czy należących do Al-Kaidy porywaczy samolotów, którzy przeprowadzili zamachy w Stanach Zjednoczonych 11 września 2001 r. Podobnie jak asasyni, wierzyli oni, że poprzez swe czyny wyrażają wolę Boga, spełniają nakazy wiary oraz otwierają sobie drogę do szczęśliwości wiecznej w raju, gdzie czekać na nich będą wszelkie dostatki i siedemdziesiąt dwie hurysy. Dlatego też misja tego rodzaju i rozlew krwi, postrzegane w kategoriach *sacrum* i nimi legitymizowane, wraz z kultem męczeńskiej, często samobójczej śmierci, urastały do rangi zasługi oraz najważniejszego imperatywu, sterującego myśleniem i postępowaniem zamachowców. Kiedy własne życie przestaje być najcenniejszą wartością, a zaangażowanie na rzecz osiągnięcia zamierzeń oznacza tak bezkompromisowe i uparte dążenie do finalizacji celu, że ryzyko poniesienia w jej trakcie śmierci przestaje być groźbą, a staje się pragnieniem, chlubą i zaszczytem, wtedy próby perswazji i negocjacji okazują się bezcelowe i skazane na fiasko, podobnie zresztą jak i próby zastraszenia.

Znamienny jest fakt, że asasyni przed dokonaniem skrytobójczego zamachu przez długi czas (niekiedy nawet przez lata) mieszkali pośród swych wrogów, pracując, odpoczywając, prowadząc normalne, nie wyróżniające się niczym życie. W taki sposób starali się ukryć rzeczywisty cel, z jakim przybyli. Tak długo przejawiana cierpliwość służyła zbliżeniu się do osoby będącej celem ataku, uśpieniu czujności otoczenia i wyczekiwaniu dogodnego momentu na realizację zadania. Dlatego zdarzało się, że zamachowcami okazywali się np. członkowie straży przybocznej lub gwardii nie spodziewającego się ataku władcy, a o ich przynależności do sekty dowiadywano się dopiero *post factum*, tj. po dokonaniu zabójstwa. Warto zauważyć, że współcześni terroryści także często uciekają się do taktyki „podwójnej tożsamości", np. prowadząc zwyczajne życie w państwach zachodnich, usiłując zmylić służby specjalne, nie wyróżniać się ze społeczności, w której przebywają, pozornie akceptować jej normy i nie razić kontestacją wzorów stylu życia, by móc spokojnie oczekiwać na rozkaz działania lub systematycznie, rozważnie przygotowywać plan

[30] Więcej na ten temat w: B. Lewis, *The Assassins. A Radical Sect in Islam*, Oxford University Press 2001.

i strategię ataku. W dogodnym momencie, na sygnał dany przez przywódców, jednostki takie są gotowe porzucić dotychczasowe, niekiedy wygodne życie i bez wahania dokonać aktu przemocy. Ważną rolę pełni także „konwersja na islamizm", będąca udziałem wielu młodych muzułmanów mieszkających w Europie, o czym mowa dalej. Odwołać się można do przykładu zamachowców z 11 września 2001, których część mieszkała wcześniej przez pewien czas w społeczeństwach zachodnich, starając się przeniknąć do ich struktur i nabyć niezbędne do podjęcia akcji umiejętności, np. pilotowanie samolotu.

Warto też wspomnieć o aspekcie dążenia do wywołania powszechnego poczucia strachu i permanentnego zagrożenia atakiem. Z uwagi na skuteczność i spektakularność akcji asasynów oraz głębokie zakonspirowanie bojowników żaden skonfliktowany z sektą władca, dowódca czy możny nie mógł być w pełni przekonany o swoim bezpieczeństwie, stąd zrozumiałe jest przerażenie, jakie wywoływali asasyni, oraz psychoza potencjalnej ich wszechobecności. Podobnie strategia współczesnych terrorystów nakierowana jest na wywołanie psychozy lęku; swymi akcjami pragną podsycić stan nieustannego zagrożenia w społeczeństwach niewiernych. Zaznaczyć należy, że oczywiście nie tylko tam, gdyż działają również w państwach islamskich, gdzie celem ich ataków padają też muzułmanie. W przeciwieństwie jednak do asasynów, obiektem ich poczynań nie są konkretne jednostki, lecz jak najszersze, często przypadkowo wybrane kręgi osób, które miały nieszczęście znaleźć się akurat w nieodpowiednim, tj. narażonym na zamach, miejscu. Militarnej i ekonomicznej potędze Zachodu terroryści przeciwstawiają liczebnie małe grupy; usiłują wywołać przeświadczenie, jak złudne może być poczucie bezpieczeństwa, że mimo pozornie niezawodnego systemu obrony atak jest możliwy zawsze i wszędzie. Jego prawdopodobieństwo zaś zwiększa się wprost proporcjonalnie do podejmowania szeroko rozumianych kroków, uważanych przez terrorystów za wrogie (zarówno konkretnych, jak ekspansja polityczno-ekonomiczna, inwazja czy ingerencja w sprawy obcego państwa – np. Iraku, czy też bardziej abstrakcyjnych, jak rozprzestrzenianie się obcych wzorców społeczno-kulturowych).

Asasyni realizowali swe zamierzenia w sensie przeprowadzenia szeregu skutecznych akcji, które wzbudzały trwogę, i cieszyli się złowrogą sławą, co uwidoczniło się m.in. w zaadaptowaniu słowa *assasin* przez wiele języków europejskich (np. angielski, hiszpański, francuski, włoski – oczywiście w adekwatnych modyfikacjach semantycznych), które, ewoluując w kierunku wytworzenia wyrazów pochodnych, stanowi w tych językach źródłosłów rzeczownika „zabójca" i czasowników „mordować", „zabijać".

W tym kontekście znamienne są fakty psychospołecznego oddziaływania współczesnego terroryzmu w makro- i mikroskali na procesy geopolityczne i na struktury społeczne oraz wpływ zagrożeń, które niesie zarówno na decyzje polityczne, jak i na kondycję psychofizyczną społeczeństw. Gruntowne ich zdiagnozowanie wymaga jednak oddzielnego opracowania oraz pewnego upływu czasu, który sprzyjać będzie uchwyceniu lepszej perspektywy badawczej.

Okresy rewolucji francuskiej i reżimu jakobińskiego lat 1793 – 1794 zainicjowały rozwój pojęcia „terroryzm", który w owym okresie postrzegany był w kategoriach instrumentu ludowych trybunałów rewolucyjnych, służącego umocnieniu nowego systemu poprzez sianie terroru wśród jego przeciwników, określanych mianem „wrogów ludu". Wtedy też na masową skalę realizowano ideę usprawiedliwionego zabójstwa, w tym także odebrania życia władcy, uznanemu za tyrana. Podobna sytuacja była charakterystyczna m.in. dla Rosji po 1917 r. oraz dla wielu późniejszych państw przeżywających przewroty i niepokoje społeczno-polityczne. Wpływ wydarzeń tego okresu jest charakterystyczny z punktu widzenia percepcji i ustanowienia ram znaczeniowych słowa „terroryzm". Hoffman przytacza np. definicję zamieszczoną w *Oksfordzkim słowniku języka angielskiego,* zbyt zresztą dosłowną i historyczną, jego zdaniem, by adekwatnie mogła ogarnąć złożoność współczesnych konotacji i wyznaczników. Wedle tej definicji terroryzm to:

- „Rządy za pomocą zastraszania, sprawowane np. we Francji przez pozostającą u władzy partię podczas rewolucji 1789–94; władza «terroru».
- Polityka zmierzająca do stosowania terroru wobec tych, przeciwko którym jest skierowana: stosowanie metod zastraszania; fakt terroryzowania lub bycia terroryzowanym".[31]

Charakterystyczne, że definicja ta kładzie nacisk na pierwotne rozumienie omawianego zjawiska w kategoriach aspektu zastraszania i pogwałcenia praw jednostki, zwłaszcza przez aparat władzy, o czym wspominałem wcześniej.

W wieku XIX, z racji działalności szeregu ruchów kontestujących autokratyczny porządek ustrojowy, umocniony w wielu krajach przez Kongres Wiedeński i Święte Przymierze, terrorystami określano jednostki zaangażowane w walkę polityczną na rzecz zmiany tegoż porządku, a więc anarchistów, rewolucjonistów, często socjalistów nawołujących do konieczności przebudowy niesprawiedliwego – ich zdaniem – systemu, stojącego na straży tyranii i nierówności społecznych, inicjujących spiski i dokonujących zamachów na monarchów, polityków, wojskowych, przedstawicieli warstw uprzywilejowanych

[31] B. Hoffman, *Oblicza terroryzmu*, op. cit., s.12.

itp. Korzenie europejskiego terroryzmu sytuują się w ideach i działaniach dziewiętnastowiecznych anarchistów, dla których przemoc stała się usprawiedliwioną drogą wyrażania idei oraz walki z tyranią. Warto przytoczyć tu myśl rosyjskiego teoretyka anarchizmu, Michaiła A. Bakunina, wedle którego przyjemność niszczenia jest uczuciem twórczym.[32] Podkreślić należy, że tamtejsze przejawy terroru, w odróżnieniu od współczesnej wersji tego zjawiska, były selektywne, ograniczone do określonych osób, związanych z aparatem władzy lub go uosabiających i odpowiedzialnych, w przekonaniu rewolucjonistów, za niesprawiedliwy porządek społeczny i polityczny. Utopijną ideą im przyświecającą, rozwijaną przez takich myślicieli jak m.in. wspomniany Bakunin czy Siergiej Nieczajew, było pozbycie się tyranów i stworzenie nowego, doskonalszego systemu, co oczywiście sprowadzało na nich represje i prześladowania. Do organizacji takich można zaliczyć m.in. rosyjską Narodną Wolę, która w 1881 r. przeprowadziła udany zamach na cara Aleksandra II, lub nacjonalistyczno-anarchistyczne ugrupowania działające na początku XX w. na Bałkanach, jak np. Młoda Bośnia i wyłonione z niej Obrona Ludu i Czarna Ręka, z której ramienia zamordowany został w 1914 r. habsburski arcyksiążę Ferdynand, co zapoczątkowało lawinę wydarzeń prowadzących do wybuchu pierwszej wojny światowej.[33]

Od pierwszej połowy wieku XX terroryzm zaczął ulegać coraz ściślejszym powiązaniom z walką narodowowyzwoleńczą, ukierunkowaną na zerwanie zależności politycznej od obcych państw i uzyskanie możliwości samostanowienia i niepodległości, względnie istotną przebudowę systemu regionów, które przenikała świadomość odrębności i tendencje nacjonalistyczne. Geneza wielu konfliktów była często bardzo złożona i historycznie odległa, niemniej charakterystyczne stało się pojawienie wielu organizacji imających się terroru w walce politycznej lub ewoluujących w kierunku akceptacji przemocy (np. zabójstwa określonych polityków) czy też w stosowaniu aktów agresji na szerszą skalę w procesie egzekwowania i realizacji swych żądań.

Jako przykład wymienić można Irlandzką Armię Republikańską (IRA), która działając na rzecz uniezależnienia się Irlandii spod dominacji brytyjskiej, od 1939 r. rozpoczęła realizować zamachy bombowe. Podobne formy zainicjowała w Hiszpanii ETA, próbując terrorem wymusić nadanie niepod-

[32] Za: V. Grotowicz, *Terroryzm w Europie Zachodniej: w imię narodu i lepszej sprawy*, Warszawa–Wrocław 2000, s. 17.

[33] Trzeba dodać, że działalność ugrupowań terrorystycznych nie była zjawiskiem charakterystycznym tylko do kontynentu europejskiego. W 1866 r. np. w Stanach Zjednoczonych założono organizację Ku-Klux-Klan, której zamierzeniem, realizowanym przez metody zastraszania i terroru, stało się ugruntowanie i ochrona supremacji rasowej białych, zwłaszcza na południu USA.

ległości Krajowi Basków. Do stosowania wywrotowej przemocy politycznej (zabójstwa, porwania itp.) odwoływał się także Front Wyzwolenia Quebecu (FLQ), walczący na rzecz samostanowienia tego kanadyjskiego regionu. U schyłku lat 60., m.in. pod wpływem antyamerykańskich nastrojów wywołanych konfliktem w Wietnamie, zaobserwować można wykształcenie się radykalnych nurtów terrorystycznych, bazujących na wywrotowej ideologii politycznej, często o zabarwieniu neoanarchistycznej ortodoksji lewackiej, takich jak Baader-Meinhof w Niemczech (Frakcja Czerwonej Armii we Włoszech – RAF) oraz Zjednoczona Czerwona Armia w Japonii. Odrębnym rozdziałem była, nasilona zwłaszcza w latach 50., działalność pozaeuropejskich organizacji terrorystycznych walczących na rzecz zrzucenia zależności kolonialnej w Azji, Afryce i na Bliskim Wschodzie.

Powstanie wielu państw, jak np. Izraela, Algierii, Kenii, Cypru i in., związane było z rozwojem nacjonalistycznych ruchów politycznych stosujących terroryzm przeciwko władzom kolonialnym i za jego sprawą torujących swym krajom drogę ku niepodległości.[34] Nie wolno także pominąć rozwoju, szczególnie w okresie zimnej wojny, *guerrilli* latynoamerykańskich, reprezentujących głównie rozmaite odcienie ideologii lewicowych, prowadzących starcia m.in. z reżimami wojskowymi i uciekających się do terroru jako narzędzia walki. Początkowo również terroryzm palestyński i jego spektakularne akcje antyizraelskie (np. porwania samolotów izraelskich w 1968 i w 1970 r., mord dokonany na sportowcach izraelskich w czasie olimpiady w Monachium w 1972 r. oraz długa lista zamachów i zabójstw) motywowane były głównie przesłankami politycznymi, pozostającymi pod wpływem dążeń narodowowyzwoleńczych oraz pragnień państwowotwórczych, komponent religijny zaś nie odgrywał aż tak istotnej roli jak obecnie. Jednocześnie warto zauważyć, że ekstremizm bliskowschodni, na którego rozwój w istotny sposób wpływała eskalacja przemocy w konflikcie palestyńsko-izraelskim, niejednokrotnie wpisuje się w kontekst współczesnego terroryzmu religijnego i diagnozowania zagrożeń, jakie niesie ta forma przemocy dla ładu społecznego oraz dla bezpieczeństwa tak globalnego, jak i regionalnego.

Należy zatem stwierdzić, że uświadomienie sobie złożoności zagadnień związanych z szeroko rozumianym fenomenem terroryzmu oraz wgłębienie się w wielopostaciowość jego form jest konieczne do zrozumienia tego zjawiska; to zaś w konsekwencji ułatwia próby dotarcia do źródeł, które je wywołują. Badanie terroryzmu pozwala m.in. dostrzec i prześledzić obecną od zamierzchłych czasów tendencję do wiązania idei z przemocą, rozmaitych

[34] Zob. C. Gearty, op. cit.

przedsięwzięć z bezwzględną walką na ich rzecz. Kompilacja ta w sposób istotny i nierzadko traumatyczny kształtowała życie jednostek i zbiorowości oraz wpływała na procesy społeczno-polityczne i ekonomiczne, a także, co znamienne, nie tracąc aktualności, oddziałuje na nie w dalszym ciągu. Rozważając złożone zjawisko terroryzmu, nie możemy również abstrahować od fenomenu motywacji terrorysty, którego tożsamość budowana jest przez odwołanie się do bardzo specyficznych treści o charakterze społeczno-psychologicznym.

3. Czynniki kształtujące tożsamość terrorysty

Wychodząc z założenia, że terroryzm jest pewnego rodzaju procesem o uwarunkowaniach oraz implikacjach społeczno-politycznych, w którym ważną rolę odgrywają interakcje wewnątrz grupy, między jego autorami i aktorami, John Horgan formułuje istotne pytania, dotyczące mechanizmów sprawiających, że dana osoba staje się terrorystą. Oto najważniejsze z nich:[35]

- Dlaczego pewne osoby pragną stać się członkami grup stosujących terrorystyczną przemoc?
- W jaki sposób realizuje się proces budowy zaangażowania tych osób już wewnątrz tych grup?
- Jakie zadania przypadają im w udziale jako członkom grup?
- Jak i dlaczego ulega zmianie status członków grup, czy też – używając pojęcia Talcotta Parsonsa – jak zmienia się ich „pozycjo-rola"?
- Jak i dlaczego przebiega internalizacja wartości i norm grupowych?
- Jak dokonuje się proces radykalizacji wewnątrzgrupowej?
- Jakiego rodzaju interakcje mają miejsce między członkami grupy, w jaki sposób wpływają oni na siebie nawzajem?
- Dlaczego tak trudne, a wręcz niemożliwe jest opuszczenie grupy lub przejście do innych form walki, bez użycia przemocy?

Odpowiedzi na te pytania, biorąc pod uwagę wielość teorii, nie zawsze są jednoznaczne i wymagają uwzględnienia perspektyw psychologicznej i socjologicznej, szczególnie w wymiarze przynależności do grupy społecznej. Pytania te dotyczą kwestii bardzo ważnych dla zdiagnozowania czynników wpływających na tożsamość ekstremistów uciekających się do terroryzmu,

[35] J. Horgan, op. cit., s. 127–128.

zwłaszcza w kontekście przynależności do grupy oraz uwarunkowania społeczno-politycznego, jaki na nich oddziałuje. Dalsza część rozważań wielokrotnie do nich powraca.

Antonina Kłoskowska wskazuje, że

> Człowiek w różnej mierze i w różnym stopniu identyfikuje się z wieloma społecznościami i grupami. Niektóre z nich mają charakter wielostronnych związków, powiązanych autotelicznym stosunkiem do wspólnych wartości. Inne są tylko selektywnymi związkami opartymi na interesie zbiorowym. (...) jednostka ludzka jest umieszczona lub sama sytuuje się w obrębie tych różnorodnych związków nie wyczerpując się w powiązaniu z żadnym z nich bez reszty, a z każdego czerpiąc pewne elementy swego samookreślenia. Dopiero te wszystkie elementy, czerpane z różnych związków z innymi, psychicznymi, składają się na tożsamość jednostki.[36]

Tożsamość jest więc refleksyjnym podejściem podmiotu do samego siebie, podyktowanym koniecznością dokonania autocharakterystyki, która odbywa się przez wypracowanie zestawu wyobrażeń, sądów, przekonań itp., odpowiadających danemu kontekstowi społecznemu.[37] Innymi słowy, jest ona, według Hermanna Bausingera, „całością konstruktów podmiotu, odnoszonych wobec siebie – całość ta nie jest prostym zsumowaniem elementów, jest to ich układ w jakiś sposób zintegrowany. Elementy owej konstrukcji siebie wyprowadzone są z identyfikacji z innymi osobami i grupami, z wybranymi strukturami społecznymi jako częściami systemu: ja – inny; są one także pochodnymi takich kulturowych kategorii, jak wartości, normy, a nawet artefakty."[38] Stanowiąc unikalny zestaw czerpanych z różnych źródeł treści kulturowych, z którymi jednostka się identyfikuje, dotyczy ona także – w wymiarze lokalnym – poczucia wspólnoty z członkami zbiorowości lokalnej, rodu, plemienia, grupy etnicznej, które jest zbudowane na fundamencie partykularystycznej więzi zamieszkania, pokrewieństwa, obyczaju, tradycji.[39] Także religii.

W procesie kreowania tożsamości kluczowe są dwa podstawowe obszary identyfikacyjne: wymiar trwałości związany z identyfikacją oraz wymiar odrębności i akcentowania różnic.[40] Tożsamość terrorysty jest kształtowana przez idee, które uzasadniają realizację celów na drodze przemocy oraz przez

[36] A. Kłoskowska, *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa 1996, s. 103–104.

[37] R. Dopierała, *Tożsamość wobec procesów cywilizacyjnych* [w:] *Tożsamość kulturowa i polityczna, op. cit.,* s. 10.

[38] Z. Bokszański, *Tożsamość, Interakcja, Grupa*, Łódź 1989, s. 12.

[39] P. Sztompka, *Socjologia*, Kraków 2005, s. 599.

[40] Ibidem.

system wartości, który legitymizuje takie akty. W znacznym stopniu jest to wspomniana wcześniej Castellsowska „tożsamość obronna", która kształtuje się w ramach przynależności do grupy społecznej i krystalizuje pod wpływem czynników natury zewnętrznej (oddziaływanie doktrynalne rekrutujących) i wewnętrznej (własna „droga do terroryzmu", tzw. „autorekrutacja"). W każdym rodzaju terroryzmu, a zwłaszcza chyba w tym odwołującym się do religii, szczególnie silnie odznacza się aspekt trwałości i niezmienności przekonań oraz przeświadczenia o ich odrębności od „błądzących innych". Terrorysta polityczny nie działa z pobudek egoistycznych (usiłując zaspokoić li tylko własne dążenia i aspiracje), ale powoduje nim swego rodzaju altruizm – walczy w imieniu Sprawy, w jego mniemaniu niezwykle doniosłej dla szerszych grup społecznych, narodu, a nawet ludzkości.[41] Tym m.in. różni się od zwykłego przestępcy lub jednostek chorych psychicznie o osobowości paranoiczno-maniakalnej, które także mogą imać się narzędzi terroru i podobnych co ekstremiści środków, ale których motywacja, zdominowana przez inaczej warunkowane potrzeby *ego*, jest zgoła odmienna. Jest to szczególnie ważne, jeśli weźmie się pod uwagę wewnętrzny stosunek terrorysty do przedsięwzięcia, w które się angażuje. Jest to relacja nacechowana o wiele bardziej emocjonalnie od np. motywacji kryminalisty, popełniającego akty gwałtu w celu osiągnięcia osobistych, najczęściej materialnych korzyści. Traktując działalność w kategoriach misji, od której zależeć będą losy narodu, idei itp., terroryści uważają się za wybranych, szczególnie naznaczonych doniosłością zadania członków społeczeństwa, którzy kładą na szali życie i dobro własne w imię wyższych celów. Dlatego właśnie bardzo często gotowi są poświęcić siebie dla zwycięstwa Sprawy, która w takim rozumieniu nadaje sens ich egzystencji i podejmowanym wysiłkom. Ponieważ zaś z własnego życia czynią ofiarę, o wiele łatwiej zaakceptować mogą wymóg poświęcenia bądź nieliczenia się z życiem innych. Utrudnia to w znacznym stopniu walkę z ekstremistami i nadaje ich działaniom rys bezkompromisowości.

Jednocześnie warto zauważyć, że model działania nacechowanego altruizmem nie pozostaje w sprzeczności z psychologiczną koncepcją patologicznego narcyzmu osobowości terrorysty[42], akcentującą jego niezdolność do empatii, swoisty emocjonalizm, wyrażający się m.in. w adoracji znaczenia przedsięwzięcia oraz w (fanatycznej często) nienawiści skierowanej wobec rzeczywistych lub

[41] Terrorysta wierzy, że służy szlachetnej Sprawie, która ma przynieść większe dobro ogółowi; uważa się za reprezentanta i wyraziciela jego potrzeb. Bywa nazywany „brutalnym intelektualistą", przekonanym o słuszności i konieczności użycia siły. B. Hoffman, op. cit., s. 39–41.

[42] K. Wolak, *Osobowość terrorysty (?)*, [w:] *Terroryzm*, (red.) V. Kwiatkowska-Darul, Toruń 2002, s. 70.

domniemanych jej przeciwników, w arogancji i bezkompromisowości przekonań, przeświadczeniu o własnej wyjątkowości oraz niezwykłości. Czyni go to predestynowanym, we własnym pojmowaniu, do szczególnych zadań i przedsięwzięć dziejowych. Terrorysta uważa się zatem za jednostkę nieprzeciętną, lepszą, która dotarła do prawdy i dlatego obarczona została brzemieniem misji; przeto wolno jest mu sięgać po środki, które w powszechnej świadomości społecznej uchodzą za czyny niegodziwe.[43] Dlatego bliższy prawdy wydaje się być pogląd, że terroryści to jednostki nie tyle wyzute z wewnętrznego substratu moralnego, ile podatne na tłumienie jego imperatywu. Przekonanie o słuszności własnych poczynań implikuje wiarę, że – pomimo obecnej samotności ideowej, alienacji i wyobcowania społecznego – przyszłe pokolenia i „Duch Dziejów" (ujmowany tutaj w kategorii Heglowskiego rozumienia „Ducha Absolutnego") okrzykną ich mianem bohaterów walczących z taką bądź inną tyranią. Wpływ na to mają także doświadczenia historyczne wielu społeczności – zwłaszcza postkolonialnych państw Azji, Afryki i Ameryki Łacińskiej – których bohaterowie narodowi częstokroć uciekali się do terroru w zmaganiach służących oswobodzeniu kraju spod obcej okupacji, zwierzchności itp. i dopuszczali się przy tym niejednokrotnie aktów przemocy powodujących (w sposób zamierzony lub nie) śmierć osób przypadkowych i nie uczestniczących w konflikcie. Doniosłość sprawy, o którą walczyli, stawała się jednakże czynnikiem usprawiedliwiającym – w ich mniemaniu – podobne poczynania i nadającym im inny wymiar i znaczenie. Podobnie odważne i śmiałe akcje, których atrybutem jest przemoc, świadczyć mają, w przekonaniu terrorystów, o ich zaangażowaniu w realizację celu; uświęca on środki, po które sięgają. Dlatego jeśli nawet śmierć postronnych, przypadkowych osób uważają za zło, jest to w ich pojmowaniu i tak zło o wiele mniejsze aniżeli świadomość winy z powodu ewentualnego niepodejmowania działań (tj. walki z systemem, rządem, opresorem, ideą itp.). Ponadto wielkość i charakter tego zła bledną, co bardzo istotne, usprawiedliwiane wagą misji i w kontekście poczytywanych sobie zasług.

Według teorii Jerrolda Posta terrorystyczny narcyzm i przekonanie o własnej nieprzeciętności w wielu przypadkach wywodzi się z traum okresu wczesnego dzieciństwa, często konfliktu z rodzicami: traum, które ukształtowały osobowość na fundamencie opozycji „wspaniałe ja" – nienawidzone i pogar-

[43] Pewną analogię dostrzec można w *Zbrodni i karze* F. Dostojewskiego, w której to powieści główny bohater popełnia zbrodnię właśnie dlatego, żeby udowodnić światu i sobie, że jest istotą wyjątkową, nieprzeciętną i dlatego nie obowiązują go rygory moralne, a co więcej, że w pewnych przypadkach stają się one względne.

dzane „nie ja".[44] Agresja terrorystów w tym ujęciu skierowana jest podświadomie przeciw własnym rodzicom, wynika z zakorzenionego głęboko żalu spowodowanego brakiem miłości i innymi urazami. Gniew ten, potęgowany przez „agresywny narcyzm", jest skanalizowany w kierunku wrogości wobec jakiegoś „zewnętrznego" przeciwnika i wyraża się w postaci przekonania o misji i wyjątkowym charakterze jednostki ją podejmującej. Tak więc ważną rolę odgrywają tu wspomniane postawy narcystyczne, które, wedle niektórych badaczy, znamionują osobowość wielu terrorystów.[45] Misja walki ma kompensować traumy i niepowodzenia z dzieciństwa i upewnić jednostkę, że jest naprawdę kimś wartościowym i niezwykłym, kogo spotkały niezasłużone krzywdy.

Z teorią tą polemizuje Marc Sageman, twierdząc, że w przypadku wielu bojowników islamskich sytuacja rysuje się zgoła inaczej.[46] Jego badania dowodzą, że duża część islamistów była w dzieciństwie introwertykami, osobami nieśmiałymi, poważnymi, cichymi i odnoszącymi spore sukcesy w nauce, zaś ze strony rodziców spotykała ich niejednokrotnie nadopiekuńczość.[47] Trudno jest tu zatem mówić o traumie pochodzącej z wieku dziecięcego; bardziej zasadne wydaje się domniemywanie frustracji i poczucia upokorzenia, będące efektem późniejszego wieku i zetknięcia się z kołami radykalnymi, głoszącymi ideologię dżihadyzmu. Takie odczucia wyrażać się mogą w przeświadczeniu o swoistej „traumie grupowej", poczuciu niesprawiedliwości i upokorzenia nękającego społeczności muzułmańskie. Wyrazem tego stanu i jednocześnie receptą nań okazują się dosłownie, radykalnie interpretowane prawdy wiary. Konsekwencją zaś staje się agresja i legitymizacja przemocy. Dlatego, jak wspomniano, terroryści motywowani religijnie, pomimo przeświadczenia o własnej wyjątkowości, płynącej z udziału w męczeńskiej „podróży do Boga", są w pewnym stopniu altruistami poświęcającymi się dla wspólnoty. Podobnie trudno jest się zgodzić z tezą wyjaśniającą zachowanie terrorystów przez pryzmat istnienia rodzaju zbiorowej paranoi, będącej odzwierciedle-

[44] Związane jest to z poczuciem samotności wynikającym z niezrozumienia przez rodziców bądź z utraty jednego z nich, popadaniem w konflikty z prawem, niepowodzeniami w szkole itp. Zakłóca to proces socjalizacji i czyni z takich jednostek osoby niezdolne do współżycia społecznego. Zob. J. M. Post, *Terrorist psycho-logic: Terrorist behavior as a product of psychological forces*, [w:] *Origins of Terrorism: Psychologies, Ideologies, Theologies, States of Mind*, (red.) W. Laqueur, W. Reich, Washington 1990/1998.

[45] Ibidem, s. 96.

[46] Zob. M. Sageman, *Understanding Terror Networks*, Philadelphia 2004, s. 85.

[47] Nieco inaczej wygląda sytuacja wśród młodych zwolenników neosalafizmu, zamieszkujących kraje Europy Zachodniej, z których spora część istotnie popada często w konflikt z prawem i żyje w warunkach rzeczywistego wykluczenia społecznego i alienacji, co czyni z nich jednostki szczególnie podatne na skrajne ideologie. Socjalizacja do dżihadyzmu często ma miejsce w więzieniach, meczetach, ośrodkach krzewienia kultury islamu itp.

niem patologicznych rysów osobowości przywódcy. Byłby to wniosek zbyt uproszczony, który, jak słusznie zauważa Sageman, deprecjonowałby rolę aspektu nakazów o charakterze religijnym.[48] Ideologia wywiedziona z wiary, m.in. pod wpływem odpowiedniej indoktrynacji, jawi się bowiem dla jej wyrazicieli najbardziej uzasadnionym i racjonalnym drogowskazem działań. Wierzenia i poglądy są niejako „kontenerem" dla powstawania i przechowywania niebezpiecznych, destrukcyjnych uczuć. Poczucie zagrożenia tego, co jest uważane za *sacrum*, powoduje, że ów „kontener" zostaje rozerwany i agresja wraz z niszczycielskimi emocjami znajduje swoje ujście. Wyrazem tego jest przemoc. Odzwierciedla to w znacznym stopniu hipoteza „frustracji-agresji", która mówi o niemożliwości osiągnięcia samorealizacji na płaszczyźnie społecznej lub osobistej, co w odpowiedzi prowadzi do alternatywy: „ucieczka" lub „walka".[49]

Podkreślić należy, że dalece nieuzasadnione jest twierdzenie, którego echa pojawiają się czasami w reakcjach na zamachy, iż terroryści to jednostki o rysie charakterologicznym naznaczonym tchórzostwem. Akcentując bezdyskusyjnie pejoratywny wizerunek terroryzmu, zaznaczyć wszelako trzeba, że działania osób go reprezentujących, podyktowane określoną taktyką sposobu walki z silniejszym przeciwnikiem i wymogami sytuacji, świadczą o wielkiej determinacji w dążeniu do osiągnięcia celów, oznaczającej częstokroć wyrzeczenia, samopoświęcenie się i gotowość do podejmowania aktów spektakularnych i odważnych, wymagających nieistnienia lub skutecznego stłumienia lęku.

Powyższe uwagi nie prowadzą w kierunku udowodnienia, że istnieje jednorodny, wspólny typ osobowości terrorysty lub też zespół tych samych czynników, które mogą być stałymi dominantami kształtowania się charakterologicznej podatności na radykalizm działania, ukierunkowanego na realizację określonych wizji ideowych. Podobne konstatacje byłyby dyskusyjne. Teorie upatrujące przyczyn indywidualnego bądź grupowego zaangażowania o charakterze terrorystycznym w cechach osobowości są nie w pełni przekonujące, ponieważ brakuje im solidnej bazy metodologicznej i konceptualnej. Mogą funkcjonować jedynie jako hipotezy.[50] Oczywiście wskazane jest zaakcentowanie pewnego zespołu czynników i podobieństw o podłożu psychologicznym, które – tworząc rozmaite wzajemne konfiguracje i komponując złożone korelaty (oczywiście przy uwzględnieniu okoliczności zewnętrznych i indywi-

[48] M. Sageman, *Understanding Terror Networks*, op. cit., s. 88.

[49] W obydwu zresztą przypadkach są to postawy dewiacyjne. Ucieczka oznaczać może pasywność, alienację i rezygnację ze starań, walka zaś przekłada się na aktywny sprzeciw wobec otaczającej rzeczywistości. Por. J. Horgan, op. cit., s. 95.

[50] Ibidem, s. 110–120.

dualnych predyspozycji jednostki wyalienowanej) – zwrócić mogą uwagę na swoiste tło socjopsychologiczne skłonności do angażowania się w działalność o charakterze terrorystycznym. Jest to tym bardziej znamienne, że szczególna (anty-)moralność terrorystów, pomimo pewnych rysów patologii, nie oznacza wcale, jak wspomniano, że są oni, czy też ich większość, jednostkami chorymi psychicznie, psychopatycznymi, czy w jakiś szczególny wrodzony sposób predestynowanymi do stosowania przemocy. Jeśli terroryzm można ujmować w kategorii „krwawego obłędu", to raczej w sensie refleksji filozoficznej na temat obłędu człowieka wykorzenionego moralnie i realizującego swe posłannictwo poprzez przemoc, w kompilacji idei i przemocy właśnie znajdującego swe umocowanie, w kategorii *furor-mundi* – szaleństwa świata, odwiecznej walki pierwiastków dobra i zła, aniżeli w kategorii medycznej diagnozy psychopatii.

Terroryzm jest niewątpliwie czynem o charakterze dewiacyjnym. To wyznawane wartości, a także złożone uwarunkowania społeczno-polityczne i ekonomiczne intensyfikują oraz determinują osobiste zaangażowanie ludzi o podobnych poglądach i posługujących się przemocą, gdy w grę wchodzą odpowiednie okoliczności i predyspozycje. Krzysztof Wolak zauważa:

> Idea, dla której warto zabijać, a nawet umierać, jest jakąś osobistą wizją świata, dla której sens życia i śmierci sprowadza się do osiągnięcia jakiejś formy nieśmiertelności (...). Ludzie potrzebują czegoś, co nada sens ich życiu i śmierci, czegoś, co odróżni ich śmierć od śmierci innych. Gotowość poniesienia śmierci w imię jakichś wartości może nadać znaczenie życiu. Te wartości mogą obejmować różne treści: rodzinne, religijne, przynależności etnicznej czy narodowej.[51]

Takie kategorie jak wiara, tożsamość etniczna lub narodowa, emocjonalna autoidentyfikacja z pewnymi wartościami (bardzo różnymi, jak np. ekologia, rasa, szeroko rozumiane pojęcie wyzwolenia, „czystość etniczna", określona koncepcja człowieka czy systemu itp.), oznaczające w praktyce ich hiperbolizację, mogą stanowić bodziec do oscylowania w kierunku radykalizmu; uzasadnić w *psyche* jednostki zaangażowanej konieczność stosowania „usprawiedliwionej" przemocy oraz w konsekwencji – bardzo silną motywację do działań o charakterze terrorystycznym.

Często zdarza się, że czynniki, o których mowa, występują w korelacji złożonych powiązań i komponują się w jedną, kluczową dla tożsamości nadwartość, jeszcze silniej determinującą motywację jej wyrazicieli i bojowni-

[51] K. Wolak, op. cit., s. 67.

ków. Takie relacje zaobserwować można w pewnych przypadkach np. między religią a nacjonalizmem. Wiele ruchów i organizacji prowadzących terrorystyczną walkę w myśl haseł narodowowyzwoleńczych (np. palestyński Hamas, Brygady Męczenników al-Aksa czy Tamilskie Tygrysy) często kompiluje ją z imperatywem wiary, zwłaszcza w sytuacji gdy interakcje z religią (czy szeroko rozumianymi wzorcami kultury) tych, w których wymierzone są ataki, z racji odmienności i rozmaitych uwarunkowań społeczno-obyczajowych, są wyznaczane osią antagonizmu. Aspekt *sacrum* nadaje takim zmaganiom wartość bardziej kognitywną i oddziałującą na duchowe warstwy jaźni.

Wprawdzie terroryści celowo powodują zniszczenie i śmierć oraz są gotowi przyjąć odpowiedzialność za te czyny, twierdząc, że są one uzasadnione i konieczne, wielu uczonych, badających psychologię terroryzmu, podaje w wątpliwość zbyt łatwe definiowanie takich aktów w kategorii psychopatii.[52] Patologiczny egocentryzm, właściwy psychopatom, utrudniałby ich rekrutację do komórek terrorystycznych z powodu wyróżników, których są pozbawieni: wielkiej motywacji, dyscypliny, zdolności do koncentracji i działania w sytuacji stresu, wywołanego uczestnictwem w akcji czy uwięzieniem.[53] Akty terroru zazwyczaj nie wywołują przyjemności czy podniecenia u ich autorów, stanowią niejako „nieunikniony efekt uboczny" walki, którą toczą, niezbędny mechanizm presji politycznej.[54] Przypadkiem szczególnym są akty terroru popełniane w imię religii, gdzie zadawaniu śmierci towarzyszy przekonanie o realizacji woli Bożej. Odpowiedzialność za śmierć cywili przypisywana jest zresztą bardzo często stronie rządowej jako rzeczywistemu sprawcy ofiar.

Bardzo ważnym czynnikiem kształtującym tożsamość wielu terrorystów jest poczucie więzi i przynależności z zakonspirowaną, hermetyczną grupą, z wybranymi jej członkami myślącymi podobnie. Można ją porównać do wspólnoty, bractwa religijnego, zakonu, a nawet sekty i w takim sensie jest to „grupa żarłoczna" w sensie totalizmu oddziaływania na system aksjonormatywny, którym kierują się ich członkowie. Role społeczne są w niej wyraziście zdefiniowane. Jednostki społecznie wyalienowane i kontestujące dany porządek społeczny, ustrój polityczny, powszechnie obowiązujący system wartości, wzorce obyczajowe itp. (m.in. pod wpływem indoktrynacji) umacniają znaczenie swego istnienia oraz misji przez identyfikację z grupą reprezentującą te

[52] M.in. J. Horgan, op. cit., s. 85–90; K. Heskin, *The Psychology of Terrorism In Northern Ireland,* [w:] *Terrorism in Ireland*, (red.) Y. Alexander i A. O'Day, Kent 1984, s. 85–105; H. H. A. Cooper, *What is a Terrorist?: A Psychological Perspective*, „Legal Medical Quarterly" 1 (1977), s. 16–32.

[53] J. Horgan, op. cit., s. 88.

[54] Tak m.in. Gerry Adams, lider Sinn Fein, uzasadniał swego czasu akty terroru ze strony IRA. Za: J. Horgan, op. cit., s. 85.

same wartości i skłaniającą się – w tym przypadku – ku radykalizmowi. Pozwala to odnaleźć i umocnić własną tożsamość (na którą coraz silniej zaczyna oddziaływać grupa), a także ułatwia przejście od fazy negacji istniejącego porządku do etapu działania, znajdującego wyraz w aktach terroru. Nierzadko zaangażowanie w spektakl przemocy jest efektem przeplatania się różnych czynników endogennych (traum indywidualnych, anomii i jej pochodnych) oraz egzogennych, pełniących funkcję katalizatorów ekstremizmu (określone wydarzenia, proces rekrutacji w więzieniach, meczetach itp., oddziaływanie ideologiczne ideologów, kaznodziejów itp.).

Budowa autoidentyfikacji z grupą jest ważnym procesem, przyczyniającym się do ukształtowania „tożsamości obronnej", uzasadniającej agresję. Świadomość celu i poczucie misji korespondują z procesem zacieśniania więzi wewnątrz grupy, zaś przynależność do niej może oznaczać wzrost statusu i prestiżu społecznego (świadczą o tym badania przeprowadzone przez Posta wśród członków organizacji Fatah i ramienia zbrojnego Hamasu, ugrupowania Izz a-Dinn al-Kassam[55]). Zbiorowość taka z czasem staje się grupą pierwotną, gdyż wartości, idee oraz różnorodne aspekty przynależności do niej nie tylko wpływają najsilniej na interakcje jednostki z innymi członkami społeczeństwa (w sensie częstej dekompozycji poczucia więzi), ale także kształtują tożsamość i wewnętrzną percepcję samego siebie w kategoriach zaangażowanego bojownika. Percepcja owa zbudowana jest na fundamencie dychotomii: ja/organizacja-Sprawa (rozumiane jako jedność) – wszyscy inni (wrogowie lub nieświadomi; tak czy inaczej obciążeni winą). W ten sposób wewnątrz grup ekstremistycznych, czy za pośrednictwem osób rekrutujących do grup terrorystycznych, dokonuje się socjalizacja do terroryzmu; jej celem jest osiągnięcie u adepta stanu internalizacji wartości i misji, dla których warto podejmować walkę i umierać. Socjalizacja ta jest zazwyczaj procesem powolnym i stopniowym, w którym nowy członek lub kandydat na niego sukcesywnie przechodzi kolejne „etapy wtajemniczenia" i ulega kolejnym fazom radykalizacji.

Post dokonuje klasyfikacji grup terrorystycznych właśnie ze względu na kontekst oddziaływania grupy na swych członków oraz interakcji z innymi. Wyróżnia dwa rodzaje takich grup: „anarchiczno-ideologiczne" oraz „nacjonalistyczno-separatystyczne".[56] Pierwszy z nich to zazwyczaj małe ugrupowania, których celem jest obalenie sytemu politycznego lub społecznego lub zainicjowanie rewolucji; kierują się motywacją ideologiczną (np. włoskie

[55] J. M. Post, *The Mind of the Terrorist. The Psychology of Terrorism from IRA to Al Qeada*, Washington 2008, s. 241–256.

[56] Ibidem, s. 149–162.

Czerwone Brygady czy niemiecka Baader Meinhof). Post podkreśla alienację ich członków, odseparowanie od rodziny i znajomych. Drugi typ (który reprezentuje ETA lub IRA) nie pociąga za sobą odseparowania od kontekstu koligacji rodzinnych i przyjacielskich: przeciwnie, waga tych związków jest duża. Istotne znaczenie pełni tu kontekst kulturowych uwarunkowań lokalnych, który sprawia, że decyzja o przystąpieniu do organizacji terrorystycznej jest społecznie postrzegana jako akt dojrzałości i heroizmu, ukształtowanej osobowości i wyraz męskiej decyzji (np. Hamas). Terroryzm religijny sytuuje się niejako na pograniczu powyższych rodzajów. Z jednej strony nie można nie zwrócić uwagi na postawy alienacyjne i frustrację, która często staje się udziałem młodych muzułmanów drugiego i trzeciego pokolenia, mieszkających w Europie i ulegających procesowi „dżihadyzacji". Konwersja na islamizm w wielu przypadkach pociąga za sobą przecięcie kontaktów z dotychczasowym otoczeniem, w tym i z rodziną. Waga ideologii jest tu ogromna. Z drugiej strony, jak obrazuje wiele przypadków, kontekst grup pierwotnych, w których są socjalizowani przyszli rekruci dżihadyzmu, także pełni istotną rolę, ponieważ nierzadko utwierdza ich w wyborze takiej drogi, zaś odrębność religijno-kulturowa grup, w jakich żyją, umacnia ich radykalizm. Przykładem tego jest korespondencja między matkami i synami, których pragnieniem stała się męczeńska śmierć, co spotykało się z dumą i akceptacją ich najbliższych.[57] Decyzja taka i wybór drogi tak pojmowanego dżihadu stają się kluczem do społecznego prestiżu.

Niezmiernie ważna jest rola ideologów, liderów i wszystkich tych, którzy rekrutują kandydatów do takiej walki. Odwołując się do pojęcia sformułowanego przez wybitnego socjologia amerykańskiego George'a H. Meada, można powiedzieć, że są to „znaczący inni", kształtujący świadomość i odgrywający kluczową rolę w transmisji idei i wartości. Doskonale obrazuje to praktyka rekrutowania młodych muzułmanów w Europie do dżihadystycznych organizacji, prowadzona przez przedstawicieli nurtów neosalafickich, o czym mowa w kolejnych rozdziałach.

Indywidualność terrorysty w dużym stopniu wyznacza kolektywna tożsamość wspólnoty, dlatego może być zasadne akcentowanie coraz silniejszej identyfikacji *ego* osoby zaangażowanej z tożsamością organizacji, internalizowanie jej wartości. Implikuje to sposób postrzegania rzeczywistości i świata w kategorii spisku, bezkompromisowej walki wrogich sił, zwłaszcza gdy głównym determinantem jest religia. Na sieć powiązań z grupą terrorystycz-

[57] Zob. L. Vidino, *Al Qaeda In Europe. The New Battleground of International Jihad*, New York 2006, s. 233–260.

ną oddziałuje także fakt, że jest ona zwykle niewielka i zakonspirowana. Czasem zawiązuje się ją doraźnie w celu realizacji konkretnych jednorazowych przedsięwzięć, choć oczywiście istnieje w szerszym kontekście. Rzutuje na jej charakter i to, że wymaga ona od swoich członków bezwzględnego posłuszeństwa, przejawy zaś nielojalności spotykają się z surowymi sankcjami punitywnymi, włącznie ze śmiercią. Ponadto istotę funkcjonowania członków grupy stanowią izolacja i alienacja, nawet jeśli określa się ona jako organizacja działająca na rzecz szerokich kręgów społecznych. Rzutuje to niewątpliwie na wykrystalizowanie się represyjnych norm obowiązujących grupę, regulujących zachowanie członków, które implikują wtopienie się w organizację. Odwołując się do teorii Louisa Cosera, należy stwierdzić, że funkcjonuje tu mechanizm coraz większej konsolidacji grupy, umacniania jej hermetyczności nawet w przypadku gdy jej przedstawiciele dla utrzymania pozorów utrzymują kontakty ze światem zewnętrznym. Często podyktowane jest to względami operacyjnymi i ma wymiar kamuflażu. Konflikt – a w tym przypadku członkowie grupy terrorystycznej żyją w przekonaniu, że znajdują się w centrum walki o słuszną sprawę – powoduje, iż grupa zwiera swe szeregi w wymiarze autoidentyfikacji i umacniania tożsamości w opozycji do wrogiego świata zewnętrznego, co usprawiedliwia radykalizację walki i akceptację w jej toku wszystkich, najbardziej nawet amoralnych metod.

Istotną rolę pełni więc wewnętrzne usprawiedliwienie stosowania przemocy. Przed jednostką pojawić się może alternatywa: zaakceptować i uczestniczyć w zbrodni lub nie przystępować, ewentualnie próbować opuścić organizację. Jest to wybór niełatwy dla człowieka emocjonalnie uzależnionego od grupy i od nieubłaganych trybów radykalizacji własnych przekonań. Wewnętrzne przekonanie o słuszności zamierzeń i wielkości idei oraz silne pragnienie przynależności do struktur zapewniających autoidentyfikację i możność działania na rzecz sprawy są w stanie spowodować, że przemoc stanie się akceptowalna, a nawet pożądana. Umocnienie więzi wewnątrz grupy i w konsekwencji jednoczesne utrudnienie jej zerwania oraz uniemożliwienie ewentualnego pragnienia porzucenia organizacji odbywać się może przez skłonienie nowo przyjętych członków do uczestnictwa w akcie terroru bądź też do bezpośredniego dokonania podobnego czynu jako swoistego rodzaju inicjacji, „braterstwa krwi". Uwiarygodnia ona zwerbowaną jednostkę i spaja ją jeszcze silniej ze wspólnotą. Dzięki temu zdobyć może ona uznanie, co utwierdzi ją w przekonaniu o nieodwołalnym charakterze raz podjętych decyzji.[58]

[58] Roger Caillois wspomina o rytuałach i obrzędach inicjacyjnych praktykowanych przez wiele plemion w różnych częściach świata. Służą one pewnego rodzaju świętej inicjacji za pośrednictwem

Nader interesujące jest poszukiwanie pewnych aspektów źródeł przynależności do organizacji terrorystycznych w teorii Ericha Fromma psychologicznej „ucieczki od wolności".[59] Silna potrzeba wtopienia się w grupę, pozwalająca na określenie dosłownie i przenośnie rozumianej (w sensie wartości, idei) przynależności ułatwiają rezygnację z części niezależności. Zwłaszcza wtedy, gdy wolność podświadomie bywa kojarzona z osamotnieniem, niemożnością samodzielnego odnalezienia się w strukturze społecznej i rzeczywistości często sprzecznych norm, z trudnościami z wytyczeniem imperatywu celu w kategorii autonomii własnego ja (lecz nie w sensie krystalizującej się dominanty wartości sprawy), co generować może frustrację i alienację oraz pragnienie scedowania części odpowiedzialności za własne życie. Dotyka to zwłaszcza osób młodych, mających problemy z rozpoznaniem własnej drogi życiowej, odczuwających kryzys tożsamości (co np. staje się udziałem wielu młodych muzułmanów żyjących w społeczeństwach europejskich). W takim rozumieniu, szczególnie w sytuacji anomii, napięć społecznych i kryzysów politycznych, paradoksalnie, wolność może zniewalać, osaczać, sytuować jednostkę na rozdrożu sprzecznych idei, być utożsamiana z obojętnością systemu i opresyjnością sytuacji zagubienia, której jednostka samodzielnie nie jest w stanie sprostać. Dlatego wtedy jest ona bardziej skłonna zaakceptować przemoc, łatwiej jej ulegać radykalizmom i totalitaryzmom, skrajnym organizacjom, ideom czy żądaniom, które redefiniują sens egzystencji i – pomimo uwikłania w karkołomne przedsięwzięcia – stwarzają rodzaj psychicznego „duchowego bezpieczeństwa". Doskonale obrazują to przypadki młodych wyznawców islamu, zamieszkujących Europę, którzy ulegają konwersji na dżihadyzm. Tak np. terroryści religijni, m.in. spod znaku neosalafizmu,

> (...) zamykają się dobrowolnie w hermetycznym świecie niewzruszonych obowiązków, świętych i nienaruszalnych zasad, dających pewne, bo transcendentne oparcie doktryn. Jest to wyraz rozpaczliwego pragnienia bezpieczeństwa, ucieczki od ciągłego indywidualnego poszukiwania prawdy, od nieustannych wątpliwości (...). Jest to chęć odzyskania pierwotnej wiary i niewinności, powrotu do świata o ograniczonych, co prawda, horyzontach, ale dającego w zamian poczucie ładu i stabilizacji.[60]

rozlewu krwi w czasie konfliktu lub polowania. Ów rozlew krwi, mający charakter nieomal sakralny, otwiera bramy dorosłego życia i czyni pełnoprawnym członkiem wspólnoty. Podobnie mniemać można, iż akty agresji i przemocy wymuszane czasami na nowo przyjmowanych członkach grup terrorystycznych znamionuje nawiązanie do szczególnych obrzędów inicjacyjnych. Zob. R. Caillois, op. cit.

[59] Zob. E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, tłum. O. i A. Ziemilscy, Warszawa 1997.

[60] B. Bolechów, *Terroryzm w świecie podwubiegunowym*, Toruń 2003, s. 94.

Motywacja jest tu czynnikiem, którego znaczenia nie można nie docenić, albowiem determinuje ona charakter czynów terrorystycznych. Poczucie bezużyteczności dotychczasowej egzystencji, anomia, trudne warunki egzystencji, wykluczenie społeczne i ekonomiczne, poczucie krzywdy, upokorzenie i kumulacja agresji, chęć odwetu oraz „oswojenie się" z przemocą to tylko niektóre z czynników mogących przyczynić się do rozwoju spirali terroru i uzasadnienia jego słuszności.[61] Przynależność do grupy walczącej w imię jakiejś idei nadaje swym członkom poczucie ważności i wartości, umożliwia rozładowanie frustracji, nagromadzonej agresji i destrukcyjnych emocji oraz pozwala czynnie działać na rzecz pewnej wartości, co w przekonaniu terrorysty daje mu moralne prawo zawładnięcia życiem innych (również w sensie uprowadzenia i zadania śmierci).[62] Wpływa to także na sposób percepcji adresatów ataków, oznaczający dehumanizację wroga i często niewinnych ofiar, które są postrzegane nie jako osoby, ale traktowane w kategorii części struktury wrogiego systemu, a więc jako przeciwnicy niegodni aktów miłosierdzia. Oznacza to *implicite* częstokroć zanegowanie jakichkolwiek ograniczeń natury humanitarnej, dotyczących reguł prowadzenia wojny, normowanych kodeksami i konwencjami. Legitymizacja religijna przemocy lub groźby jej użycia sprawia, że staje się ona nie tylko metodą walki, ale wartością, dzięki której uwypuklić można bezradność władzy, zrealizować doraźne cele i efektywnie wyrazić własne posłannictwo ideowe. Hoffman zauważa, że terroryzm międzynarodowy odrzuca każdą koncepcję ograniczenia terenów walki, nie respektuje również pojęcia neutralnego terytorium. Dlatego też terroryści przenoszą swoje niekiedy lokalne batalie na teren innych, czasami geograficznie bardzo odległych krajów i tam świadomie dokonują aktów przemocy na osobach zupełnie nie związanych ze sprawą w celu zwrócenia na siebie uwagi i zdobycia rozgłosu.[63]

[61] Należy jednocześnie pamiętać, że np. wielu terrorystów motywowanych islamizmem jest osobami wykształconymi i zamożnymi, studiującymi na zachodnich uniwersytetach, lecz mimo to tkwiącymi ideowo i mentalnie w uwarunkowaniach krajów pochodzenia lub też pod wpływem indoktrynacji osób, które ich rekrutują, budujących swoją nową tożsamość w nawiązaniu do idei neosalafickich i w opozycji do wartości zachodnich. Z drugiej strony, oczywiście, istotną rolę spełniają trudności, kryzysy i niepokoje społeczne regionów będących matecznikami terroryzmu, które, z uwagi na masową skalę, są w stanie pogłębiać radykalizm i formować jego zaplecze.

[62] Andrew Silke zwraca uwagę na proces coraz silniejszego psychicznego uzależniania się jednostki od grupy, który przyrównuje do efektu lawiny – początkowo luźne sympatyzowanie jest w stanie dość szybko przeobrazić się w coraz bardziej zaangażowane członkostwo, z którego nie ma już odwrotu, gdyż wymusza to specyfika organizacji i eskalacja radykalizmu. Zob. A. P. Silke, *Terrorists, Victims: Psychological Perspectives on Terrorism and its Consequences*, London 1999.

[63] B. Hoffman, op. cit., s. 33.

Prawo, tak państwowe jak i międzynarodowe, oraz wynikające z niego restrykcje są zatem przez terrorystów negowane albo jako forma ugruntowania represyjności wrogiego systemu i umocnienia pozycji opresora, albo postrzegane w kategorii nieadekwatnych do sytuacji nakazów, które można, a nawet należy ominąć lub złamać, gdyż tego wymaga i usprawiedliwia charakter misji. W takim rozumieniu rzeczywistymi terrorystami jest rząd, system itp., nie zaś jednostki godzące w zastany porządek i gwałcące prawo. We własnym przekonaniu są one bojownikami, którzy kontestują normy niesprawiedliwego porządku oraz prowadzą krucjatę przeciwko złu; na formy i wizerunek owej krucjaty wpływa m.in. fakt dysproporcji sił i środków, którymi dysponują walczące strony. Takie stanowisko usprawiedliwia stosowanie przemocy.

Jednocześnie warto zauważyć – na co zwraca uwagę Carl Cameron – że z punktu widzenia socjopsychologicznych uwarunkowań funkcjonowania grupy terrorystycznej całkowita realizacja misji w sensie pomyślnej finalizacji zamierzeń nie leży w jej interesie, ponieważ przestanie być wtedy zasadne i usprawiedliwione istnienie takiej grupy.[64] Podświadomie być może dąży ona do samouwiecznienia się i ciągłego postrzegania rzeczywistości przez pryzmat li tylko własnego paradygmatu. Pokusić się tu można o refleksję związaną z pewną analogią do starochrześcijańskiego mitu: tak jak legendarne poszukiwanie Świętego Graala nadawało sens egzystencji rycerzy (przy czym sam aspekt poszukiwania stanowił istotę działań i był nie mniej doniosły dla nich samych aniżeli jego ewentualne znalezienie), tak terrorystyczna aktywność na rzecz sprawy może być czynnikiem nadającym mocniej integrujący (z perspektywy wewnątrzgrupowej więzi społecznej i psychologicznej) i bardziej namacalny sens aniżeli jej finalizacja. To tylko bardzo luźna analogia, niemniej złożoność uwarunkowań socjopsychologicznych kształtujących osobowość jednostki zaangażowanej czy też uwikłanej w działalność terrorystyczną każe zastanowić się nad wspomnianymi powyżej aspektami tych procesów w wymiarze społecznym.

W świetle powyższych spostrzeżeń warto wyszczególnić najważniejsze czynniki, które powinny być rozpatrywane w procesie analizy „wskaźników predyspozycji" osób do przynależności do ugrupowań terrorystycznych:[65]

- Doświadczenia indywidualne w zakresie partycypacji początkowej, socjalizacji antycypacyjnej do grupy: udział w manifestacjach, rzucanie

[64] Autor zauważa, że związane jest to z procesem wewnątrzgrupowego oscylowania w kierunku coraz bardziej ultymatywnej retoryki i nieustępliwości, przejawiającej się np. w postaci odrzucania jakichkolwiek kompromisów. C. Cameron, *The mindset of the terrorists*, [w:] *International Encyclopedia of Terrorism,* Chicago 1997, s. 261.

[65] Za: J. Horgan, op. cit., s. 151–152, J. Post, op.cit., s. 47–64.

kamieniami, inne „lekkie" formy przemocy[66], percepcja antagonizmu, internalizowanie jego obrazu pod wpływem socjalizacji ze strony „znaczących innych", określone sposoby postrzegania walki itp.

- Doświadczenia zbiorowe społeczności, do której przynależy i z którą się identyfikuje jednostka, dotkniętej niesprawiedliwością, prześladowaniem, agresją, rozmaitymi formami ekskluzji i eksterioryzującej to poczucie za pośrednictwem osób rekrutujących do organizacji terrorystycznej;
- Odczucie wspólnoty, płynącej z przynależności do grupy, która zapewnia zaplecze ideowe, dostarcza oparcia i sposobów, dzięki którym możliwe jest działanie na rzecz praktycznej realizacji celów sprawy. Jest to ważne z perspektywy podwyższenia statusu i prestiżu jednostki.
- Stopień i charakter socjalizacji do terroryzmu, który wpływa na wymiar radykalizacji i ekstremizmu, jak również na akceptację przez grupę nowego członka. Dotyczy to także określenia przez grupę (jej liderów i rekrutujących) profilu odpowiedniego kandydata do realizacji misji. Tak np. praktyką Hamasu lub Islamskiego Dżihadu było typowanie na męczenników, tzn. wybieranie do samobójczych ataków, niezamężnych mężczyzn mniej więcej dwudziestoletnich, bez zobowiązań rodzinnych.
- Poczucie frustracji i rozczarowania, wynikające z indywidualnych doświadczeń i położenia zbiorowości, z którą jednostka się identyfikuje. Może ono skutkować powolną ewolucją strategii walki – od metod pacyfistycznych aż po akceptację przemocy.

4. Interpretacja nakazów wiary na płaszczyźnie relacji *sacrum* – przemoc

Doświadczenie *sacrum*, jak wiadomo, jest przeżyciem niezwykle silnym, kształtującym sposoby uzewnętrzniania różnorodnych form życia religijnego.[67] Wymiar ten, związany z poszukiwaniem odpowiedzi na ontologiczne dy-

[66] Horgan przytacza badania, przeprowadzone przez Benjamina Barbera, na ponad 900 młodych Palestyńczykach, którzy brali udział w pierwszej intifadzie (1987 – 1993) i rzucali kamieniami w siły izrealskie, wznosili antyizraelskie okrzyki oraz odwiedzali rodziny zabitych, uznanych za męczenników. Co prawda niewielu z nich zasiliło potem organizacjie terrorystyczne i przeszło do radykalnych form przemcy, jednak udział w tych akcjach odegrał ważną rolę w procesie internalizacji wartości. Więcej w: J. Horgan, op. cit., s. 150.

[67] Zob. S. Kosmynka, *Specyfika współczesnego terroryzmu religijnego*, [w:] *Tożsamość kulturowa i polityczna...*, op. cit., s. 305–319.

lematy i dociekania, stanowi próbę zrozumienia siebie i świata przez pryzmat tego, czego od wiernych oczekuje czczone w danym kulcie bóstwo. Wyjaśnia zatem bądź redefiniuje (w przypadku konwersji) wizerunek rzeczywistości i samego siebie w świetle nakazów i zasad wiary. Jednocześnie doniosłość wiary jako czynnika motywującego, konstytuującego tożsamość jednostki, rodzi pytania o charakter subiektywnego sposobu jej przeżywania i odczytywania oraz każe się zastanowić nad wpływem, jaki wywiera na sposób myślenia i działania. Zjawisko „uświęcania przemocy", manifestujące się czy to podczas wojen, czy też w obrębie pewnych działań ekstremistycznych, jest fenomenem dotyczącym określonego pojmowania i rozeznawania pierwiastka *sacrum*. Pełni ono niezwykłą rolę w kontekście powiązania sfer duchowości i metafizyki, meandrów doświadczania wiary i żarliwości religijnej z sytuacjami konfliktu, wojen i niepokojów.

Uwarunkowania i charakter ruchów sytuowanych w definicyjnych klamrach terroryzmu były i są bardzo różne, podobnie jak wielopostaciowe pozostają oblicza tego zjawiska. Niektórzy autorzy (m.in. Alan Dershowitz) dokonują klasyfikacji podłoża i dominant ideologicznych nurtów terrorystycznych, posługując się bardzo różnymi kryteriami, np. celów i zamierzeń, jakie organizacje te przed sobą stawiają, ich genezy w kontekście uwarunkowań społecznych i politycznych, form, jakie przybiera *praxis* ich działania itp.[68] Tak więc pojawiają się rozmaite warianty rodzajów terroryzmu, np. „ekologiczny", „informatyczny", „ekonomiczny", „nacjonalistyczny", „narkoterroryzm" i inne. Jakkolwiek niektóre określenia mogą być dyskusyjne i pozostają zależne od przyjętej akurat matrycy interpretacyjnej i definicyjnej, to odzwierciedlają, po pierwsze, zróżnicowanie tego zjawiska, po drugie zaś, jego wieloaspektową obecność w świadomości społecznej. Uwzględniając fenomen doniosłości współczesnych przejawów omawianych zjawisk oraz trajektorii ich przeobrażeń, na szczególną uwagę zasługuje terroryzm religijny – zjawisko początkowo o zasięgu lokalnym (na którego wykrystalizowanie się wpłynęły m.in. rewolucja z 1979 r. w Iranie, próba ustanowienia ustroju teokratycznego i „eksportu" rewolucji) – obecnie będący problemem międzynarodowym.

Zbadanie roli i znaczenia odwołań do religii w ideologii terrorystycznych organizacji islamistycznych, takich jak np. Al-Kaida, wymaga naszkicowania specyfiki tego nurtu terroryzmu, który sytuuje swe posłannictwo wokół pierwiastka *sacrum*, nim „namaszcza" konstrukcję ideową i właśnie hasłami

[68] Zob. A. M. Dershowitz, *Why Terrorism Works: Understanding the Threat, Responding to the Challenge*, Yale University 2003.

wiary tłumaczy charakter przedsiębranych kroków. Problematyka zagadnień związanych z rolą religii w terroryzmie wymaga oczywiście zgłębienia znaczenia rewitalizacji wiary i jej polityzacji w kontekście rozwoju fundamentalizmów (wyrastających m.in. z pragnienia ochrony własnej tożsamości), oddziałujących na podstawy ideologiczne omawianych problemów, jak również pozostającego w konflikcie z integryzmem zachodniego sekularyzmu modernistycznego, którym to zagadnieniom, ze względu na ich znaczenie w procesie poznania mechanizmów sakralizacji przemocy i terroru, a także pewnych funkcji, jakie pełnią odwołania do religii w „czasach ponowoczesnych", należałoby poświęcić oddzielne rozważania. Warto jednak zaznaczyć, że prowadzący wojnę z zachodnim światopoglądem i systemem wartości fundamentalizm religijny (i jego pochodne – m.in. terroryzm) wyrasta ze źródeł leżących u podstaw wielu konfliktów i antagonizmów zagrażających bezpieczeństwu nie tylko regionalnemu, lecz także europejskiemu czy globalnemu.

Można założyć, iż zło, podobnie jak dobro, jest wszechobecne i stanowi integralną część ludzkiej natury. Za francuską filozof Chantal Delsol powtórzmy, że zło nie ma źródła w żadnej określonej kategorii czy grupie etnicznej, kulturowej, religijnej, ideologicznej itp., ale że wywodzi się „z człowieczeństwa i stanowi jego nieusuwalny wątek."[69] Dlatego też człowiek nie jest autorem zła, lecz jedynie aktorem, uwikłanym w jego sieci, co oczywiście nie zwalnia go z odpowiedzialności za nie. Można tu dostrzec pewne nawiązanie do Augustiańskiej teorii zła jako niebytu i dobra jako substancjalności, której przyczyną jest Bóg. Zło zatem nie istnieje w sensie uchwytnego, łatwo definiowalnego konkretu, mającego początek i koniec, ale zdaje się być „przenikającą niedookreślonością", aktywną bądź uśpioną, lecz nigdy nie zanikającą. Carl Gustav Jung uważał, że istnienie pierwiastków zła jest cechą właściwą nie tylko naturze ludzkiej, lecz także obecną w Bogu. Bluźnierstwo to zasadza się w postrzeganiu zła w kategoriach archetypicznego „cienia", właściwego dla każdej jednostki w formie istniejącego od pradawnych czasów stworzenia pewnego aspektu nieświadomości. Nie można go poddać kontroli, lecz jego pojedyncze, destrukcyjne elementy, jeśli są zunifikowane w jedną spójną całość, stanowią energetyczną, kreatywną siłę, tracąc swój pejoratywny wydźwięk. Jeśli natomiast próbuje się je tłumić lub negować ich istnienie, wówczas ujawniają się pod postacią jawnych aktów zła – przemocy, agresji, terroru. Jakkolwiek poszukiwanie form usprawiedliwienia ludzkiej skłonności do zła metafizyczną wizją stworzenia takiej konstrukcji człowieka przez Boga jest bezzasadne i prowadzi na manowce, niemniej charakterystyczne może być skonstatowa-

[69] Ch. Delsol, *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, tłum. M. Kowalska, Kraków 2003, s. 197.

nie tendencji konceptualnej asocjacji źródeł niegodziwości ze sferą *sacrum*. Zło jawi się jako efekt ludzkiej decyzji i jego czynienie jest wynikiem aktu wyboru, nawet jeżeli jest on wpisany w takie lub inne okoliczności.

Religia odegrała na przestrzeni epok i kultur doniosłą rolę w procesie spajania zbiorowości społecznych. Znaczenia paradygmatu wiary nie można nie docenić, jeśli chodzi m.in. o usiłowanie zgłębienia prawdy o świecie i o sobie czy w kwestii postrzegania charakteru interakcji wewnątrz danej grupy. Paradygmat ów nadal okazuje się, w zależności od skali i stopnia przeżywania wiary, czynnikiem niezmiernie istotnym z perspektywy wpływu, jaki wywiera na przejawy konkretnych jednostkowych bądź grupowych zachowań w momentach ważnych, kluczowych sytuacji i wyborów życiowych oraz długotrwałych procesów, dla których stawać się może głównym motorem. Rozpatrując te problemy zaobserwować można łatwość transpozycji nakazów wiary i ich interpretacji w okolicznościach wojny i sytuacjach rozmaitych konfliktów zbrojnych jako zjawisk pozostających w związku z przekonaniem o podatności natury ludzkiej na dążenie do wypracowania, często dodatkowego, wszechogarniającego czynnika motywacyjnego, determinującego zachowanie w tak krytycznej i traumatycznej sytuacji, jaką rodzi wojna, oraz potrzebę sakralizacji własnego postępowania. Działalność terrorystyczna, będąca pochodną formą wyrażenia lub odmiennym rodzajem takiej przemocy, sytuuje się także jako nurt podatny na usprawiedliwianie swego istnienia i autokreacji nakazami wiary.

Jednakże nawet w odniesieniu do nurtów zaliczanych do kategorii terroryzmu religijnego wiara nie stanowi wyłącznej przyczyny motywującej ich istnienie i nie jest jedyną przesłanką nimi kierującą. Zazwyczaj rozstrzyga o tym określony kontekst; cały zespół okoliczności o charakterze ekonomicznym, politycznym, związanych z dynamiką procesów społecznych i specyfiką systemów czy idei kontestowanych przez terrorystów, które pozostają w ważnym związku przyczynowym z systemem wyznawanych przez nich wartości oraz determinują jego komponenty. Istotnym problemem jest także ewentualna instrumentalizacja ideowa, która – realizowana np. przez przywódców takich organizacji – może w praktyce oznaczać manipulowanie rdzeniem przekonań (np. interpretowaniem zaleceń wiary) oraz, w konsekwencji, szeregowymi członkami grupy i ich tożsamością. Mając świadomość znaczenia powyższych czynników, należy raz jeszcze podkreślić, że religia – obok innych komponentów kultury, poczucia przynależności narodowej, przekonań politycznych itp. – jest jednym z tych czynników, które najsilniej kształtują system aksjonormatywny i są przez to, jak wiadomo, siłą sprawczą wielu działań.

Jonathan Fox przytacza psychologiczną teorię istnienia „muru konstytuowanego przez wiarę", oznaczającą skłonność jednostek i wspólnot do tworzenia psychicznego „muru obronnego" wokół systemu własnych przekonań i – co za tym idzie – do chronienia go ze wszystkich sił i za wszelką cenę.[70] Ta głęboko zakorzeniona potrzeba obrony własnej tożsamości religijnej przed rzeczywistymi lub wyimaginowanymi wrogami i zagrożeniami jest bardzo ważną cechą osób wierzących. Może ona wynikać z przekonania, że pewne konkretne działania, system polityczny lub określone trendy kulturowo-ideowe są nietolerancyjne w stosunku do wiary, a nawet więcej, że pragną ją unicestwić. Dlatego też pożądane, a nawet nieodzowne staje się przeciwdziałanie tym zagrożeniom. Definiując istnienie człowieka i otaczającej go rzeczywistości oraz odnosząc te kwestie do zaistniałej sytuacji, interpretacja zaleceń wypływających z posłannictwa wiary jest w stanie generować konflikty wtedy, gdy same nakazy wprawdzie nie rodzą napięć, ale odniesienie ich do konkretnych sytuacji może je wywołać, lub też gdy charakter wymaganych działań może przybierać cechy konfliktogenne. Pragnąc uniknąć konfliktu ze swym wewnętrznym „ja", jednostka skłonna jest do przedsiębrania radykalnych kroków, które wymusza na niej tak rozumiany wewnętrzny imperatyw *homo religiosus*. Znajdują tu odzwierciedlenie słowa ajatollaha Chomeiniego, który mawiał, że „życie jest wiarą i walką". Nie należy zapominać, że na eskalację konfliktów motywowanych przez wiarę pewien wpływ wywiera również jej instytucjonalizacja. Jednostki już przynależące do wspólnot, spajane silną więzią i zorganizowane w grupy, łatwiej mogą ulegać mobilizacji i być podatne na oddziaływanie haseł w obrębie z reguły konserwatywnych i niechętnych zmianom, naruszającym ich *status quo* instytucji religijnych, które w razie konfliktu w jakiś sposób ich dotykającego stają przed koniecznością samookreślenia się w jego ramach i tego samego wymagają od wiernych.

Z całą wyrazistością należy jednakże zaakcentować, że w większości przypadków to nie nakazy religijne same w sobie są konfliktogenne i przyczyniają się do eskalacji przemocy fizycznej i duchowej, ale specyficzna, niewłaściwa ich interpretacja, tendencyjne wykorzystywanie prawd wiary w imię partykularnych interesów oraz zdeformowanie tego, co naprawdę głoszą. Cały zespół nakazów i przesłań religijnych bywa traktowany zbyt dosłownie lub selektywnie, co prowadzi do przeinaczania tak poszczególnych ich fragmentów, jak też holistycznie pojmowanej istoty wiary. W ten sposób ewidentne dobro, które

[70] Dlatego – jak zauważa autor – konflikty i antagonizmy religijne tak trudno jest zniwelować, zwłaszcza gdy obydwie strony motywowane są wiarą. J. Fox, *Religion and terrorism in the world system*, [w:] „Transnational Terrorism in the World System", Warsaw 2002, s. 99.

płynie z przesłań religii, może być przekształcone w zło, co jest okrutnym paradoksem. Dlatego też żarliwość religijna może przybierać rozmaite oblicza, w zależności od form poszukiwania głębokich prawd wiary lub też od postępowania zgodnie z wykrzywionym, karykaturalnym jej obrazem. Pozostaje on dla terrorysty lub fanatyka źródłem tożsamości i stanowi siłę sprawczą jego działań oraz jedyny objawiony dogmat, wedle którego postępuje. Religia, będąc najwyższą legitymizacją czynu w rozmaitych sytuacjach egzystencjalnych, tak codziennych, powszednich, jak i nadzwyczajnych, jest w stanie także – podkreślmy: w określony sposób interpretowana – usprawiedliwiać wszelkie zbrodnie, zasadność konfliktów, wojen i terroryzmu.[71]

Bardzo ważna jest tu idea samopoświęcenia, tym silniej oddziałująca na myślenie i działanie jednostki, im bardziej łączona jest z wymiarem transcendencji. Potrzeba poświęcenia rodzi się wraz z przekonaniem o konieczności uzdrowienia czy uratowania wspólnoty i jej wartości, co jest charakterystyczne dla wielu kultur od zarania dziejów. Może mieć wymiar społecznej bądź indywidualnej terapii, która moralnie oczyszcza i umacnia, nawet (lub może: tym bardziej) jeśli pociąga za sobą wymóg najwyższej ofiary. Terry Eagelton zauważa, że śmierć zamachowcy-samobójcy staje się najbardziej doniosłym momentem w jego życiu: poczucie poniżenia, frustracji i gniewu zostaje kompensowane tą jedną chwilą, w której – paradoksalnie – najintensywniej odczuwa wartość życia, dobrowolnie rezygnując z niego na rzecz wartości nadrzędnych.[72] Nic w trakcie całej egzystencji nie odznacza się tak wyraziście i tak znacząco jak właśnie taki rodzaj śmierci, który nie jest już napawającym strachem, bezsensownym końcem, lecz jedynym w swoim rodzaju kluczem do doskonałości, czystości i chwały, jakiej pozazdrościć mogą żyjący.

Charakterystyczne jest szczególne podejście do przemocy, tak znamienne dla terroryzmu religijnego. Ma ona tutaj zgoła odmienny wyraz oraz umotywowanie aniżeli w przypadku innych przejawów terroru. Nadając przemocy na przestrzeni dziejów znamię duchowości, religia obdarzyła terroryzm potężną siłą. Jednocześnie uprawniona może być odwrotność tego stwierdzenia, nie oznaczająca wcale sprzeczności: także terroryzm nadaje religii szczególną, groźną moc, zaprzęgając ją w służbę pierwotnych agresywnych instynktów. Wojciech Stankiewicz podkreśla, że „dla terrorysty religijnego stosowanie przemocy jest aktem sakralnym i Boskim nakazem. Takie założenie nadaje terroryzmowi religijnemu charakter transcendentalny, sprawców aktów prze-

[71] Częstokroć jest to potęgowane sprzężeniem religii z nacjonalizmem, choć jednocześnie sam nacjonalizm nie jest czynnikiem tak wszechogarniającym jak religia, której imperatyw nie uznaje żadnych ograniczeń (w sensie nie związanym z wiarą). Zwraca na to uwagę m.in. Fox. Ibidem, s. 101.

[72] T. Eagelton, op. cit., s. 98.

mocy nie obowiązują żadne ograniczenia zarówno w sferze politycznej, jak i moralnej."[73] Dlatego wymiar takich działań jest zupełnie inny niż w obrębie przedsięwzięć motywowanych ideologiami świeckimi, nacjonalizmem itp. Jeżeli terror jest, w mniemaniu osób stosujących przemoc, realizacją Boskiej woli, odzwierciedleniem powinności płynących z wiary i świadectwem oddania Stwórcy, to czy mogą mieć znaczenie stworzone przez człowieka świeckie prawa, konwencje i ograniczenia natury humanitarnej, zwłaszcza jeśli są uważane za niesprawiedliwe, umacniające wartości właściwe systemom uznanym za wrogie i wymierzone przeciwko religii? Dlatego tym, co rzeczywiście jest w stanie je ograniczać, jest jedynie wiara, jej filary i interpretacja dokonywana przez przywódców i przewodników duchowych. Terroryści, uważający siebie za świętych bojowników, w istocie przesyceni są pychą, uzurpując sobie prawo i mądrość znajomości Bożych zamysłów oraz odczytywania tego, czego pragnie Stwórca. Swymi czynami pragną zbliżać się do *sacrum*, czuć się trybami w „machinie Bożej sprawiedliwości", być wyrazicielami Jego sądu i gniewu. Jakakolwiek polemika jest bezzasadna i bezcelowa, gdyż jej odpowiedzią może być jedynie wrogość, oskarżenia o bluźnierstwo i apostazję – najcięższe, w oczach fanatyków, przewiny i wykroczenia. Przy czym znamienne jest, że do wykroczeń przeciwko wierze zaliczać mogą nie tylko jej brak lub grzechy w znaczeniu *stricte* religijnym, ale także określone wartości, styl życia, politykę itp. Mogą one urastać do rangi swego rodzaju idolatrii, godzącej w prawdziwą wiarę, a tym samym wymagają zdecydowanej reakcji.

5. Walka w imię Boga

Terrorysta motywowany religijnie żyje imperatywem *sacrum*, który całkowicie ogarnia jego umysł, wypełnia osobowość, wpływa na postrzeganie świata oraz determinuje zachowania i interakcje z innymi. Jednocześnie charakter jego posłannictwa sprawia, że – pragnąc oczywiście nadać sprawie rozgłos i oddziaływać na jak najszersze kręgi – nie zawsze przywiązuje tak wielką wagę do pozyskania zwolenników i sympatyków dla swej misji, gdyż w przekonaniu osoby tego typu nie to jest najważniejsze, gdyż „wybranych" zawsze jest niewielu, naprawdę zaś istotne są więź z Bogiem i ranga przedsięwzięcia. Częstokroć nawet odpowiada im optyka postrzegania siebie w kategorii „Bożych szaleńców", znienawidzonych i wyklętych przez laicki świat, nie-

[73] W. Stankiewicz, op. cit., s. 291.

zrozumianych i w swej walce osamotnionych, gdyż to jeszcze bardziej upewnia ich w przekonaniu o dotarciu do istoty tego, co święte, do zrozumienia prawdziwych nakazów wiary. Znamię odrzucenia przez świat nie jest zatem przekleństwem, ale błogosławieństwem, gdyż konstruuje pełen wyjątkowości pryzmat patrzenia na samego siebie w relacji do *sacrum* oraz toruje drogę ku męczeństwu. Dlatego też stwierdzić można, że podczas gdy terroryści szermujący świecką ideologią postrzegają siebie jako orędowników nowej sprawy, ale przynależących jednak do systemu, który pragną zmienić, tak terroryści religijni sytuują się gdzieś poza systemem, który wymaga już nie tyle zmiany, ile zastąpienia go innym, doskonałym, bo teokratycznym.[74] Alienacja ta umożliwia w konsekwencji podejmowanie działań bardziej destrukcyjnych i śmiercionośnych. Oczywiście nie oznacza to, że zanika kontekst wspólnotowy; społeczeństwo wyznacza powszechne i akceptowane (a nawet heroiczne) role osób stosujących przemoc, a moralnie usprawiedliwionych – żołnierzy. Podobnie radykalne ruchy religijne postrzegają swych członków w tych kategoriach, tzn. zaangażowanych bojowników, których nie obowiązują moralne ograniczenia, gdyż sam charakter walki jest więcej niż moralny; jest święty.

Durkheim twierdził, że język religijny wyraża bardzo duży ładunek napięcia w odróżnianiu *sacrum* od *profanum*.[75] Bardzo łatwo prowadzi do radykalizacji optyki percepcji zjawisk i nazw je określających, szczególnie gdy sfery te są tak hiperbolizowane w emocjonalnym przeżywaniu. Zastanawiający jest specyficzny kontekst moralny przekonań terrorystów religijnych, w ramach którego przeświadczenie o winie ofiary rozgrzesza ich, zmazuje własną winę i jest władne tłumić ewentualne wyrzuty sumienia. Pewność dotycząca transcendentalnego, świętego wymiaru misji sprawia, że zbrodnia przestaje być złem, gdyż nie jest już traktowana jako zbrodnia, lecz jako akt wyroków Bożych, jako ingerencja sfery *sacrum* w grzeszny, godny napiętnowania świat *profanum*, podyktowana wyższym celem i usprawiedliwiająca czyn.

Biorąc pod uwagę powyższe konstatacje, stwierdzić należy, iż terrorysta czuje się uprawniony, a nawet predestynowany do decydowania, kto „zawinił", kto jest odpowiedzialny za zło, które obraża Boga oraz prześladuje Jego wyznawców i obrońców. Dlatego wróg przedstawiany jest zwykle w zdehumanizowany sposób – jako „szatan", „potwór", „demon", co ułatwia i legitymizuje spiralę okrucieństw oraz akty terroru, gdyż nadaje im wymiar nakazu i obowiązku religijnego jako aktom Bożej zemsty i sprawiedliwości. Wszak

[74] Zwraca uwagę na tę kwestię Jessica Stern. Zob. J. Stern, *Terror in the Name of God. Why Religious Militants Kill*, New York 2003, s. XXVII.

[75] É. Durkheim, op. cit.

niemożliwa jest konwersja szatana – nie może on być nakłoniony do przemiany; dlatego musi być unicestwiony. Satanizacja przeciwnika jest jednym z najważniejszych wyznaczników terroryzmu motywowanego przesłankami religijnymi. Prowadzi ona do jego delegitymizacji i napiętnowania moralnego.[76] Dyskredytacja przeciwnika, jego upokorzenie i dążenie do zniszczenia zachodzą w efekcie kilkufazowego procesu, który można określić jako postępującą radykalizację percepcji wroga. Etapem pierwszym jest brak zaufania do rządu/rządów i polityki. Można go postrzegać w kategorii narastającej „kultury nieufności". Drugą fazę stanowi „konflikt legitymizacji", który przejawia się w kwestionowaniu przez grupę nie tylko zasadności, ale także prawomocności całego systemu. Ostatnim etapem jest całkowity „kryzys legitymizacji". Grupa przenosi wrogość wobec systemu na wszystkich jego członków, tzn. na społeczeństwo, pozbawiając je ludzkich atrybutów i postrzegając jako ucieleśnienie zła. Otwiera to drogę do dehumanizacji i satanizacji przeciwnika, co z kolei usprawiedliwia terroryzm.[77]

Demonizacja wroga oznacza odczłowieczenie jego istoty oraz umocnienie i celebrowanie własnej wyższości moralnej. Terroryzm odwołujący się do religii często depersonalizuje przeciwnika w tym sensie, że traktuje go oraz ofiary aktów przemocy jako część wrogiego systemu, „sił zła", przy czym jest to kategoria tak elastyczna, że zawsze możliwe jest jej „rozciągnięcie" w celu uzasadnienia terroru wobec kolejnych grup. Ofiary, przez sam fakt postrzegania ich w kategorii symbolizującej wrogie wartości, system, rządzących itp., nie zasługują na litość, lecz na los, jaki przypada im w udziale, a zamachowcy zwykle okazują brak skruchy.[78] Radykalni działacze antyaborcyjni w Stanach Zjednoczonych, motywowani ideami fundamentalizmu protestanckiego, tacy jak np. Michael Bray, atakują i zabijają lekarzy i pracowników klinik, w których dokonuje się zabiegów przerywania ciąży, gdyż uważają, że ludzie ci są mordercami zasługującymi na śmierć, podobnie jak zagraniczni turyści zabijani przez fundamentalistów islamskich w Egipcie z racji bycia postrzeganymi jako osoby narzucające i wprowadzające obcą, zachodnią kulturę, dla której nie ma miejsca w kraju muzułmańskim.[79] Analogicznie znamienny był cel

[76] M. Juergensmeyer, *Terrorismo religioso...*, op. cit., s. 213–214.

[77] Zob. E. Sprinzak, *The Process of Delegitimization: Towards a Linkage Theory of Political Terrorism*, London 1991, s. 50–68, za: M. Juergensmeyer, *Terrorismo religioso...*, op. cit., s. 213.

[78] Po przeprowadzonym zamachu na Bali w Indonezji w październiku 2002 r., w którym poniosły śmierć 202 osoby, jednym z pierwszych osądzonych i skazanych był 42-letni mechanik Amrozi ibn Nurhasjim, członek grupy związanej z Al-Kaidą. Lokalna prasa okrzyknęła go „uśmiechniętym terrorystą", gdyż przez cały czas procesu oraz po ogłoszeniu wyroku wykazywał satysfakcję z dokonanych czynów, brak skruchy i zadowolenie. Za: J. Stern, op. cit., s. 97.

[79] J. Fox, op. cit., s. 106.

ataków z 11 września 2001 w Stanach Zjednoczonych – miejsca, jak i ofiary symbolizowały potęgę ekonomiczną (World Trade Center) i militarną (Pentagon) tego państwa. Adresaci ataków stają się swoistymi kozłami ofiarnymi; przypisywana jest im odpowiedzialność za nieszczęścia nękające wspólnotę, z której wywodzą się zamachowcy. Odwołać się tu można do teorii René Girarda, która zakłada istnienie wewnętrznej, nieuświadomionej skłonności do obciążania winą za wszelkie przeciwności losu kogokolwiek – byle nie siebie samych. W ten sposób „mechanizm kozła ofiarnego" przejawia się w ześrodkowaniu całej nienawiści, mimetycznie żywionej do jednostki lub szerszej grupy osób, uznanych za winne.[80] Co charakterystyczne, przemoc religijna kompiluje pewien mimetyzm w postrzeganiu rozwoju technologicznego przeciwnika, np. w sensie zapożyczania środków walki. Terroryści stają się więc uczestnikami i orędownikami świętej wojny, na której każdy członek społeczeństwa wrogiego kraju jest także przeciwnikiem, którego należy unicestwić, nawet jeśli jest to kobieta lub dziecko. Dlatego konflikt taki *de facto* okazuje się być wojną totalną, w której nie może być kompromisu, gdyż godzi on w wyższe cele. Co więcej, ze względu na elementy o podłożu duchowym zmagania te są niekończącą się świętą kampanią na rzecz jedynej, najdoskonalszej i najbliższej prawdzie idei, najdrobniejsze zaś podejrzenie o obrazę wiary pociąga za sobą konieczność zdecydowanych, radykalnych działań.

Współczesny terroryzm religijny bywa motywowany przez fundamentalistyczną negację zachodniego modernizmu, sekularyzmu i świata wartości współczesnego *homo ludens*. Na aktywizację przejawów tego zjawiska wpływają również takie czynniki jak przeświadczenie zaangażowanej jednostki o wyjątkowości obecnych czasów i zagrożeń; mesjanistyczne lub apokaliptyczne oczekiwania i przewidywania bliskości (lub teraźniejszości) ostatecznej, ponadhistorycznej rozgrywki między dobrem a złem, będącej zwiastunem końca dziejów; przekonanie o potrzebie unicestwienia niewierzących i grzeszników oraz samooczyszczenia i samowyzwolenia poprzez czyny i (lub) męczeńską śmierć, która sama w sobie stawać się może celem, nagrodą za działania i religijną prawowierność oraz „przedsionkiem raju".

Można tu dostrzec pewną kontynuację zakorzenionego w dawnych mitach wielu systemów religijnych motywu personifikacji zła i odpowiedzialności za nie. Sytuowanie siebie w sercu kosmogonicznego, metafizycznego konfliktu prawdy i fałszu, dobra i zła o binarnych manichejskich proporcjach (a także traktowanie konkretnych zmagań w tych kategoriach, czego przykładem

[80] Przy czym warto dodać, że mimetyzm pojawia się jako siła dwupostaciowa – konstytutywna i integrująca, ale także jako destrukcyjna i niszczycielska w wymiarze oddziaływania na *psyche*. R. Girard, *Kozioł ofiarny*, tłum. M. Goszczyńska, Łódź 1991, s. 312.

może być konflikt palestyńsko-izraelski) jest czynnikiem przyczyniającym się do wywołania stanu religijnego amoku i autoindentyfikacji ze sferą *sacrum*. Sprawia to, że działania terrorystów są jeszcze mniej przewidywalne, m.in. z racji transpozycji sfer wyobrażeń i prawideł dychotomicznej świętej wojny na plan społeczny i polityczny. Myśl o zaprzestaniu walki, postrzeganej jako krucjata w obronie wiary, tożsamości i godności, jest dla terrorysty motywowanego przez religię absurdalna, jako że oznaczałaby wyrzeczenie się świata własnych przekonań oraz grzech zaniechania. Zmagania takie jawią się częstokroć jako duchowa wojna kulturowa, konflikt wartości inspirowany rewitalizacją religii pod wpływem m.in. zagrożeń płynących ze strony procesów marginalizacji sfery *sacrum*.[81]

Obawy związane z możliwością utraty własnej tożsamości, upokorzenie wywołane przeświadczeniem, że egzystencja odzierana jest ze świętości, a dla Boga nie ma już miejsca, intensyfikują potrzebę oporu i nadają głęboki, duchowy wymiar zmaganiom. Nawet jeśli walka ta – ze względu na dysproporcję sił i potencjału – obiektywnie jawi się jako daremna i niemożliwa do wygrania przez terrorystów, a ich zamierzenia utopijne – w oczach fanatyków religijnych takowa się nie okazuje. Zmagania nie są, ich zdaniem, beznadziejne, trud nie jest próżny, gdyż ostateczne zwycięstwo jest i tak w rękach Boga, a wysiłki uwieńczyć musi laur triumfu, ponieważ to, co święte, zawsze tak czy inaczej zwycięża. Co więcej, terroryści nie łudzą się nawet, że zwycięstwo w walce dokona się za ich życia. Są przekonani, że ich zmagania, które mają wymiar wojny dobra ze złem, mogą trwać nieskończenie długo, lecz w ostatecznym rozrachunku ich wygrana jest pewna. Dlatego też konflikt ten sytuuje się w ich świadomości niejako „poza czasem".[82] Indyferentny stosunek do doczesności oznacza *de facto* stan świadomości jednostki poszukującej drogi ku Transcendencji. Osoba taka, nawet gdy wie, że zginie, i tak jest przekonana, że odnosi zwycięstwo moralne, będąc narzędziem świętej sprawy. Co więcej, jest przekonana, że po jej śmierci nadejdą pokolenia następców i kontynuatorów misji w myśl przekonania o niekończącym się kosmicznym charakterze wojny.[83] Zachodzi więc w jej umyśle kompletne przemieszanie kategorii mo-

[81] M. Juergensmeyer, *Terrorismo religioso...*, op.cit., s. 161–162.

[82] W bardzo interesujący sposób pisze o tym Mark Juergensmeyer. Ibidem, s. 169–190.

[83] Optyka postrzegania walki w ten sposób jest charakterystyczna, jak już powiedziano, dla bardzo różnych nurtów terroryzmu legitymizowanego religią. Między wieloma protestanckimi fundamentalistami a przedstawicielami dżihadyzmu można znaleźć wiele analogii dotyczących mechanizmów dychotomicznego zobrazowania konfliktu, deifikacji walki oraz satanizacji przeciwnika. Jako przykład wymienić można ulubione dzieło terrorysty, który dokonał ataku na budynek federalny w Oklahoma City, Timothy'ego McVeigha – *The Turner Diaries*, czy jeden z manifestów organizacji Christian Identity: „Wierzymy, że trwa dziś bitwa między dziećmi ciemności (znanymi jako żydzi) i dziećmi Światła (Boga), rasą aryjską, prawdziwym biblijnym ludem Izraela." Za: Ibidem, s. 171.

ralnych, przemodelowanie sposobów odróżniania komponentów dobra i zła, zaś imperatyw *sacrum*, do którego tak chętnie i tak często się odwołuje, staje się w istocie swą karykaturą, wiodącą, miast do świętości, ku destrukcji. Dlatego żywiołem terrorysty jest zniszczenie i chaos.

Warto wrócić do wspomnianej już wcześniej idei adoracji męczeństwa na rzecz Sprawy jako aspektu charakterystycznego dla badanych zjawisk.[84] Jest ona związana z kultem poświęcenia (a więc „nadania" świętości poprzez zadanie śmierci lub dobrowolne jej przyjęcie); wartością naznaczoną rysem destrukcji w dziejach większości systemów religijnych, która sprawia, że podejmowane działania, nawet niosące zagładę, są w pewien sposób uszlachetnione, tak że tracą swój negatywny wydźwięk. Składanie własnego bytu (oraz życia innych) w ofierze w trakcie zamachów przez współczesnych terrorystów koresponduje z dawnymi ceremoniałami wielu religii, w ramach których dokonywano rytualnych mordów żywych istot – zwierząt i ludzi.[85] Dlatego można mówić o pewnym stygmacie ofiarnym, właściwym nie tylko zamachowcom, lecz także, w ich pojęciu, adresatom aktów terroru. Terroryzm zaadaptował dążenie do „oczyszczenia" przemocy, pozbawienia jej pejoratywnego wydźwięku nie tylko dzięki ideologii, lecz także poprzez rytuały i ceremonie.[86] Za Girardem można powtórzyć, że niewinność męczennika nie jest kwestionowana[87], zwłaszcza w środowiskach ludzi bliskich mu ideowo. Złożenie własnego życia w ofierze przybliża moment zjednoczenia się z Bogiem oraz uświęca podejmowane wysiłki, a także zmazuje winy i w pewien sposób oczyszcza. Czystość ta ma dwojaką postać: z jednej strony może być rozumiana jako samooczyszczenie dzięki męczeńskiej śmierci za wiarę, z drugiej zaś przejawia się w doborze jednostek podejmujących podobne przedsięwzięcia. Tak np. zamachowcy z Hezbollahu lub Hamasu są często osobami młodymi, jeszcze nie głowami rodzin, lecz już nie dziećmi. Żarliwość ich przekonań, posunięta aż do poświę-

[84] Zob. A. Scott, *Genesis of Suicide Terrorism*, „Science", vol. 299, 7 march 2003.

[85] Zdaniem Juergensmeyera, idea składania ofiary jest kluczowa w każdej religii. Przytacza on przykłady wielu systemów religijnych, w których dokonywano rytualnego składania w ofierze istot żywych. Spełniało to rolę aktów integrujących wspólnotę wierzących oraz zapewniających użyteczną społecznie funkcję rozładowywania napięć i swoistego *katharsis*, oczyszczającego i zbliżającego do bóstwa. Jednocześnie autor odwołuje się do Zygmunta Freuda i René Girarda, wedle których nasycona przemocą symbolika religijna wraz z rytuałami składania ofiar wzbudzały agresywne instynkty i skłonności do przemocy oraz dawały im upust. Zauważmy, że byłoby zasadne lekkie zmodyfikowanie tej teorii w kierunku podkreślenia, że to właśnie natura ludzka i jej „ciemna strona" są w stanie nadać rozmaitym działaniom czy przejawom kultury, w tym i religii, rys przemocy i pierwiastki agresji oraz naznaczyć je negatywną formą wyrazu. M. Juergensmeyer, *Terrorismo religioso...*, op. cit, s. 168.

[86] Charakterystyczne są np. specjalne ceremoniały i oprawa społeczno-religijna towarzysząca przygotowaniom do zamachowców samobójczych dokonywanych przez ekstremistów np. z organizacji Hamas i Hezbollah oraz rytuały pośmiertne związane z kultem męczeństwa.

[87] R. Girard, *Kozioł ofiarny*, op. cit., s. 290.

cenia siebie, świadczyć ma o wielkości przedsięwzięcia i stanowić przykład dla innych.

Girard, dla którego pierwotna kultura była pochodną archaicznego *sacrum*,[88] wskazywał, że zrytualizowana przemoc spełnia pozytywne funkcje społeczne. Ekspresja wrogości wraz z uzewnętrznieniem jej symbolizmu nadawały spoistość grupie społecznej i odgrywały ważną rolę zacieśniania więzi społecznych. Jedną z funkcji rytuału jest więc symboliczne oczyszczanie przemocy, pozbawianie jej negatywnego, atawistycznego postrzegania.[89] Rytuał jest „(…) elementem integralnie wbudowanym w większą całość. Język, rytuał, mit są organicznie ze sobą związane, ponieważ wyrastają z konstytuującego się *sacrum* – kulturowej i społecznej formy radzenia sobie z destrukcyjną przemocą."[90] John Horgan pisze o funkcji rytuałów w przygotowaniach terrorystów do porwania samolotów 11 września 2001 r. Wskazuje na doniosłą wagę modlitwy, ablucji i innych kroków prowadzących do zamachu i śmierci jako czynnika spajającego zachowanie członków grupy przed i w trakcie zamachu. Ich rolą – podobnie jak lidera grupy – jest utrwalanie więzi wewnątrzgrupowych, kohezji i solidarności.[91]

Idea męczeństwa ma bardzo długą tradycję w wielu religiach. Fundamentem chrześcijaństwa jest męczeńska śmierć Chrystusa; jeśli chodzi o szyizm, nie można zapomnieć np. o męczeństwie trzeciego imama, Husajna. Słowo „męczennik" wywodzi się z greki, w której oznacza „świadka", świadka wiary, jednak głębokie znaczenie tego słowa wskazuje nie na pasywne uczestnictwo w doświadczaniu *sacrum*, lecz na realizację aktu religijnego, szczególnie w wymiarze samopoświęcenia. Motyw poświęcenia odnajdujemy w bardzo wielu religiach: w Starym Testamencie, a także we wierzeniach pozaeuropejskich (np. w wedyzmie czy religiach prekolumbijskich). Religijny wymiar poświęcenia wskazuje, że akt destrukcji, który ono pociąga i który się w nim odbywa, ma znamiona *sacrum* (ilustruje to łacina: *sacrificium* dotyczy uświęcenia). Oznacza transformację śmierci w wartość i w *sacrum*.[92] Śmierć męczennika jest wartością najwyższą – oznacza ofiarę złożoną z własnego życia na ołtarzu Sprawy. Śmierć ofiar oznacza unicestwienie wrogów i jest realizacją Bożej woli lub instrumentem, który uzasadnia uniwersalny, święty charakter wojny. Idea ofiary nabiera szczególnego sensu w procesie sakralizacji konfliktu, po-

[88] Por. M. Kociuba, *Geneza rytuału w kontekście antropologii René Girarda,* [w:] *Rytuał. Przeszłość i teraźniejszość*, (red.) M. Filipiak i M. Rajewski, Lublin 2006, s. 73.

[89] Więcej na ten temat w: R. Girard, *Sacrum i przemoc*, tłum. M. J. Plecińscy, Poznań 1993.

[90] M. Kociuba, op.cit., s.73.

[91] J. Horgan, op. cit., 67.

[92] M. Juergensmeyer, *Terrorismo religioso*, op. cit., s. 195.

nieważ go redefiniuje i nadaje mu pozaziemski paradygmat. Stąd też trudno jest rozpatrywać ideę świętej wojny pomijając te dwa elementy wielkiej wagi – poświęcenia (zniszczenie wrogów) oraz męczeństwa (ofiara z własnego życia). Są to kwestie odgrywające niezwykle ważne znaczenie dla zbadania terrorystycznej przemocy uzasadnianej przez religię, wpisujące się w kosmiczny charakter wojny, w zmagania dobra ze złem.

Akty terroru i destrukcji nabierają jednocześnie charakteru władzy symbolicznej. Wojna kosmiczna i demonizacja wroga określają tożsamość terrorysty, gdyż nadają sens jego życiu, dają poczucie kontroli nad nim, porządkują świat wokół wyrazistych kategorii i wartości, w których nie ma miejsca na żaden relatywizm i dwuznaczność, a jednocześnie definiują jego pozycję w grupie. Stanowią także wyraz woli sprzeciwu wobec złego systemu, rządu, społeczeństwa itp. Terroryści tego pokroju są przekonani, że zwycięstwo przypadnie w udziale ich sprawie. Towarzyszy temu także mechanizm przeniesienia negatywnych emocji na innych. Pełni żalu i poczucia upokorzenia odgadują, kto ich upokarza, kto ponosi winę za cierpienia wspólnoty, z którą się identyfikują, co przybiera postać subiektywizowania doświadczeń całej grupy. Radykalizujący się w kierunku dżihadyzmu muzułmanie identyfikują się z cierpieniami całej wspólnoty wyznawców tej religii i subiektywizują to odczucie; pod wpływem (auto)indoktrynacji odczuwają potrzebę solidarności i walki po stronie prześladowanych, ich zdaniem, wyznawców islamu.

Zagłębiając się w meandry przeżywania wiary wokół osi racjonalne–irracjonalne oraz wychodząc z założenia, że w każdej religii istnieje pewien czynnik lub wymiar najbardziej skryty, utajony, nazywany *numinosum*, bez którego nie byłaby nią w ogóle, Rudolf Otto diagnozuje oddziaływanie tego elementu-bodźca przeżywania religijnego, a jednocześnie najbardziej ukrytego i mistycznego aspektu *sacrum* na sferę jaźni.[93] Kształtowane przez takie wyznaczniki, jak niesamowitość, groza, wszechmoc, fascynacja itp., sprawia ono, m.in. z racji swej niedostępności i całkowitej wyższości na płaszczyźnie relacji Stwórca–stworzenie, że głębokie związki człowieka i Boga (łącznie z najbardziej pierwotnymi i archetypicznymi formami ich przeżywania) pozostają w istocie tajemnicą metafizyki bytu. Zauważmy, że bodźcem do rozbudzania uczucia numinotycznego jest odczucie wzniosłości oraz powiązanie podniosłości ze świętością i stany „uszlachetnionej mistyki"[94]. Wobec absolutnej transcendencji Boga, w religiach monoteistycznych istnienia Stwórcy nie można ogarnąć rozumowo ani zgłębić nieograniczoności i nieskończoności

[93] Zob. R. Otto, op. cit.
[94] Ibidem, s. 290.

sacrum. Fascynujące są sposoby rozeznawania *sacrum*, a także wysiłki wiodące ku, jeśli nie całkowitemu zespoleniu z nim, to przynajmniej doświadczeniu jego blasku. Właśnie doświadczenie bliskości tego, co święte, poszukiwanie tego, co ukryte, odbywać się może w rozmaitych formach. Przejawia się często dojrzałością wiary i ontologicznych dociekań, religijną tęsknotą stworzenia za Stwórcą, która wypływa z pragnienia duszy oraz charakteryzuje się rozmaitymi formami jej wyrażania, m.in. poprzez działalność artystyczną, sztukę (np. gotyk w chrześcijaństwie czy mistyka prawosławnych ikon). Jeżeli, z drugiej strony, uświadomimy sobie przywołany powyżej kontekst uświęcania czynów niegodziwych, skłonność do odnajdywania w *sacrum* inspiracji do destrukcji czy do wykorzystywania jego elementów w służbie przedsięwzięć immanentnie złych, to wydaje się zasadne przyjęcie hipotezy, że uczucie numinotyczne w wymiarze subiektywnym może posiadać także swoją „ciemną stronę".

Odnosząc te kwestie do materii prowadzonych rozważań, przypuszczać należy, że na specyfikę terroryzmu religijnego lub, szerzej: na sakralizację przemocy, wpływa negatywna w (pod)świadomej interpretacji i spirytualnym oddziaływaniu forma *numinosum* (czy też raczej sposoby wyrażania uczuć i emocji, do jakich się odwołuje). Otto zauważa, że człowiek religijny usiłuje wypełnić istnienie poszukiwaniem swej wewnętrznej przynależności i tożsamości duchowej oraz zgłębić to, co tajemnicze, a nawet się z tym utożsamić, ponieważ jest przepełniany tym, „(...) co najniższe i najgłębsze w każdym silnym odruchu uczucia religijnego (...), zdolne napełnić jaźń niemal obłąkańczą siłą".[95] Przepełniające wnętrze, frenetyczne dążenie do zjednoczenia się z *sacrum* i pragnienie odczucia obecności pierwiastków *numinosum* w życiu, jak i zaangażowaniu w sprawę oraz działaniach na jej rzecz owocują rozpętaniem swoistego teatru *tremendum* pod wpływem, z jednej strony, lęku i z drugiej – w specyficzny sposób pojmowanej gorliwości i zapału religijnego, manifestujących się w afirmacji przemocy na rzecz wiary, w rozmaitych trajektoriach fanatyzmu i sakralizacji gwałtu. Jednostki uwikłane w takie odczuwanie powinności płynących z *sacrum* doświadczają hipnotycznego uczestnictwa w pełnym grozy fascynującym misterium, w którym tożsamość więzi wspólnotowej nadaje formę przekonaniom indywidualnym, a numinotyczny imperatyw *sacrum* rzeźbi ciemne warstwy podświadomości w służbie powołania dla sprawy oraz przyobleka zamysły jaźni w czyn. Zaryzykujmy twierdzenie, że podczas gdy element tajemniczości (*fascinans*) w *numinosum* może w doznaniu uczuciowym przeważać nad elementem *tremendum*[96], to w osobowości i psychice terrorysty motywowanego religijnie zachodzić może proces od-

[95] Ibidem, s. 17.
[96] Ibidem, s. 31.

wrotny, tzn. element *tremendum*, przejawiający się w umyśle jednostki identyfikującej się z depozytariuszem i wyrazicielem gniewu Bożego oraz w dążeniu do powszechnego wywoływania grozy, jest pierwszoplanowy.

Oczywiście trudno jest ujmować charakter *numinosum* w kategoriach wartościujących. Niemniej, jeśli przyjmiemy oddziaływanie tego elementu w określonych proporcjach w każdym systemie religijnym i w osobowości jednostki zaangażowanej religijnie, to tym bardziej uzasadniona wydaje się refleksja nad jego obecnością w podświadomości jednostki sakralizującej przemoc i dokonującej aktów terroru w imię wiary. Ponieważ zakładamy, że w umyśle osoby tego typu dokonuje się reinterpretacja prawideł wiary oraz że na jej postępowanie wpływa wykrzywiony i bardzo uproszczony obraz zasad religijnych, to wydaje się być uprawnione przypuszczenie, że także wizerunek *sacrum* wraz z elementami *numinosum* (oraz ich charakter przeżywania oraz doświadczania) są również zakłócone i, biorąc pod uwagę ich relację do czynów, nacechowane negatywnie nie w swej istocie, lecz w oddziaływaniu. To nie suma pierwiastków *numinosum* może wieść do zbrodni, lecz sposoby oddziaływania na podświadomość wraz z ekspresją emocji, idei i interpretowania głosu *sacrum*, ułożone w szczególnej konfiguracji doświadczeń indywidualnych i wspólnotowych o charakterze społecznym, psychologicznym i kulturowym.

W świetle powyższych spostrzeżeń można pokusić się o wyszczególnienie podstawowych wyróżników terroryzmu religijnego na tle innych jego rodzajów. Ilustruje to poniższe zestawienie:

Terroryzm o charakterze niereligijnym (np. ideologie rewolucyjne, etnonacjonalistyczne)	Terroryzm o charakterze religijnym (np. dżihadyzm)
Legitymizacja „ziemska": odwołanie do konkretnych kwestii natury społecznej, politycznej, ekonomicznej itp.	Legitymizacja „boska": odwołanie do wymiaru *sacrum*.
Dość konkretne, ograniczone zobrazowanie wroga (przedstawiciele establishmentu politycznego, elity społeczne, gospodarcze itd.).	Bardzo szeroka koncepcja wroga, którym może stać się potencjalnie każdy, kto zostanie określony jako „niewierny" lub pozostający na jego usługach. Satanizacja wroga.
Ograniczenia w stosowaniu przemocy.	Brak ograniczeń w stosowaniu przemocy.
Gotowość do poświęceń i złożenia ofiary z życia.	Adoracja męczeństwa jako „drogi do Boga"; śmierć jako zaszczytna forma samopoświęcenia.

Opracowanie na podstawie: Brachman J. M., *Global Jihadism: Theory and Practice*, New York 2009.

Biorąc pod uwagę powyższe refleksje, warto wyszczególnić najważniejsze czynniki, które sprawiają, że przemoc nabiera uzasadnień religijnych:[97]

- Walka jest postrzegana jako obrona tożsamości i godności. Wynika z konfliktów, problemów i napięć politycznych, ekonomicznych, społecznych o charakterze rzeczywistym (np. okupacja izraelska Palestyny, praktyki dyskryminacyjne młodych muzułmanów w Europie i ich kryzys tożsamości, represyjne i nieskuteczne rządy w krajach arabskich, interwencjonizm północnoamerykański), a także z poczucia upokorzenia i frustracji indywidualnej oraz grupowej.
- Walka jest traktowana jako najważniejszy składnik tożsamości i fundament odnalezienia sensu, również wewnątrz grupy.
- Odrzucenie innych opcji walki i sprzeciwu; wybór jednej ultymatywnej drogi.
- Wojna ma charakter „kosmiczny": przybiera postać zmagań dobra ze złem, rozgrywa się „tu i teraz", a jednocześnie „poza czasem", dlatego w swej istocie urasta do wymiaru „metawalki". Towarzyszy jej satanizacja przeciwnika.
- Wykluczona jest przegrana w walce, nawet pomimo utraty życia czy znacznej dysproporcji sił i środków. Adoracja męczeństwa jest tego immanentną częścią. Z myśleniem takim łączy się wspomniana powyżej ahistoryczność zmagań. Co więcej, wojny nie można wygrać w realnym czasie, tzn. spodziewać się zwycięstwa w określonej płaszczyźnie czasu. Istotne jest zaangażowanie w walce i postrzeganie jej w kategoriach obowiązku i procesu.
- Poszukiwanie legitymizacji religijnej w świętych księgach i innych tekstach (m.in. doktrynach wybranych myślicieli).

Konkludując, warto powtórzyć, że dla wielu religia stanowi istotny filar tożsamości w sensie indywidualnym i grupowym. Jest źródłem poszukiwania odpowiedzi na pytania dotyczące rozumienia znaczeń, co nierzadko związane jest z rozpaczliwym upatrywaniem przez wiele zbiorowości społecznych sensu w świecie, coraz bardziej niezrozumiałym i obcym, oraz usiłowaniem przejęcia nad rzeczywistością choćby częściowej kontroli. Religijny ekstremizm i fanatyzm prowadzą do przemocy, z drugiej zaś strony szereg konfliktów zarówno dawniej, jak i obecnie ubiega się o legitymizację poprzez wiarę. Idee i wspólnoty religijne są endemiczne wobec kultury przemocy, z której wyrasta

[97] Na niektóre z nich zwraca uwagę Mark Juergensmeyer w: *Terrorismo religioso...*, op. cit., s. 188–190, 215–217.

terroryzm. Jej podobieństwa i przesłanki zaobserwować można w tak odmiennych kręgach cywilizacyjnych jak chrześcijaństwo, islam, judaizm czy np. sikhizm. Wynosząc na piedestał określoną koncepcję wiary, terroryści sakralizują walkę pojmowaną w kategoriach misji, kreślą wizerunki męczenników i demonów, przenoszą symbolikę ostatecznych, kosmicznych zmagań dobra ze złem do określonych realiów i sytuacji społecznej, politycznej, ekonomicznej itp. Legitymizuje to ich czyny w oczach własnych oraz grup społecznych, do których przynależą, a także staje się przesłanką wewnętrznej dumy, podczas gdy zjawiska te w istocie obrazują dramat uwikłania religii w spektakl terroru i przemocy, sfer *de facto* tak bardzo odległych od tego, co ona głosi.

Dlatego terroryzm motywowany wiarą jest nie tylko zagrożeniem dla bezpieczeństwa państw i obywateli, ale w istocie stanowi pogwałcenie *sacrum*, atak na to, co święte, czyste i dobre w człowieku. Chodzi wszak nie o to, by marginalizować doświadczenie religijne czy zastąpić *sacrum* kultem racjonalizmu i by poddać je represyjnej kontroli rozumu, lecz by rozważnie i głęboko je rozeznać. Nie do końca więc można zgodzić się z Jeanem Delumeau, który pisze: „Wyzwolone spod kontroli rozumu sacrum wtrąca człowieka między skrajności: budzi skrajną nienawiść do wrogów i skrajną (ślepą) miłość do zwolenników (...). Nic tak nie przejmuje bólem jak rozdarcie sakralne. Ból ten sprawia, że każda zbrodnia dokonywana w imię sacrum jawi się jako cnota, a każda cnota przeciw temu sacrum uchodzi za bluźnierstwo."[98] Wydaje się, że winien jest raczej nie tyle brak kontroli rozumu nad *sacrum*, ile niewłaściwe wsłuchanie się w tony, które ono porusza, a także pewna ułomność natury ludzkiej, jej podatność na zło. Doświadczenie religijne przebiega różnotorowo: może oznaczać duchową podróż w głąb własnego „ja" i odnajdywanie sensu lub też jest władne przybrać postać uniwersalistycznego, kategorycznego i odrzucającego wszelkie wątpliwości egzekwowania od siebie i od innych zasad uznanych za niepodważalne prawdy wiary. Ta wersja doświadczenia religijnego może okazać się groźna. Dla człowieka kierującego się wiarą stanowi ona wielką wartość – prawdę transcendentną i ontologiczną. Podobnie dwojakie może być więc podejście do tej prawdy: prawda rozumiana w służbie nienawiści i zła, w imię której niszczy się drugiego człowieka, oraz prawda służąca dobru, budowaniu harmonii tak wewnętrznej, jak i międzyludzkiej.

W kontekście zarysowanych powyżej problemów interesująca wydaje się, swego czasu kontrowersyjna, teoria Samuela Huntingtona, wedle której w epoce postzimnowojennej istota konfliktów i antagonizmów zarówno lokalnych, jak i globalnych będzie koncentrować się wokół osi nie polityki, lecz

[98] J. Delumeau, *Strach w kulturze Zachodu*, tłum. A. Szymanowski, Warszawa 1986, s. 149.

kultury, wartości i religii właśnie.[99] Ulegnie zatem redefinicji paradygmat genezy niepokojów oraz formy ich zagrożeń. Co charakterystyczne, w pewnym zakresie z podobnego założenia wychodzą islamiści.

Zastanawiając się nad fenomenem terroryzmu religijnego, należy zauważyć, że jego ideologia wyrasta z odrzucenia wartości liberalnych i świeckiej wizji człowieka, a często także otaczających go instytucji. Czerpie z fundamentalistycznego pragnienia powrotu do źródeł wiary, ochrony własnej tożsamości przed rzeczywistymi i wyimaginowanymi zagrożeniami, związanymi z globalizacją, procesami ekonomiczno-politycznymi i kulturowymi. Orędownicy terroryzmu odrzucają granice, którymi współczesne zlaicyzowane społeczeństwa zachodnie otaczają przestrzeń religii, eliminując jej symbole, spychając ją coraz mocniej do sfer bardzo osobistego doświadczenia indywidualnego oraz ograniczając jej przenikanie do przestrzeni publicznej. Islamizm oznacza zanegowanie idei prywatyzacji religii. Traktując dotychczasowe formy religijności jako substytuty przejawów prawdziwej – w ich rozumieniu – wiary, osoby te optują za integrystycznym postulatem wszechogarniającej, roszczeniowej i bezdyskusyjnej wizji zasad religijnych, immanentnych dla tradycji, z jakich wyrastają, których łamanie powinno napotkać najsurowsze sankcje. Udział w walce stanowi posłannictwo, zaś ofiara z życia ma wymiar nagrody.

Wypracowanie kompromisu z tak myślącymi i postępującymi jednostkami jest bardzo trudne, wręcz pozostawać może jedynie sferą marzeń. Niemniej nie zwalnia to z obowiązku poszukiwania rzeczywistych, realnych dróg powstrzymania rozwoju terroryzmu i zniwelowania zagrożeń, jakie niesie. Wymaga to uświadomienia sobie, że terroryzm nie jest jedynie wytworem fanatyków opacznie interpretujących posłannictwo religijne, ale także, że jego rozwój stymulują złożone procesy i uwarunkowania, dzięki którym omawiane idee trafiają na podatny grunt i spotykają się z wyraźnym oddźwiękiem. Zaangażowanie jednostki w działalność o charakterze terrorystycznym bywa złożonym procesem, w którym rolę odgrywają, zaakcentowane powyżej, czynniki o charakterze społecznym i psychologicznym. Nie można nie docenić wpływu grupy społecznej oraz „apostołów terroryzmu", osób rekrutujących kandydatów do ekstremistycznych ugrupowań za pośrednictwem różnorodnych metod oddziaływania. Kształtują one tożsamość terrorysty, który zinternalizuje – szczególnie w przypadku terroryzmu religijnego – percepcję walki przez pryzmat wiary i wykrzywionych, selektywnie interpretowanych jej nakazów.

[99] Więcej w: S. Huntington, op. cit.

Główne doktryny dżihadyzmu w świetle rozwoju myśli fundamentalistycznej

Badając terroryzm islamistyczny, nieustannie stykamy się z zagadnieniem fundamentalizmu religijnego, który bywa postrzegany jako podstawa ideologiczna organizacji odwołujących się do religii muzułmańskiej i w imię jej założeń stosujących terror jako metodę walki. Przyjęcie takiego konstruktu myślowego jest zbyt daleko idącym uproszczeniem. Nurty integrystyczne, głoszące potrzebę odrodzenia religijnego i powrotu do źródeł systemów wierzeń, który doprowadzić ma do uzdrowienia zarówno społeczno-politycznego, jak i duchowego, są esencjonalnie związane z problematyką relacji człowieka do *sacrum* i postrzegania kategorii przemocy w tym kontekście; zwłaszcza jeśli się uwzględni status tej ostatniej w doktrynach pewnych ruchów fundamentalistycznych. Jest charakterystyczne, że nazwa „fundamentalizm", podobnie jak pojęcie „terroryzm" i dylematy definicyjne mu towarzyszące, pojawia się bardzo często na tle współczesnych antagonizmów i napięć, zyskując wymiar dość szeroki i inkluzywny, co niejednokrotnie oddziałuje na dekompozycję istotnych treści z nim związanych. Ma to tym większe znaczenie w kontekście bezrefleksyjnych skojarzeń, utożsamiających islam z fundamentalizmem i z terroryzmem, które mogą kreować nieprawdziwy obraz zarówno tej religii, jak i współczesnych problemów oraz zagrożeń generowanych przez te dwa zjawiska. Jak słusznie zauważa Bassam Tibi, fundamentalizm religijny jest przede wszystkim określoną koncepcją państwa i prawa, światopoglądem, terroryzm zaś, który czasami z niego wynika, to zjawisko uboczne.[1]

Przyspieszone tempo modernizacji, związanej z rozwojem technologicznym i wzrostem gospodarczych współzależności między regionami i państwami, okazało się procesem, którego głównymi beneficjantami stały się kraje Zachodu. Ów progres nie pozostał bez wpływu na sferę ducha. Z jednej strony towarzyszyły mu pogłębiające się tendencje laicyzacji poszczególnych sfer życia, na co oddziaływały m.in. kształtowany od czasów oświecenia pogląd dotyczący konieczności rozdziału Kościoła od państwa oraz modernizm. Z drugiej zaś – wraz z narastaniem dysproporcji między państwami zasobnymi i regionami objętymi działalnością przekraczających granice narodowe wielkich koncernów kapitałowych a obszarami peryferyjnymi, odmiennymi kulturowo, pozbawionymi dostępu do dystrybucji zysków – nasiliły się w tych krajach dążenia do podkreślenia własnej tożsamości cywilizacyjnej, ochrony interesów politycznych i ekonomicznych, zagrożonych nową wersją zagranicznego ekspansjonizmu oraz akcentowanie wymiaru ducha. Francuska filozof Chantal Delsol wskazuje, że w miejsce systemu dawnych wierzeń został

[1] B. Tibi, *Fundamentalizm religijny*, op. cit., s. 88.

wykreowany na Zachodzie kult „religii ekonomii", który promuje neutralność światopoglądową, próbując uchronić się przed fanatyzmami i nietolerancją w myśl przekonania, że warto zrezygnować z wielu wartości, ideałów, wiary i prawd, byle tylko ocalić człowieczeństwo, lecz postrzegane w jego biologicznym, odartym z *sacrum*, wymiarze.[2]

Przekonanie, że nowoczesny podmiot tak często pełni rolę swoistego, samowystarczalnego demiurga, zmierzającego ku zaspokajaniu przyjemności i osiąganiu dobrobytu, sądzącego, że brak Boga czyni człowieka prawdziwie wolnym, cechuje nie tylko pozazachodnich krytyków współczesnego liberalizmu, ale także niektórych myślicieli tego kręgu cywilizacyjnego.[3] Akcentują oni, że pragnienie wyzwolenia ze zinstytucjonalizowanych form religijności oraz „anachronicznych" zasad wiary, krępujących *ego* i akcentujących wymiar wartości wyższych, obraca się w konsekwencji przeciwko tak postępującej jednostce, która, *de facto* „sakralizując" samą siebie, wpada w sidła pustki duchowej, relatywizmu i nihilizmu.

Akceleracja tempa i zasięgu globalnych procesów gospodarczych oraz ich oddziaływanie na przemiany polityczne i społeczne na tle tak kompleksowych dysproporcji, do których się przyczyniają, podsycają napięcia, kreują wiele nowych konfliktów i budzą stare antagonizmy. W takich warunkach z powodzeniem rozwijają się rozmaite postawy skrajne, ideologie nienawiści, bazujące na ortodoksji religijnej, narodowej czy etnicznej itp. Dlatego też aspekt obrony tożsamości i odnowy czy rewitalizacji wiary, a raczej polityczna instrumentalizacja idei i przesłania, jakie ona niesie, stały się jakością znamienną dla ruchów przeciwstawiających się współczesnym procesom politycznym i ekonomicznym, zagrażającym interesom państw i społeczeństw, których mienią się być reprezentantami. Waga tych zagadnień wykracza zresztą poza ramy łatwej dywersyfikacji istoty problemu, polegającej na napiętnowaniu fanatycznych, skrajnych organizacji, nurtów i ideologii, a gloryfikowaniu i bezkrytycznym wspieraniu wszystkich odcieni globalizacji, w myśl wiary w uniwersalną moc uzdrawiającą mechanizmów wolnego rynku i działań politycznych go chroniących. Warto więc pokusić się o spojrzenie znacznie bardziej wnikliwe i rozważyć dobre oraz złe strony tych wszystkich procesów, które umownie określane są mianem „globalizacji".

Wyzwanie rzucane przez współczesny terroryzm i pewne antagonistycznie ustosunkowane do Zachodu, wzywające do walki zbrojnej ruchy fun-

[2] Ch. Delsol, op. cit., s. 153.

[3] Np. Ch. Delsol czy A. Glucksmann. Por. Ch. Delsol, op. cit.; A. Glucksmann, *La Troisième mort de Dieu*, Paris 2002.

damentalistyczne stanowią tylko jeden ze skrajnych przejawów głębokiego niezadowolenia i sprzeciwu wielu społeczności muzułmańskich wobec obecnych globalnych przemian i dotychczasowej praktyki stosunków ze światem Zachodu. Warto zaakcentować swoisty paradoks globalizacji: z jednej strony zdaje się ona sprawiać, że dotychczasowe, tradycyjne wyznaczniki odrębności stają się anachroniczne, z drugiej zaś niejako wbrew sobie samej prowadzi do gwałtownego rozbudzania tożsamości, często nawet kosztem zahamowania postępu w ramach narzuconych przez kraje rozwinięte, i rodzaju „samowykluczenia".[4] Świat islamu nie jest jedynym tego przykładem. W Azji, Afryce, Ameryce i w Europie prowadzony jest dyskurs na temat pozytywnych i negatywnych aspektów globalizacji oraz złożonych form oddziaływań kulturowych ekonomii, polityki i religii. Poczucie siły, wyższości moralnej i kulturowej odnajdywane jest często w odrębności, jako w sposobie samookreślenia, ochronie własnej tożsamości przeciwko „mackom Zachodu", nawet jeśli jest to jedynie iluzją lub, w skrajnych przypadkach, wiedzie w kierunku obsesji. Taki sposób myślenia doskonale oddaje przekonanie: „cokolwiek jest zachodnie, jest wrogie wobec islamu".[5] Anthony Giddens upatruje źródeł rozwoju fundamentalizmu właśnie w kategorii reakcji na globalizację. Zauważa: „W miarę jak postęp nowoczesności stopniowo podważa tradycyjne aspekty życia społecznego – na przykład rodzinę nuklearną czy męską dominację – w obronie tradycyjnych instytucji staje fundamentalizm. W globalnym świecie, który domaga się racjonalnych argumentów, fundamentalizm obstaje przy twierdzeniach opartych na wierze i prawdzie rytuału: fundamentalizm to tradycja, która broni się w sposób tradycyjny. Fundamentalizm nie polega na tym, w co człowiek wierzy, ale na tym, *jak* broni swoich poglądów i *jak* je uzasadnia."[6] Odrzuca wiele przejawów globalizacji, zwracając się ku własnym korzeniom oraz podkreślając własną tożsamość i odrębność.

Mniej więcej do połowy lat 70. XX w. wydawał się oczywisty rozdział polityki od religii; wraz z postępującą industrializacją oraz technicyzacją życia sfera wierzeń zredukowana została do ukrytego wymiaru indywidualnego przeżywania. Malise Ruthven wskazuje na osłabienie społecznej funkcji religii na Zachodzie, co m.in. jest związane z tradycjami naukowymi rozwoju myśli społecznej i filozoficznej tego obszaru cywilizacyjnego, kształtowanej m.in. przez Marksa, Durkheima, Webera, którzy w rozmaity, właściwy sobie sposób dowodzili, że modernizacja nieuchronnie oznaczać musi i powinna

[4] T. Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam*, Oxford University Press 2004, s. 4.
[5] Ibidem, s. 5.
[6] A. Giddens, op. cit., s. 582.

sekularyzację.[7] Jej owocem stałoby się nie tylko zanegowanie i odrzucenie jakiejkolwiek formy teofanii, ale także zakwestionowanie znaczenia *sacrum* jako transcendentnej płaszczyzny odniesienia i zmarginalizowanie jej roli w procesie kształtowania stosunków społecznych. Pierwiastek *numinosum* (rozumiany w kategoriach Rudolfa Otto) odarto z mistycyzmu, w którym się wyrażał. Został zdemitologizowany, zredukowany do psychologizmu i subiektywizmu.

Z drugiej zaś strony pojawiają się przesłanki, na podstawie których zaobserwować można także procesy przeciwne. Janusz Mariański zwraca uwagę na dyskurs dotyczący modernistycznych teorii sekularyzacji, wedle której to właśnie modernizacja zaowocowała redukcją form i przejawów religijności.[8] Duży nacisk kładzie na krytykę tej koncepcji. Zauważa m.in.:

> Krytyce poddano liniowy i progresywny związek modernizacji z sekularyzacją, redukowanie tego, co religijne, do zinstytucjonalizowanych form religijności, podkreślano niezdolność teoretyków sekularyzacji do rejestracji, pomiaru i interpretacji nowych tendencji w religijności współczesnej. W nowoczesnych społeczeństwach dokonują się nie tylko procesy utraty znaczenia religii, ale i transformacja jej form. Utrata społecznego znaczenia tradycyjnych i zinstytucjonalizowanych form religijności (Kościół) nie oznacza utraty wiary religijnej w ogóle. Współcześnie poszerza się nawet pole religijne, a religia pojawia się w tych sferach życia, z których uprzednio wyemigrowała albo w których była nieobecna.[9]

Procesy te są nader złożone. Z jednej strony niekwestionowanym faktem jest spadek częstotliwości praktyk religijnych w krajach Europy Zachodniej, z drugiej – na co zwracają uwagę zwolennicy krytyki teorii pogłębiającego się sekularyzmu – zaobserwować można przemianę form dotychczasowego rozeznawania wiary. Związane jest to nieodłącznie z ważną funkcją religii: poszukiwania sensu i płaszczyzny odniesienia do samego siebie i otaczającego świata, której nie są w stanie zastąpić industrializacja, technicyzacja i relatywizm moralny. Budzenie różnorodnych form duchowości związane jest z pytaniami o głębszy wymiar ludzkiej egzystencji, na które, wedle odczuć wielu, laicyzm nie potrafi dać odpowiedzi. Na tym tle skłaniająca do refleksji wydaje się być, przytoczona przez Janusza Mariańskiego, myśl Jürgena Habermasa, mówią-

[7] Np. według Maksa Webera proces ten wiódł ku zdepersonalizowanemu funkcjonalizmowi i postępującej biurokracji, prowadzącej jeśli nie do „śmierci Boga", to przynajmniej do „pozbawienia świata złudzeń" w sensie coraz dalszego marginalizowania sfery ducha. Za: M. Ruthven, *Fundamentalism, The Search...*, op. cit., s. 194.

[8] J. Mariański, *Kościół katolicki w Polsce a życie codzienne*, Lublin 2005, s. 15–35.

[9] Ibidem, s. 19.

ca o wykrystalizowaniu się społeczeństwa postsekularnego, w którym, mimo procesów sekularyzacji, wciąż istnieją wspólnoty religijne; a więc dokonuje się jakiś rodzaj „respirytualizacji", będącej odpowiedzią na „jednowymiarowość i spłycenie" egzystencji.[10]

Chociaż praktyka wykazała, że model ten, jak na razie, jest do pewnego stopnia reprezentatywny dla wielu społeczności Europy Zachodniej, niemniej trudno jest mówić o uniwersalizmie tych przekonań w wymiarze globalnym. Cywilizacja ta wypracowuje swój własny model „samookreślenia tożsamości" czy to opierając się na neutralności światopoglądowej, kiedy rozmyciu ulegają jej fundamenty, czy też na podstawie odniesień do kultury i religii, tak żywotnie definiowanych przez wiarę chrześcijańską. Wydaje się, że pomimo zasadności krytyki ultymatywnych teorii sekularyzacji, ściśle uwarunkowanej zjawiskami modernizacji, proces marginalizacji religii jest widoczny w bardzo wielu sferach. Dotyczy to zwłaszcza filarów tożsamości chrześcijańskiej. Zwracał na to uwagę niejednokrotnie papież Jan Paweł II, mówiąc o czasach zagubienia i dezorientacji, w jakich żyje człowiek współczesny: „Wielu ludzi nie potrafi już połączyć ewangelicznego przesłania z codziennym doświadczeniem; w wielu sferach publicznych łatwiej jest deklarować się jako agnostycy niż jako niewierzący; można odnieść wrażenia, że niewiara jest czymś naturalnym, podczas gdy wiara wymaga uwierzytelnienia społecznego, które nie jest ani oczywiste, ani przewidywalne".[11] Być może społeczeństwa zachodnie znajdują się w swoistej fazie przejściowej między umacnianiem laicyzmu a odradzaniem się *sacrum* w różnorodnych formach pozainstytucjonalnych.

Powyższe konstatacje prowadzą do podkreślenia odmienności kulturowych (w tym historycznych i religijnych zwłaszcza) regionów należących do rozmaitych obszarów cywilizacyjnych, w których zgoła inaczej przebiega suma odniesień człowieka do *sacrum* i w różny sposób przebiegają relacje między płaszczyzną indywidualną i społeczną do wymiaru religii i jej znaczenia dla tożsamości. Wpływa to nie tylko na kształtowanie i umacnianie odmienności w wymiarze makro- i mikrostruktur, lecz także (przede wszystkim) definiuje szereg kontekstów wyjaśniających określone postawy, wartości, punkty widzenia itp. Jak dalece istotny okazuje się czynnik specyfiki tożsamości społeczeństw różnorodnych kulturowo, posiadających odmienny bagaż doświadczeń dziejowych i systemów afirmowanych wartości itp., zaobserwować można w kontekstach wielu wydarzeń i przemian. Na przykład w 1979 r. rewolucja w Iranie zdemontowała system zbudowany na rządach

[10] Ibidem, s. 54.

[11] Zob. Jan Paweł II, *Ecclesia In Europa*, Kraków, 28 czerwca 2003.

szacha i zaowocowała próbą ustanowienia islamskiego teokratycznego ustroju polityczno-prawnego, opartego na władzy duchowieństwa.[12] Co więcej, była to powszechna, „miejska rewolucja", ciesząca się masowym poparciem społecznym. Wkrótce stało się jasne, że irański eksperyment ustrojowy, polegający na połączeniu religii z polityką, nie okazał się fenomenem właściwym jedynie temu państwu, czy też że jego źródłem była wyłącznie wyjątkowość szyizmu. Jest oczywiste, że znaczenia tego przewrotu nie można nie docenić. Stał się on inspiracją dla wielu ruchów fundamentalistycznych (i nie tylko) w świecie islamu, który z uwagi na specyficzne relacje z krajami kręgu chrześcijańskiego oscylował na przestrzeni lat, czy nawet wieków, między radykalnym sprzeciwem wobec dominacji a biernością, między aktywnym oporem a kwietyzmem, i stał się symbolem przebudzenia religijnego. Przebudzenia, z którego dopiero po pewnym czasie zaczęto zdawać sobie sprawę na Zachodzie i którego konsekwencje przyczyniły się m.in. do ożywienia dyskursu na temat roli religii oraz skutków, do jakich prowadzić może próba połączenia ideologii politycznej ze sferą *sacrum*.[13]

Religia, traktowana jako źródło motywacji i główny determinant tożsamości, wypełnia miejsce cywilizacyjnie obcych systemów wartości i jest wykorzystywana jako fundament ideologii konfrontacji z hegemonią liberalnego, kapitalistycznego Zachodu. Tak jak niegdyś oświeceniowy racjonalizm proklamował „śmierć religii", wychodząc z założenia, że nie powinna ona odgrywać znaczącej roli w przestrzeni publicznej laickiego państwa, tak fundamentalistyczni aktywiści religijni rozmaitej proweniencji, akcentując potrzebę odnowy pogrążonej w kryzysie tożsamości, obwieszczają „śmierć laicyzmu" i związanych z nim wartości.[14]

W rozdziale niniejszym ukazane zostaną aspekty kształtowania się fundamentalizmu islamistycznego jako postawy religijno-politycznej, oddziałującej na specyfikę współczesnego terroryzmu. Ruthven prowokacyjnie zauważa, że skoro będąca podstawą islamu wiara w *Koran* – jako objawione słowo Boga – zakłada dogmat nieomylności tegoż, to wyprowadzić stąd można nakaz bezdyskusyjnej, interpretowanej w taki sam sposób „prawowierności".[15] Implikowałoby to niewłaściwą tezę, że wszyscy muzułmanie są fundamentalistami. Oczywiście tak rozumując, można by nadać większości religii rys ortodoksji

[12] Bassam Tibi określa system panujący w Iranie mianem „mułłokracji". B. Tibi, *Islam i polityka…*, op. cit., s. 20.

[13] Dotyczy to zresztą nie tylko państw i społeczeństw islamskich, ale również form manifestowania zaangażowania religijnego i jego roli w krajach pozostałych kręgów kulturowych, np. Stanów Zjednoczonych.

[14] M. Juergensmeyer, *Terrorismo religioso…*, op. cit., s. 263–264.

[15] M. Ruthven, *Fundamentalism. The Search...*, op. cit., s. 131.

z racji chociażby tego, że immanentną cechą większości kultów jest głoszenie nakazów i zakazów zawartych w świętych pismach adresowanych do c a ł e j wspólnoty wierzących. Fundamentalizm dotyka kwestii interpretacji zasad wiary rozumianych w sposób ultymatywny, głosi potrzebę powrotu do jej korzeni, uzdrowienia religijnego i odniesienia pierwiastka *sacrum* do różnych aspektów egzystencji w sposób wszechogarniający.

1. Specyfika fundamentalizmu religijnego

Definicji fundamentalizmu jest wiele, tak samo jak wiele jest systemów religijnych, w których manifestuje on swą obecność, choć szczególnie wyraźnie kojarzony jest z jego wersją muzułmańską. Pojęcie to, obecnie określające zjawiska o wymiarze globalnym, związane z działalnością protestantów amerykańskich na przełomie XIX i XX w. i ich wezwaniem do powrotu do korzeni wiary – Biblii jako absolutnej prawdy, bywa także przenoszone do innych dziedzin, np. do radykalnej ekologii (przy czym czynnik radykalizmu jest aspektem powszechnie kojarzonym z tego rodzaju nurtami). Albert Pawłowski definiuje pojęcie fundamentalizmu w szeroki sposób, co pozwala odnieść je do wielu sfer. Fenomen ten ujmuje jako „taki zbiór idei dominujących treść polityczną (myśli, postaw, ideologii, doktryn, programu, ruchu społecznego lub sposobu sprawowania rządów – we wszystkich jednocześnie lub w niektórych tylko z wymienionych kategorii aktywności), 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 cenę."[16] Jego istota dotyczy hasła powrotu do wartości stanowiących sens życia, których obrona i przestrzegania mają wymiar ultymatywny dla jednostki i zbiorowości.

Najogólniejsza definicja określa fundamentalizm religijny, nazywany w wielu opracowaniach także integryzmem, jako powrót do źródeł religii, do jej fundamentów właśnie. Sprowadza zatem ów proces do oczyszczenia wiary z wszelkich późniejszych naleciałości i synkretyzmów, tak by osiągnęła czystą formę pierwotnej, nieomal mitycznej doskonałości, zanim została „zniekształcona" uzupełnieniami, z reguły pejoratywnie interpretowanymi

[16] A. Pawłowski, *Czym jest współczesny fundamentalizm*, [w:] *Fundamentalizm współczesny*, (red.) A. Pawłowski, Zielona Góra 1994, s. 8.

procesami historycznymi i spiskami wrogów. Każda sfera życia zarówno jednostki, jak i społeczeństwa miałaby zostać podporządkowana regułom religii, usankcjonowanym przez wykonawczą władzę państwa. Tibi podkreśla:

> Wszelkie współczesne nam fundamentalizmy cechuje opozycja wobec cywilizacji kulturowego modernizmu, przy czym ta opozycja wyrasta z globalnego kontekstu historycznego tej cywilizacji (...). W społeczeństwach innych niż zachodnie religijny fundamentalizm, jako ideologia polityczna, skierowany jest głównie przeciwko sekularnemu państwu narodowemu. Ponieważ u swoich źródeł państwo jest instytucją zachodnią, w związku z tym niezachodnie fundamentalizmy są również antyzachodnie.[17]

Implikuje to działania podyktowane dążeniem do odrzucenia obcej hegemonii, a szczególnie odmiennych wartości i kultury oraz obrony zagrożonej własnej tożsamości, której tak istotne ogniwo – zwłaszcza w społecznościach muzułmańskich – konstytuuje się wokół osi wiary. Niemniej podkreślić należy, że fundamentalizm w o wiele większym stopniu odzwierciedla pewien rodzaj ideologii politycznej aniżeli sam renesans religii: upolityczniając ją, stara się ustanowić Boże panowanie na ziemi, które zastąpiłoby zsekularyzowany, grzeszny porządek i kulturowy modernizm – słowem, to wszystko, co określić można by mianem zdesakralizowanej kultury nowoczesnej.[18] Toteż konieczne jest rozróżnienie pomiędzy islamem jako systemem wiary a islamizmem, będącym polityczną ideologią, która dzięki religii pragnie zyskać swą legitymizację. Rozróżnienie to jest kluczowe w przedmiocie niniejszych rozważań. Wiara zostaje bowiem ściśle związana z ideologią polityczną.

Fundamentaliści sytuują siebie w sercu konfliktu grzesznego modernizmu z prawowiernością religijną, oznaczającą przestrzeganie Bożych nakazów, i postrzegają się jako obrońców tej ortodoksji – choć, jak twierdzi Tibi, w kontekście fundamentalizmu islamskiego, w praktyce nie stanowi to renesansu religijności, ale upolitycznienie religii w odpowiedzi na sekularyzm, kryzys wartości i oddziaływanie Zachodu.[19] Odmienne stanowisko prezentuje Karen Armstrong, pisząc o fundamentalizmie m.in. właśnie jako renesansie religijności, który okazał się zaskoczeniem, biorąc pod uwagę, przebiegający z tak dużym natężeniem, proces sekularyzacji.[20] Dyskurs ten i jemu podobne obrazują, jak złożonym zjawiskiem pod względem przesłanek i skutków

[17] B. Tibi, *Fundamentalizm religijny*, op. sit., s. 23.
[18] Ibidem, s. 26.
[19] Ibidem.
[20] K. Armstrong, *W imię Boga. Fundamentalizm w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie*, tłum. J. Kolczyńska, Warszawa 2005, s. 8.

jest fundamentalizm religijny. Debata ta, w moim przekonaniu, sprowadza się do dwóch aspektów związków religii z polityką w tym zakresie: upolitycznieniem religii i z „ureligijnieniem polityki", stanowiących dwa oblicza tego samego zjawiska. Dzieje się tak, jeśli powtórzymy, m.in. za Tibim i Cormem, że ma miejsce polityzacja religii, wykorzystanie instrumentalne jej przesłania. Z drugiej strony, należy pamiętać o żarliwości przekonań fundamentalistów, którzy są pewni, że to Bóg zleca im misję i że wartości wywiedzione z religii są nadrzędne w życiu społecznym i politycznym. Cechuje ich jednocześnie duża doza pragmatyzmu i racjonalności np. w zakresie posługiwania się technologiami komunikacyjnymi czy aparatem militarno-logistycznym. W tym też kontekście nie są antymodernistami.[21] Dlatego też z perspektyw mechanizmów działania dżihadyzmu i zagrożeń, jakie niesie, pozostaje kwestią drugorzędną, czy ich liderzy są cynicznymi manipulatorami, instrumentalnie podchodzącymi do idei przez siebie głoszonych w celu osiągnięcia konkretnych celów, czy w istocie w nie wierzą.[22] Można domniemać, że jest i tak, i tak. Nawet jeśli upolitycznienie religii bywa instrumentalne, nie neguje to faktu, że „żołnierzy dżihadu", ulegających socjalizacji do terroryzmu, cechuje żarliwość przekonań, w imię których są gotowi zabijać i sami oddać życie.

Tak literalne dążenie do prawowierności religijnej nie tylko wyklucza wszelki relatywizm czy dyskurs interpretacyjny dotyczący prawd wiary, ale także – z uwagi na swą ideologiczną selektywność doboru „fundamentów" *sacrum* i upolitycznioną, adekwatną do wymogów misji wykładnię zasad religijnych – częstokroć może oznaczać wykrzywienie tych zasad na rzecz przyjęcia określonej postawy i wykładni światopoglądowej. Ten subiektywizm dotyczy zwykle interpretacji wydarzeń historycznych, a szczególnie konfliktów, które determinują niejednokrotnie kształt tych nurtów, oraz każdego aspektu interakcji społecznych i życia jednostki, widzianego przez pryzmat odniesienia ich do wiary. Fundamentalizm „(…) zakłada istnienie idealnego stadium, w imię którego można przezwyciężyć «złą historię» i, doszedłszy do ostatniego stadium, na powrót odzyskać pierwotną doskonałość. Fundamentalizm staje się silniejszy zamykając się w sobie. Nie chodzi o wieczny powrót, lecz o powrót tego, co wieczne, w którym utracony i odnaleziony raj łączą się ze sobą."[23] Znajduje tu odzwierciedlenie pogląd o „myśleniu mitycznym"

[21] W pewnym zakresie wyjątek stanowili afgańscy talibowie.

[22] Tak np. w artykule pt. *Jak doszło do 11 września* Peter Berger twierdzi, że ibn Laden nie jest wcale fanatykiem, za jakiego uchodził, ale wyrachowanym politykiem, instrumentalnie sięgającym po narzędzia terroryzmu, kalkulującym na zimno w celu osiągnięcia swych zamierzeń. Zob. P. Berger, *Jak doszło do 11 września*, „Gazeta Wyborcza", 09–10 września 2006.

[23] H. Mynarek, *Zakaz myślenia. Fundamentalizm w chrześcijaństwie i islamie*, tłum. S. Lisiecka, Gdynia 1996, s. 58.

tego typu nurtów, związany z postulatem odnalezienia tego, co zostało porzucone i zapomniane w wyniku przewin i grzechów człowieka: zaniedbania, pychy, złej woli. Anna Mrozek-Dumanowska wskazuje, że „współczesne ruchy fundamentalistyczne stanowią być może przedłużenie i uwieńczenie wcześniejszych tendencji – używając metafory Eliadego – «ożywiania archetypu transcendentnego». Prawdą jest, że «święty kosmos» fundamentalistów budowany jest w obronie przed zatrważającym chaosem, jaki współcześnie otacza wiernych. Na gruncie każdej wielkiej religii fundamentalizm stanowi wyzwanie w obliczu problemów naszych czasów, a niekiedy jest ucieczką od nich."[24] Światopogląd tego rodzaju postuluje konkretne działania, które są niejako „receptą na diagnozę kryzysu". Wypracowanie ideologicznego ciągu przyczynowo-skutkowego, łączącego czyny z posłannictwem, wywiedzionym z przykazań oraz dogmatów, kształtuje i uświęca sposób myślenia oraz postępowanie wyznawców upolitycznionego *sacrum*. Jednym z przejawów tego może być np. uprawomocnienie stosowania przemocy wobec osób czy zbiorowości o odmiennych przekonaniach lub choćby tylko podejrzewanych o ich posiadanie. Aspekt ów jest szczególnie ważny, ponieważ przejawia się w kontekście badanych zagadnień, dotyczących terroryzmu odwołującego się do islamu.

Fundamentalizm czerpie z przekonania, że święty tekst, do którego się odwołuje, stanowi nieomylne i kompletne źródło wskazówek dotyczących ustroju, prawa i obyczajowości:

> Fundamentaliści protestanccy wierzą, że Biblia jest słowem objawionym Boga, nie myli się w żadnym szczególe i ujmuje całość objawienia. Podobnie uważają fundamentaliści islamscy, którzy uznają Koran za «domagające się dosłownego rozumienia prawdziwe i odwieczne słowo boże» (Elias 1999: 86), choć jako ważne źródło inspiracji uznają także *hadis* – zbiór opowieści o słowach i czynach Proroka i jego towarzyszy. Pierwotne źródła stanowią doskonały drogowskaz.[25]

Ten „zwrot ku przeszłości" w istocie sprowadza się do kwestii interpretacji świętych tekstów i wyboru zawartych w nich treści, czemu zresztą towarzyszy wykorzystanie nowoczesnych technologii w zakresie np. środków masowego przekazu, czy – w przypadku terroryzmu – sięganie do nowoczesnego arsenału broni. Dosłowna interpretacja pism religijnych prowadzi do przekonania, że wypływające z nich idee można i należy odnieść do każdej sfery życia spo-

[24] A. Mrozek-Dumanowska, *Współczesny ruch odnowy…*, op. cit., s. 13.
[25] S. Bruce, *Fundamentalizm*, tłum. S. Królak, Warszawa 2006, s. 22.

łecznego, gospodarczego i politycznego. Implikuje to przekonanie, że oczywiście tylko jeden światopogląd jest słuszny.

Ważnym postulatem jest ustanowienie lub restytucja władzy Boga, zdetronizowanego przez zsekularyzowany porządek, a więc swoista repolityzacja religii. Fundamentaliści mienią się być niejako Jego „namiestnikami", posiadającymi niepodważalną wiedzę do interpretowania Bożej woli i rozeznawania *sacrum*, którzy „pod kierunkiem swoich charyzmatycznych przywódców doskonalą fundamentalne idee i tworzą ideologię, które mają obowiązywać w życiu ich wyznawców."[26] W tym też sensie fundamentalizm jest czynnikiem bardzo silnie oddziałującym na tożsamość, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i kolektywnym.

Maria Marczewska-Rytko wymienia sześć istotnych wyznaczników fundamentalizmu:

> Po pierwsze, występuje on z krytyką skierowaną pod adresem elit rządowych za odejście od zasad prawa i porządku religijnego. Upatruje źródeł wszelkiego zła w odejściu od prawd wiary, przyswojeniu zasad przynależnych obcym kulturom i cywilizacjom. Po drugie, idea powrotu do religii, odrodzenia religijnego traktowana jest jako remedium na wszelkie zło istniejące w świecie, przy czym odwoływanie się do tradycji i jej źródeł polega w dużej mierze na ich reinterpretacji, dostosowaniu do wymogów współczesnych problemów, konfliktów i zadań. Najczęściej jest to powoływanie się na świętą księgę jako źródło prawdy absolutnej. Po trzecie, rzecznicy fundamentalizmu jawią się jako ci, którzy znają zamysły Absolutu, posiadają monopol na prawdę i sposoby uzdrowienia sytuacji. Po czwarte, wszyscy inni postrzegani są jako wrogowie. Po piąte, zasady charakterystyczne dla porządku religijnego zostają rozciągnięte na inne sfery funkcjonowania człowieka: ekonomiczną czy polityczną, przy czym jako reguła traktowane jest podporządkowanie życia jednostki i tworzonych przez nią systemów społecznych i politycznych nakazom religijnym. Władza i system prawny wywodzą swą legitymację z porządku religijnego, uznając jego nadrzędność. Po szóste, wykazuje dużą aktywność na arenie społecznej i politycznej w dążeniu do zniesienia ustanowionego porządku społecznego i zastąpienia go nowym. Użycie przemocy usprawiedliwione jest wyższymi celami (…).[27]

Powyższe cechy doskonale obrazują rozmaite oblicza fundamentalizmu, występujące w obrębie różnych religii. Bardzo ważny wątek stanowi idea uświęconej przemocy, skierowanej do wszystkich uznanych za wrogów, oraz przekonanie, że powrót do religii w jej „czystej formie" jest drogą służącą do

[26] K. Armstrong, op. cit., s. 10.
[27] M. Marczewska-Rytko, op. cit., s. 204–205.

rozwiązania wszelkich problemów. Fundamentalizmy wpisują się więc w jeden schemat: stanowią formy religijności, które powstały w odpowiedzi na kryzys wartości duchowych.[28]

Błędne byłoby utożsamienie fundamentalizmu z doktryną terroryzmu, gdyż sugerowałoby to, że nie ma żadnej różnicy między organizacjami pragnącymi siłą „islamizować" własne społeczeństwa i prowadzić walkę zbrojną z Zachodem przy użyciu terroru a myślicielami czy szkołami religijnymi rozważającymi kwestie teologiczne. Podkreślając w sposób jak najbardziej wyrazisty i stanowczy, że nie można utożsamiać tych dwu zjawisk czy stanowisk, trzeba jednak zastanowić się nad tymi spośród charakteryzujących je idei, które są do pewnego stopnia zbieżne i tworzą rodzaj konstruktu ideologicznego, podstawy światopoglądowej, stanowiącej podwaliny działań o charakterze tak skrajnym i bezwzględnym jak zamachy samobójcze, porwania i inne akty terroru. Dlatego też wydaje się nieodzowne prześledzenie powiązań pomiędzy współczesnym fundamentalizmem a islamizmem, szczególnie w kontekście funkcjonowania idei wroga i sprzeciwu wobec polityki skorumpowanych prozachodnich rządów, postulatu zastąpienia obcych modeli ustrojowo-prawnych endogenicznym prawem szariatu, wywiedzionym z *Koranu* i *sunny*, oraz kompilacji postulatów wiary z przemocą, której wyrazem jest doktryna wojującego dżihadyzmu. Umożliwia to bardziej wnikliwe spojrzenie na złożoność badanych zagadnień i powala zrozumieć charakter zabiegów językowych i form nawiązań do wiary w analizowanych oświadczeniach liderów Al-Kaidy. Warto podkreślić bardzo ważny wymiar fundamentalizmu jako – z jednej strony – pewnego religijnego idealizmu, z drugiej zaś – jako ruchu protestu politycznego i społecznego przeciw kulturze Zachodu, wyrażanego za pomocą narzędzi religijnych, negacji tej kultury i pragnienia zaznaczenia odrębności własnej tożsamości. Ruchy fundamentalistyczne cechuje przeświadczenie o istnieniu konfliktu między ustanowioną przez Boga religią islamu a historycznym rozwojem świata, mającym miejsce poza islamem, dokonującym się głównie za sprawą Zachodu.

Współczesne ruchy fundamentalistyczne wydają się stanowić pewną kontynuację wcześniejszych tendencji w kategoriach wspomnianego już „ożywiania archetypu transcendentnego". Klamrą łączącą fundamentalistyczny absolutyzm ideologiczny i rygoryzm doktrynalny z dżihadystyczną „kulturą terroru" jest paradygmat określonej interpretacji nakazów religii. Zdając sobie oczywiście sprawę z rozmaitości oraz dywersyfikacji nurtów fundamentalistycznych, których w żadnym wypadku nie można traktować – jak miewa to

[28] K. Armstrong, op. cit., s. 9.

miejsce w środkach masowego przekazu – jako monolit, warto skoncentrować się jedynie na tych aspektach doktrynalnych, które są spójne i reprezentatywne dla tego typu ruchów i skłaniają je do popierania działań o charakterze terrorystycznym, a więc dotyczących antagonizmu z cywilizacją Zachodu i roli religii w kontekście tej konfrontacji oraz teokratycznych koncepcji systemowych. Założeniu temu podporządkowane będzie odwołanie się do wybranych podstaw doktrynalnych głównych ideologów fundamentalizmu, inspirujących obecnie działające organizacje terrorystyczne, do których w wymiarze ideowym nawiązuje współczesny islamizm, czerpiąc z ich dorobku. Uwagi te oczywiście nie mają na celu przedstawienia charakterystyki uwarunkowań historycznych i dorobku myślicieli tworzących podwaliny myśli fundamentalistycznej, gdyż jest to szeroka kwestia, wymagająca odrębnego opracowania, a jedynie posłużą wyszczególnieniu zespołu tych idei i aspektów, których echa odnaleźć można w doktrynie polityczno-religijnej badanych organizacji terrorystycznych.

2. Oddziaływanie myśli fundamentalistycznej na doktryny dżihadyzmu

Już Max Weber przypuszczał, że tak tradycyjne systemy religijne jak islam mogą odrodzić się i pod koniec XX w. stać znaczącą siłą polityczną.[29] Janusz Danecki podkreśla, że

> W wypadku islamu fundamentalizm określało się mianem powrotu do religii przodków. Stąd używano terminu *salafijja*, pochodzącego od terminu *salaf*, przodkowie. Ale powrót do tradycji przodków to tylko część tej ideologii, druga część to wierność pierwotnej formie religii, a więc jej fundamentalnym założeniom. W islamie oznacza to nie tylko stosowanie się do świętej księgi – *Koranu*, i tradycji Proroka Mahometa – sunny, ale również odwoływanie się do pierwotnego rozumienia islamu jako łączącego wszystko, co doczesne i duchowe w życiu człowieka. Oddzielenie sfery świeckiej od religijnej było skutkiem kontaktu muzułmanów z kulturami europejskimi i przyjęcia rozdziału religii od państwa, a więc od polityki. Nawoływanie do odrzucenia tego europejskiego modelu miało niezwykle poważne konsekwencje polegające na ponownym włączeniu sfery polityki do religii. Zatem fundamentaliści muzułmańscy nawołują do upolitycznienia religii, co jednocześnie oznacza bunt przeciwko Zachodowi.[30]

[29] Za: A. Giddens, op. cit., s. 583.
[30] J. Danecki, *Od tłumacza*, [w:] B. Tibi, *Fundamentalizm religijny*, op. cit., s. 6.

Należy zatem pamiętać o charakterystycznym dla islamu faktycznym braku rozróżnienia między sferami *sacrum* i *profanum*.[31] Marek M. Dziekan akcentuje, że „dotyczy to wszystkich dziedzin życia muzułmanina, zarówno mających znaczenie w wymiarze makro, jak i odnoszących się do najbardziej osobistych spraw człowieka. Dotyczy to także prawa muzułmańskiego jako zjawiska nie mającego odpowiednika w cywilizacji europejskiej i przez to źle pojmowanego. A nieporozumienie wcześniej czy później musi zakończyć się konfliktem – w czasach najnowszych jesteśmy świadkami takiej właśnie eskalacji konfliktu islamu z kulturą Zachodu."[32]

Jak wspomniano, współczesny rozwój fundamentalizmu – o zdecydowanie antyzachodnim charakterze – stał się w dużym stopniu reakcją na przegraną przez Arabów wojnę z Izraelem w 1967 r. oraz sprzeczne z kulturą i tradycją procesy modernizacji krajów muzułmańskich, dokonywane przez państwa zachodnie.[33] Postulat powrotu do religii dotyczy przestrzegania podstawowych zasad islamu: mityczne wyobrażenia wspaniałej przeszłości oddziałują na czasy współczesne. Fundamentalizm muzułmański stanowczo odrzuca zarówno odejście od tradycji, jak i wartości świeckie oraz społeczno-ustrojowe rozwiązania zachodnie, uważając je za nie do przyjęcia przez świat islamu, sprzeczny z jego wartościami. Piętnuje laicyzm, który jest postrzegany jako niebezpieczna metoda, dzięki której Zachód pragnie zawładnąć światem islamu i przekształcić tożsamość jego mieszkańców. „Pierwszym obowiązkiem prawdziwego muzułmanina będzie zatem – jak uważają radykalni przywódcy fundamentalistyczni – zwalczanie laicyzmu i laickich muzułmanów. Prawo boskie ani władza Boga nad jego ludem nie mogą bowiem zostać przywrócone, gdy świat muzułmański przekształcił się w ziemię nowego pogaństwa, którą strażnicy wiary muszą zdobywać na nowo, eliminując fizycznie każdego, kto sprzeciwia się powrotowi do Boga."[34] Chociaż czas rozwoju nurtów fundamentalistycznych przypada na ostatnie dekady drugiej połowy XX w., to jednak trzeba pamiętać, że postawy określane tym mianem towarzyszyły islamowi już znacznie wcześniej. Geneza tego nurtu sięga czasów odleglejszych. Koncepcja powrotu do fundamentów wiary pojawiła się wkrótce po narodzinach tej religii w VII w. Jej wyrazem był m.in. pochodzący z IX w. antymutazylizm[35] lub wczesnoislamski nurt chardżycki, głoszący potrzebę re-

[31] Zob. M. M. Dziekan, *Cywilizacja islamu w Azji…*, op. cit., s. 83.

[32] Ibidem, s. 83–84.

[33] Por. B. Lewis, *Muzułmański Bliski Wschód*, Gdańsk 2003.

[34] G. Corm, op. cit., s. 151.

[35] Ruch, który występował przeciwko mutazylizmowi, głoszącemu doktrynę tzw. „stworzonego Koranu" oraz prezentującemu koncepcje symbolicznej interpretacji niektórych sur, także włączenie do islamskiej teologii pierwiastka racjonalistycznej spekulacji filozoficznej, zaczerpniętego z greki.

strykcyjnego przestrzegania pierwotnych zasad wiary oraz nieposłuszeństwa wobec uzurpatorskiej władzy kalifów.[36]

Pisząc o okresie świetności cywilizacji islamu w pierwszych wiekach po narodzinach tej religii, warto zwrócić uwagę na rozwój szkół interpretacyjnych *Koranu*, których różnorodność przyczyniła się do rozwoju prądów religijnych i filozoficznych, szczególnie w okresie rządów liberalnych kalifów z bagdadzkiej dynastii Abbasydów: Haruna ar-Raszida (766–809) i al-Mamuna (814-833).[37] Mające miejsce potem zahamowanie swobodnej egzegezy koranicznej przez islam sunnicki stało się prawdopodobnie jedną z przyczyn zastoju, a potem kryzysu politycznego świata islamu:

> W XI wieku uznano, że egzegeza została już dokonana, a przypieczętowaniem tego miało być ustanowienie czterech szkół prawnych (nazwanych od imion ich twórców szafi'icką, hanbalicką, malikicką oraz hanaficką). Gdy w XIX w. oraz w pierwszej połowie XX w. reformatorzy religijni, zwłaszcza w Egipcie i Syrii, próbowali odnowić szariat, zaś w chylącym się ku upadkowi imperium osmańskim podejmowano próby zmodernizowania systemu prawnego, żadna centralna władza nie mogła uznać i uprawomocnić tych reform. Konsolidował się za to sprzeciw wobec jakichkolwiek zmian, a tradycjonalizm, fundamentalizm i dosłowna interpretacja *Koranu* i szariatu, trafiając na podatny grunt, przetrwały do chwili obecnej.[38]

Hasła powrotu do „czystej formy wiary" odnaleźć można w próbach przeciwstawienia się zmianom w islamie, podejmowanych przez Ahmada ibn Tajmijję na przełomie XIII i XIV w. (1263–1328). Jest znamienne, że myśliciel ten aktywnie występował, podobnie jak kontynuatorzy jego tradycji, przeciwko obcej (choć odmiennej, jeśli chodzi o źródło) inwazji, zagrażającej w owym czasie ziemiom islamu ekspansji Mongołów. Na uwagę zasługują m.in. jego teorie dotyczące sprawowania władzy. Ibn Tajmijja krytykował władców dynastycznych, twierdził, że świecka władza wymaga religijnej legitymizacji, a poddani winni są jej posłuszeństwo tylko wtedy, jeśli przestrzega ona zasad szariatu.[39]

Przedstawiciele ruchu podkreślali, że w interpretacji *Koranu* należy uwzględniać zmieniającą się sytuacją społeczną i polityczną, gdyż jego tekst także jest osadzony w kontekście historycznym epoki. Więcej na ten temat w: M. Ruthven, *Islam. Bardzo krótkie wprowadzenie*, tłum. K. Pachniak, Warszawa 2003, s. 74–76.

[36] Chardżyci („Ci, którzy odeszli") porzucili Alego, kuzyna i zięcia Mahometa, gdyż ten – w ich opinii – sprzeniewierzył się Bogu. Jeden z nich, Ibn Mudżlam, zresztą zamordował Alego. Charadżytów cechował purytanizm i radykalizm. Uważali np., że człowiek, który popełnił ciężki grzech, traci prawo do nazywania siebie muzułmaninem. Zob. Ibidem, s. 67–68.

[37] G. Corm, op. cit., s. 144.

[38] Ibidem, s. 147.

[39] Por. D. Hiro, *Holy Wars: The Rise of Islamic Fundamentalism*, New York 1989; A. Taheri, *Holy Terror: Inside the World of Islamic Terrorism*, Bethesda, Maryland 1987.

W przeciwnym razie popełniają grzech lojalności wobec samozwańczych, despotycznych i bluźnierczych rządów. Tak więc władza powinna mieć oparcie w religii, do czego nawiązywał późniejszy wahhabizm, a dalej – w największym skrócie – koncepcja ustrojowa ajatollaha Chomeiniego w Iranie. Ibn Tajmijja uważał, że muzułmanie, którzy nie przestrzegają szariatu, uosabiają zło.[40] Postulował powrót do źródeł wiary: do *Koranu* i do sunny. Dokonana przezeń egzegeza *Koranu* i doktryny teologiczne, które głosił, wpłynęły w istotny sposób na ważny ruch wczesnofundamentalistyczny – XVIII-wieczny wahhabizm, a w konsekwencji oddziałują do pewnego stopnia na wiele idei współczesnych nurtów.

Założycielem tego purytańskiego, jeśli chodzi o doktrynę, ruchu był działający na Półwyspie Arabskim Muhammad ibn Abd al-Wahhab (1704–1792). Zdecydowanie przeciwstawiał się on wszelkim odstępstwom od pierwotnych zasad islamu i potępiał surowo wszelkie późniejsze korekty tego systemu wiary wywodzące się m.in. z lokalnych tradycji i wierzeń. Potępiał rządy osmańskich władców, którzy byli w jego mniemaniu uzurpatorami i zasługiwali na śmierć, gdyż odeszli od wiary. Tym samym głosił hasło nieposłuszeństwa wobec władzy, która nie ma legitymizacji religijnej. Do argumentów tych nawiąże później dżihadyzm.

Al-Wahhab głosił konieczność rygorystycznego przestrzegania rytuałów religijnych i absolutny monoteizm – kult Boga jako jedynego Stwórcy, któremu należny jest hołd. Oddawanie czci innym postaciom, nawet tym z kręgu religii muzułmańskiej (np. nawet zanoszenie modlitw wstawienniczych do Proroka, zmierzających do wyjednania Bożych łask) uważał za bałwochwalstwo, formę politeizmu i ciężki grzech. Co bardzo istotne, opowiadał się za wprowadzeniem jako obowiązującego pierwotnego prawa islamu. Zainicjowany przez siebie ruch al-Wahhab postrzegał jako instrument realizacji misji oczyszczenia islamu, zamysłu sprowadzenia wiernych na właściwą drogę czystych zasad wiary i wydania walki wszelkim innowacjom, herezjom czy idolatrii. Bezwzględny monoteizm, przejawiający się w postulacie odrzucenia jakichkolwiek pośredników między człowiekiem a Bogiem – w tym także i świętych – odzwierciedlał się także w odrzuceniu „nadmiernego" kultu Proroka Mahometa. Manifestowało się to m.in. w krytycznej ocenie zwyczaju pielgrzymowania do jego grobu, potępianiu obchodów urodzin czy nazywania meczetów jego imieniem.[41] Radykalizacja tego ruchu doprowadziła wahhabi-

[40] Zarazem warto zauważyć, że zwalczał zdecydowanie również pozostałe odłamy islamu – szyizm i sufizm.

[41] Zwraca na to uwagę S. Schwartz, *Two Faces of Islam. Saudi Fundamentalism and its Role in Terrorism*, New York 2003, s. 77.

tów do przekonania o nieomylności głoszonych przez siebie poglądów i potępienia tych spośród muzułmanów, którzy nie wykazywali wymaganej od nich „gorliwości w wierze" lub reprezentowali inne odłamy islamu.[42] Dlatego ruch ten głosił hasła dżihadu, skierowanego przeciwko współwyznawcom uznanym za heretyków. Znamienną cechą wielu nurtów fundamentalistycznych jest właśnie ta zasada, pozostająca zresztą w sprzeczności z prawdami koranicznymi, wedle których ciężkim grzechem jest zabicie współwyznawcy.

Wahhabizm zyskał akceptację na znacznej części Półwyspu Arabskiego. W XIX w. wpłynął na ruch niepodległościowy, który zaowocował utworzeniem w 1925 r. Arabii Saudyjskiej. Podstawą jej ustroju, monarchii absolutnej, stanowią założenia tego nurtu. Ich efektem jest system panujący w tym państwie, oparty na ortodoksji fundamentalistycznej, bardzo restrykcyjnie regulującej – m.in. za pośrednictwem policji religijnej – modele zachowań, styl życia, normy społeczne i obyczajowe. Jego paradoksem (oraz paradoksem właściwym tego typu ortodoksji) stała się mieszanka utopijnych archaicznych idei i fundamentalistycznej teologii z nowoczesnymi instrumentami sprawowania władzy. Było to widoczne także w kontekście tak krytykowanej, nie tylko zresztą przez nurty ortodoksyjne, współpracy strategicznej ze Stanami Zjednoczonymi.

Z perspektywy demokracji zachodnich system tego państwa cechuje bardzo duża represyjność: działalność policji politycznej, zanegowanie swobód obywatelskich i dyktatorskie metody sprawowania władzy. Jest to zresztą immanentna cecha fundamentalizmu; jest on w zachodnim rozumieniu tego pojęcia niedemokratyczny i wszędzie tam, gdzie jakaś jego wersja realizowana jest przez władzę polityczną – np. w Iranie czy Sudanie – powstaje system polityczno-społeczny znacznie różniący się od rozwiązań ustrojowych i zasad życia społecznego wypracowanych na Zachodzie i standardów tam obowiązujących. Warto dodać, że na przestrzeni lat uwidocznił się pewien rozdźwięk między purytańską doktryną wahhabizmu a rzeczywistym charakterem rządów sprawowanych w Arabii Saudyjskiej. Przepych i ogromne bogactwo rodziny panującej, spowodowane dochodami ze sprzedaży ropy naftowej, oraz sojusz ze Stanami Zjednoczonymi (jego najbardziej symbolicznym wyrazem jest obecność baz amerykańskich na terenie tego kraju) wywołują gniew islamistów. Warto w tym kontekście zwrócić uwagę, że szereg wypowiedzi liderów organizacji terrorystycznych, m.in. Osamy ibn Ladena, skierowanych było przeciwko

[42] Dotyczyło to m.in. szyitów, do których wahhabici żywili szczególną nienawiść. Tak np. w 1801 r. byli sprawcami rzezi mieszkańców świętego szyickiego miasta Karbali, w której śmierć poniosło tysiące osób, oraz zniszczyli grobowiec Husajna, wnuka Proroka Mahometa. Tego typu akcja nie była bynajmniej jednorazowa. Za: Ibidem, s. 83–84.

„sprzedajnej i zdegenerowanej" rodzinie władającej Arabią Saudyjską, która zdradziła islamskie ideały. Wymowny jest fakt, że wielu członków ugrupowań islamistycznych wywodzi się z tego kraju – znaczna część zamachowców z 11 września 2001 r. była Saudyjczykami. Jak zauważyliśmy, ruch wahhabistyczny inspiruje wiele nurtów fundamentalistycznych i zawiera szereg wyznaczników charakterystycznych dla niektórych idei cechujących tego typu postawy, także w kontekście podstaw ideologicznych terroryzmu, na co zwrócę uwagę wyszczególniając zespół przekonań i doktryn je znamionujących.[43]

Proces reislamizacji, który w XX w. cechował wiele społeczności muzułmańskich, zawierał wprawdzie tendencje państwowotwórcze, niemniej odrzucono koncepcję kalifatu, zmierzając do budowy systemu opartego na prawie islamu. Janusz Danecki podkreśla, że „wszystkie ruchy fundamentalistyczne w świecie arabskim (...) miały niezwykle istotny wpływ na walkę narodowowyzwoleńczą i położyły wielkie zasługi w powstaniu niezależnych państw. Te zasługi wynikają z założeń ideologicznych fundamentalizmu: zamknięcia się we własnej tradycji i odrzucenia tradycji obcych, szczególnie zaś niemuzułmańskich".[44] W tym duchu organizacja Braci Muzułmanów nosiła znamiona kulturowego nacjonalizmu w sensie odrzucenia wszystkiego co zachodnie i ujmowania religii w kategoriach czynnika narodowego odrodzenia.[45] Jest charakterystyczne, że z uwagi na zależności kolonialne, a potem próby adaptacji obcych rozwiązań ustrojowych i społecznych nurty te cechowała optyka zdecydowania antyzachodnia, wszechstronnie kontestująca jego oddziaływanie.

Intensyfikacja kontaktów między światem islamu a Zachodem unaoczniła potęgę gospodarczą, wojskową i polityczną tego ostatniego, dlatego też muzułmańską optykę postrzegania tych relacji w wielu wypadkach znamionował rodzaj dychotomii: z jednej strony był to podziw dla przewagi technologicznej i cywilizacyjnej, z drugiej zaś – upokorzenie kolonializmem i własną słabością. Efektem tego dualistycznego podejścia była dwutorowość najważniejszych myśli społeczno-politycznych islamu w XX w., skłaniających się bądź ku modernizmowi według modeli zachodnich (np. reformy Mustafy Kemala, zwanego Atatürkiem w Turcji), bądź ku fundamentalizmowi. Zachwyt nad technologiczną nowoczesnością szedł często w parze z krytyką zachodnich zapożyczeń kulturowych i modeli społecznych, czemu towarzyszyła wiara w moc islamu, którego dawną wielkość próbowano wskrzesić. W procesie tym istotną rolę odegrało sięgnięcie do XIX-wiecznej myśli przedstawicieli

[43] Zob. H. Algar, *Wahhabism. A Critical Essay*, New York 2002. Znaleźć tam można bardzo interesującą, wszechstronną analizę wahhabizmu, rzucającą nowe światło na wiele aspektów tego nurtu.

[44] J. Danecki, *Fundamentalizm islamski*, Warszawa 1993, s. 112.

[45] M. Ruthven, *Fundamentalism. The Search…*, op. cit., s. 141.

muzułmańskich nurtów odnowy, zwanych *salafijją*. Wymienić tu można Syryjczyka Raszida Ridę, który głosił potrzebą zwrócenia się ku źródłom islamu i dążył do oczyszczenia go z wszelkich naleciałości. Zabiegał natomiast o przeprowadzenie reformy religijnej – powrót do *Koranu* i dorobku szkół prawa koranicznego. To, co charakteryzowało *salafijję*, związane było z hasłami naprawy wiary i powrotu do jej pierwotnych źródeł. Wiele mówiąca jest tu etymologia samej nazwy. Określenie *salaf* dotyczyło towarzyszy Mahometa i wiernych w czasie trzech pierwszych pokoleń wyznawców islamu. Salafizm oraz neosalafizm uzurpuje sobie zatem prawo do uznawania się za prawowitych kontynuatorów tej drogi. Odwołuje się literalnie do tekstu *Koranu*, uznając go za dosłowny drogowskaz dla konkretnych działań i sytuacji.

Kształtowanie się struktur organizacyjnych ruchów fundamentalistycznych znalazło wyraz w XX w. pod postacią zakładanych, szczególnie od lat 20., ugrupowań o charakterze partii politycznych, zmierzających do przejęcia władzy i rozpoczęcia budowy tworów państwowych, których filarem stałoby się prawo islamu. Organizacją taką, mającą bezprecedensowe znaczenie dla współczesnego obrazu fundamentalizmu, było założone w 1925 r. w Egipcie przez nauczyciela Hasana al-Bannę stowarzyszenie Braci Muzułmanów.[46] Ruch ten wykształcił się w opozycji do nurtów modernistycznych (arabskiego socjalizmu), a jego celem stało się ustanowienie państwa religijnego funkcjonującego w duchu panislamizmu. Wychodząc z założenia o wszechogarniającym charakterze islamu, ugrupowanie to sięgało do pierwotnych źródeł wiary – przepisów *sunny* i do *Koranu*. W tej świętej księdze al-Banna upatrywał zbiór uniwersalnych zasad, regulujących normy obyczajowe, rozwiązania gospodarcze, wzorce polityczno-prawne i zasady życia społecznego.[47] Hasłem organizacji stały się słowa al-Banny: „Allah jest naszym bogiem, Prorok jest naszym przywódcą, Koran jest naszą konstytucją, dżihad jest naszą drogą, śmierć w imię boga jest naszym pragnieniem".[48]

Al-Banna postrzegał dżihad jako zesłaną przez Stwórcę strategię obronną, dzięki której islam może przetrwać i się rozprzestrzeniać. Podstawowe i pierwszoplanowe rozumienie tego terminu rysuje się w kategoriach dosłow-

[46] Por. J. Zdanowski, *Współczesna muzułmańska myśl społeczno-polityczna. Nurt Braci Muzułmanów*, Warszawa 2009; R. P. Mitchell, *The Society of Muslim Brothers*, Oxford University Press 1993; B. Rubin, *The Muslim Brotherhood: The Organization and Policies of a Global Islamist Movement*, New York 2010; B. Lia, *The Society of Muslim Brothers in Egypt. The Rise of an Islamic Mass Movement 1928–1942*, Oxford 2006.

[47] Zwracają na to uwagę w dziele, stanowiącym obszerną analizę fundamentalizmu, G. A. Almond, E. Sivan, R. S. Appleby, *Explaining Fundamentalism. Examining the Cases*, [w:] *Fundamentalisms Comprehended*, red. M. E. Marty, M. S. Appleby, London 1995, s. 449.

[48] Za: J. Danecki, *Fundamentalizm islamski*, op. cit., s. 116.

nej walki z nieprzyjaciółmi, ignorowana zaś jest tradycja mówiąca o „większym dżihadzie", pojmowanym w sensie walki duchowej ze złem, któremu to zadaniu przyznana jest dużo ważniejsza rola niż „dżihadowi miecza". Stanowi to przykład właściwej islamizmowi wybiórczości interpretacji doktryn religijnych, co korespondować ma z wymogami ideologicznymi i politycznymi, a zarazem tak często pozostaje w sprzeczności z prawdziwym przesłaniem przywoływanych zasad i nakazów.

Organizacja Braci Muzułmanów stawiała sobie szerokie cele moralne i polityczne, dążąc do odrodzenia islamu i przeciwstawiania się wpływom Zachodu. Do tych idei nawiązuje wiele organizacji działających obecnie w krajach arabskich. Działała ona nielegalnie i była prześladowana przez nacjonalistyczny doktrynalnie egipski reżim generała Nasera.[49] Jej członkowie początkowo nie stosowali przemocy, ale z biegiem lat ulegali procesowi radykalizacji. Uciekali się często do terroru jako akceptowanej i uznawanej metody walki (np. zabójstwo w 1948 r. premiera Egiptu Nukrasziego Paszy czy wywołane przy ich udziale rozruchy w 1952 r., które doprowadziły do obalenia monarchii). Ich ideologia w rozwiniętej formie została zaadaptowana po drugiej wojnie światowej, w czasie gdy państwa muzułmańskie poszukiwały własnych dróg rozwoju, wikłane w konflikt zimnowojenny, sprzeciwiające się zachodniej dominacji gospodarczej, kulturowej i politycznej. Warto zaznaczyć, że organizacja ta wykroczyła poza granice Egiptu i stała się ugrupowaniem o charakterze międzynarodowym, obecnym współcześnie, obok Egiptu, w takich krajach jak Syria, Jordania, Sudan, Pakistan, Indonezja, Malezja. Pozostaje tam w opozycji do władzy, postulując m.in. powrót do religii i odrzucenie wpływów zachodnich.

Idee stowarzyszenia rozwinął po śmierci al-Banny Sajjid Kutb. Gilles Kepel jest zdania, że współczesna ideologia islamizmu w decydującym stopniu została ukształtowana pod wpływem doktryn głoszonych przez trzech głównych przedstawicieli nurtów fundamentalistycznych: Sajjida Kutba (1906–1966), Abu al-Ali al-Maududiego (1903–1979) i Ruhollaha Chomeiniego (1902–1989).[50] Pomimo pewnych różnic dotyczących metod i sposobu realizacji celów (pamiętać należy, że dwaj pierwsi oddziaływali przede wszystkim na świat sunnitów, Chomeini zaś na odłam szyicki), występując przeciwko ideom zsekularyzowanego nacjonalizmu, reprezentowali oni wspólną polityczną wizję islamu. Jej podstawę stanowił zamysł stworzenia państwa muzułmańskiego, opartego na fundamencie prawa religijnego.

[49] Na przykład następca al-Banny, Sajjid Kutb, został przez ten reżim stracony w 1966 r.
[50] G. Kepel, *La yihad. Expansión y declieve del islamismo*, Barcelona 2001, s. 57–58.

Nawiązując do doświadczeń historycznych wspólnoty muzułmańskiej (również tych odległych w czasie), Maududi wypracował model strategii działania, inspirujący wiele nurtów fundamentalistycznych, także tych ewoluujących w kierunku akceptacji i stosowania terroru jako formy walki, choć warto zaznaczyć, że nie wzywał on tak otwarcie do walki zbrojnej jak kontynuatorzy jego myśli.[51] Był założycielem pakistańskiej organizacji islamistycznej Dżama'at i-Islami. Uważał, że najważniejszym zadaniem, któremu poświęcić powinni się wierzący, jest realizacja boskiego panowania na ziemi, do czego doprowadzić miała rewolucja muzułmańska, uzdrawiająca duchowo i moralnie wiernych, pogrążonych dotychczas w letargu, ignorancji i grzechu. Podstawą światopoglądu Maududiego było przekonanie o wszechwładzy Boga. Maududi prawdziwą wolność[52] odnajdywał w Bogu, odrzucając jednocześnie świeckie, zachodnie koncepcje i etos wolności: to Bóg rządzi wszelkimi sprawami człowieka i jest najwyższym prawodawcą.[53] Pisał on m.in.: „Nie my decydujemy o naszych dążeniach i celach, nie naszą rzeczą jest określanie granic naszej doczesnej władzy, ani nikt inny nie jest uprawniony, by podejmować takie decyzje za nas (…). Nikt i nic nie może przypisywać sobie wszechwładzy, czy to istota ludzka, rodzina, klasa czy grupa ludzi, na nawet rodzaj ludzki. Tylko Bóg jest wszechwładny, a jego przykazania stanowią Prawo islamu."[54] Za szczególnie niebezpieczną i sprzeczną z „duchem islamu" uważał ideologię nacjonalizmu, obcą, jego zdaniem, tradycji państw muzułmańskich, gdyż wywiedzioną z modeli europejskich.[55] Rozdźwięk ten miał podstawy nie tylko polityczne, lecz także kulturowe. Maududi dowodził, że proces islamizacji powinien być zrealizowany przy udziale państwa, które w imię Boga wprowadzi prawo szariatu jako integralny element *ummy* muzułmańskiej. Twierdził, że walka prowadzona w imię islamu powinna zmierzać nie tyle w kierunku odtworzenia pełnej chwały świetności, ile ustanowienia porządku opartego na rządach tych, którzy sprawują władzę w imieniu Boga. Wychodząc z zało-

[51] A. Mrozek-Dumanowska, *Współczesny ruch odnowy...*, op. cit., s. 26.

[52] Trzeba pamiętać, że szereg tych samych, wydawałoby się, pojęć bywa inaczej postrzeganych i interpretowanych w świecie islamu i w obrębie kultury Zachodu. Tak np. Anna Mrozek-Dumanowska zalicza do tej kategorii pojęcie „wolności", które laicki świat Zachodu pojmuje jako nieskrępowaną swobodę decydowania o sobie, ograniczoną tylko wolnością drugiej osoby. Z kolei w islamie rzadko jest w mowa o wolności w aspekcie jednostkowym, gdyż o wiele ważniejszy jest wymiar kolektywny. Wolność to możliwość podporządkowania się Bogu przez modlitwę i adorację, poddanie się Jego Prawu. Wolność w innych sferach jest tego pochodną. Zob. Ibidem, s. 38.

[53] K. Armstrong, op. cit., s. 341.

[54] Ibidem.

[55] Podobnie krytycznie odnosił się do demokracji, gdyż ta, jego zdaniem, prowadziła do chaosu oraz do pogłębiającego podziały społeczne kapitalizmu i zniewalającego indywidualizm komunizmu. Zob. Ibidem, s. 342.

żenia o nierozerwalności związków między polityką a wiarą, kreował obraz religii jako ideologii politycznej.[56] Domagał się odsunięcia od władzy tych, którzy promują sekularyzm i nie odwołują się do wiary.[57] Idee te, zawarte m.in. w dziele *Dżihad w islamie*, wpłynęły w istotny sposób na przekonania Sajjida Kutba.

Znaczenia myśli Kutba dla ideologii fundamentalistycznych nie sposób nie docenić. Większość islamistów *implicite* bądź *explicite* odwołuje się do idei przez niego sformułowanych podczas pobytu w więzieniu. Ruthven określa go mianem myśliciela, w najistotniejszy sposób kształtującego doktrynę współczesnego islamizmu, w tym myśli Osamy ibn Ladena.[58] Idee, które wyłożył m.in. w dziele *Ma'alim fi al-Tariq* tłumaczonym na język angielski jako *Milestones* (*Drogowskazy*), w znacznej mierze odzwierciedlają współczesne doktryny walczącego islamizmu.[59] Kutb radykalizmem poglądów znacznie przewyższył Maududiego. Po odbyciu podróży do Stanów Zjednoczonych, rozczarowany moralnością i obyczajowością Zachodu, rozwinął on teorie, wedle których tradycja islamu nakazuje podjęcie walki zbrojnej w imię zasad wiary, gdyż świat jest targany permanentnym konfliktem dobra ze złem, wojną *sacrum* z *profanum*, w której uczestnictwo jest obowiązkiem każdego wiernego. Co więcej, wszelkie cierpienia i poświęcenie należy przyjąć nie oczekując nagrody, gdyż walka ta wynika bezpośrednio z charakteru wyznawanej religii; jest po prostu obowiązkiem człowieka wobec Boga.

Pisząc o świętej wojnie, Kutb rozumiał dżihad jako wysiłek na rzecz zbrojnego przedsięwzięcia w konflikcie między systemem opartym na prawie islamu a państwami i rządami „bałwochwalczymi", łamiącymi ten porządek. Był bardzo krytyczny wobec tych wszystkich myślicieli, którzy wskazywali na defensywny charakter wojen aprobowanych przez islam.[60] Zachęcał wiernych do traktowania *Koranu* nie tylko jako Świętej Księgi, zawierającej tre-

[56] Maududi twierdził, że pięć filarów islamu (wyznanie wiary – *szahada*, pielgrzymka do Mekki – *hadżdż*, jałmużna – *zaka*, post – *saum*, modlitwa – *sala*) służy w istocie wewnętrznemu doskonaleniu i przygotowaniu do prowadzenia dżihadu wobec tych, którzy uzurpowali sobie na ziemi władzę należną Bogu. Zob. G. Kepel, *La yihad. Expansión...*, op. cit., s. 79–80.

[57] Co ciekawe, Ruthven akcentuje, że wyrażana przez Maududiego krytyka Zachodu, jego materializmu i upadku moralnego została zainspirowana ideami faszyzmu europejskiego lat 30., atakami na demokrację i postaciami dyktatorów tego czasu. Zob. M. Ruthven, *Islam. Bardzo krótkie…*, op. cit., s. 18.

[58] M. Ruthven, *Fundamentalism. The Search...*, op. cit., s. 91.

[59] Niektórzy autorzy, wychodząc z założenia o szczególnym znaczeniu sformułowanych przez niego doktryn, używają nawet określenia „kutbizm", celem podkreślenia ich wagi. Zob. J. Calvert, *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism*, New York 2010, s. 273–292.

[60] Zob. A. A. Musallam, *From Secularism to Jihad. Sayyid Qutb and the Foundations of Radical Islamism*, London 2005, s. 181.

ści wskazujące drogę rozwoju moralnego i duchowego, lecz także jako „podręcznik" z jasno wyłożonymi wskazówkami konkretnych działań, zwłaszcza dotyczących internalizacji nauk Bożych, w tym przedsięwzięć militarnych.[61] Implikowało to przekonanie, że na przykład te fragmenty *Koranu*, w których pada wezwanie do walki zbrojnej z wrogami Boga, należy traktować dosłownie, jako adekwatne również do czasów współczesnych wskazówki, dotyczące prowadzenia dżihadu, nie zaś metaforycznie jako krucjatę przeciw bezcielesnemu, metafizycznemu złu.[62] Znów uderzające są tu zatem, tak właściwe badanej ideologii, selektywność i dosłowność interpretacji prawd wiary. Kutb wyszczególnia więc przesłanki, uzasadniające prowadzenie dżihadu: „ustanowienie władzy Boga na ziemi, ukształtowanie stosunków społecznych wedle Bożych zasad, unicestwienie wszelkich sił szatańskich i szatańskiego stylu życia, zakończenie rządów człowieka nad człowiekiem, gdyż wszyscy są dziećmi Bożymi i nikt nie ma prawa czynić z drugiego sługi ani narzucać mu praw. Oto powody wystarczające do podjęcia dżihadu."[63] Autor *Drogowskazów* postulował rewolucję religijną w celu obalenia apostatycznych reżimów i rządów „ignorancji" przy użyciu siły, ponieważ należy zdecydowanie odrzucić zasady zaczerpnięte z Zachodu, jak również pochodzące stamtąd modele organizacji społecznej. Kutb dowodził, że to religia stanowi główną linię podziału społeczeństw, nie zaś kwestie związane z przynależnością narodową czy etniczną. Wojna prowadzona w imię religii jest jedynym rodzajem uzasadnionego moralnie pozbawiania życia. Walka z wszelkimi prześladowcami islamu w późnych dziełach Kutba staje się obowiązkiem dla wiernych, kosmiczną wojną dobra ze złem.[64] Uzasadnia on w nich potrzebę działań, walki w imię Boga, w celu przywrócenia Jego suwerennej władzy. Do wątków tych nawiązuje potem dżihadyzm.

W tym kontekście wymaga wyjaśnienia tak istotne pojęcie *dżahilijji* – określenia pierwotnie oznaczającego stan „ciemności", niewiedzy, pogański system plemion arabskich czasów przedislamskich. Termin ten został zaadaptowany przez ideologię organizacji fundamentalistycznych; zaczęto go odnosić do współczesnych systemów „neopogańskich" – świeckich, nie opartych na szariacie formach rządów. Kutb dzieli świat na pole bitwy armii Boga z armią szatana. W takim ujęciu człowiek staje w obliczu wyboru, którego nie może uniknąć i w którym dobrowolnie powinien opowiedzieć się za Bożym

[61] Adnam A. Musallam zwraca uwagę na ideologizację *Koranu* w myśli Kutba. Ibidem, s. 70–71.
[62] Zob. S. Kutb, *Milestones*, Damascus, brak roku wydania, s. 53–76.
[63] Ibidem, s. 70.
[64] J. Calvert, op. cit., s. 227.

prawem zawartym w szariacie. Jest tylko jeden Bóg i jedna prawda. Wszystko inne jest fałszem. Jest tylko jedno prawo – szariat. Wszystkie inne prawa są jedynie ludzkim kaprysem. Jest tylko jeden prawdziwy system – islam. Wszystkie pozostałe systemy są *dżahilijją*.[65] W myśli Kutba jest więc ona brakiem świadomości *sacrum*, stanem ciemności, nie przenikniętym iluminacją łaski poznania wiary, a więc (neo)pogaństwem i barbarzyństwem. Jest to także określona wizja społeczeństwa i panujących w nim stosunków. Nakreśla on swoistą dychotomię: „Islam zna tylko dwa rodzaje społeczeństw: islamu oraz *dżahilijji*. Społeczeństwo oparte na islamie kieruje się zasadami tej religii w sferach wiary, prowadzenia wojny, prawa, organizacji społecznej, moralności i innych zasad. Społeczeństwo *dżahilijji* odrzuca islam, w jego ramach nie są przestrzegane ani wiara, ani islamskie wartości, zasady i prawa, ani moralność."[66] *Dżahilijja* w swej istocie stanowi rebelię przeciwko suwerennej władzy Boga oraz sprowadza na świat ucisk, prześladowanie i odbiera godność.[67] Wyzwolenie się spod destrukcyjnego oddziaływania ustrojów opartych na *dżahilijji* jest nader ważnym wysiłkiem, zwłaszcza w wymiarze duchowym, w czym może pomóc wierne trzymanie się objawionych w *Koranie* prawd religijnych i internalizacja norm płynących z tegoż *sacrum*. Stanowi także system oparty na odrzuceniu Bożych praw i zniewoleniu człowieka.[68] We wszechstronnym opracowaniu poświęconym koncepcji *dżahilijji* w myśli Kutba, Sayed Khatab podkreśla, że jest to kategoria, której Kutb nie odnosi do żadnego konkretnego czasu ani miejsca, ani określonego społeczeństwa, lecz ujmuje ją o wiele szerzej: odnosi to pojęcie do każdego systemu, który detronizuje Boga i Jego Prawo.[69] Tym samym *dżahilijja* stanowi antytezę Bożego prawa i wszechwładzy. Nie jest konkretną epoką, ale sposobem myślenia i życia z dala od Boga, ilekroć społeczeństwo schodzi z drogi islamu. Kutb dzieli *dżahilijję* na cztery kategorie: ateizmu, pogaństwa, ludów „Księgi", ludzi „nazywających się muzułmanami, ale nie postępujących wedle zasad islamu."[70] Wszystkie te odmiany *dżahilijji* charakteryzuje stan barbarzyństwa i odejścia od Boga.

---

[65] D. Zeidan, *The Islamic Fundamentalist View of Life as a Permanent Battle*, „Meria – Middle East Review of International Affairs", December 2001, vol 5, nr 4.

[66] S. Kutb, *Milestones*, op. cit., s. 93.

[67] Ibidem, s. 11.

[68] Jednocześnie Kutb twierdzi, że nie każde społeczeństwo, które określa się jako „muzułmańskie", jest takie w istocie, ponieważ często deklaracja taka jest tylko pozorna, ponieważ jego przedstawiciele są dalecy od przestrzegania zasad wiary i w rzeczywistości przynależą do *dżahilijji*. Zob. Ibidem, s. 42, 93.

[69] Zob. S. Khatab, *The Political Thought of Sayyid Qutb. The Theory of Jahiliyyah*, London 2006, s. 2–3.

[70] Ibidem, s. 162.

W specyfice ideologii islamizmu bardzo istotną rolę pełnią odwołania historyczne, do czego wrócę. Przejawia to się w formie rewitalizacji przeszłych, nawet bardzo odległych wydarzeń, które nabierają charakteru retroaktywnego – stają się ważnym punktem odniesienia, uzasadniającym wielokrotnie określone postępowanie, założenia ideowe czy np. sposób postrzegania antagonizmów.

Tak na przykład przeświadczenie, że Bóg zlecił Mahometowi walkę z poganami, zakończoną ich konwersją, stanowiło odniesienie do przekonania o akceptacji wszelkich działań służących obronie wiary i forsowaniu jej nakazów. To z kolei ewoluowało w kierunku legitymizacji aktów przemocy, takich jak unicestwianie odmiennie myślących współwyznawców czy akty terroru wymierzone w obywateli państw Zachodu. W ujęciu Kutba, modelowym, niezmiernie ważnym wydarzeniem historycznym była również *hidżra* – ucieczka Mahometa z Mekki do Medyny. Wydarzenie to powinno stanowić ważny punkt odniesienia dla teraźniejszości, współczesny wzór do naśladowania: Kutb postuluje podobną izolację od władzy apostatycznych, wrogich islamowi świeckich reżimów i możliwie jak najdalej posunięte ograniczenie kontaktów mogących zbrukać czystość wiary.[71] Warto przy tym zwrócić uwagę na wymiar wewnętrzny tej izolacji. Jest to duchowa separacja od tego wszystkiego, co jest „skalane" i „nieczyste". Postulat ten oznacza w istocie wezwanie do postaw alienacyjnych, kontestujących rolę aktywnego aktora stosunków społecznych w takich zbiorowościach, które nie przestrzegają zasad islamu, zwłaszcza ich integrystycznego charakteru. Alienacji tej doświadczał zresztą także sam Kutb, wtrącony do więzienia w okresie reżimu Nasera, który tak piętnował. Tam też powstało szereg jego dzieł (w tym też poezji) i dokonała się krystalizacja przekonań. Z więzienia kierował swe przesłanie do współwyznawców, pisząc m.in.:

> Bracia, nie zaprzestałem walki,
> Nie złożyłem broni
> Nawet jeśli otoczą mnie siły ciemności,
> Wierzę, że wzejdzie słońce (...)
> Wezmę odwet, lecz dla mojego Pana i mej Religii
> Będę niezłomnie stał na mej drodze aż do zwycięstwa
> Lub do Bożego Raju, skąd powrócę.[72]

Przesłanie to i temu podobne wskazywały na konieczność wytrwałej walki na „drodze Boga", która jest uświęcona krwią (wymiar męczeństwa). Towa-

[71] Ibidem, s. 19–22.
[72] Za: S. Khatab, op. cit., s. 162–163.

rzyszyć ma jej jednak brak lęku, albowiem jest to zaszczytny wysiłek, za który pewna jest nagroda w postaci wiekuistego szczęścia w panteonie chwały. Dżihadyści są w tym w ujęciu spadkobiercami tych myśli Kutba, dla których jego dzieła stanowią inspirację i poprzez swe czyny pragną wypełnić jego testament.

Siły oparte na fundamencie *dżahilijji* reprezentują: laicki świat Zachodu, ateistyczna ideologia komunistyczna i nieustający spisek „światowego żydostwa", a także współczesne społeczeństwa muzułmańskie, które zatraciły pierwotną doskonałość czystości wiary.[73] Brak rządów opartych na suwerennej władzy Boga jest więc *dżahilijją*, cywilizacją ignorancji i barbarzyństwa. Kutb postrzegał politykę Zachodu jako realizację kolejnej fazy krucjaty, zmierzającej do zniszczenia islamu, mającej swe źródło w globalnych dążeniach hegemonistycznych państw Europy i Stanów Zjednoczonych i w nienawiści do wyznawców Jedynego Boga, którzy próbują się tej dominacji przeciwstawić. W swoich pismach utrwalał poczucie wiktymizacji wśród wyznawców islamu. Krytykując społeczeństwa zachodnie, Kutb piętnował ich sekularyzm, materializm i brak zasad. Uważał, że zapominając o Bogu, wyrzekły się prawdziwych wartości, są więc w istocie przeżarte zepsuciem, którego nie zrównoważą żadne osiągnięcia cywilizacyjne.[74] Kutb utrzymywał, że demokracja zachodnia nie przynosi odpowiedzi na wyzwania społeczno-polityczne i gospodarcze (krytykował mocno zwłaszcza Stany Zjednoczone, Wielką Brytanię i Francję); alternatywy nie stanowi również marksizm. Jednak wieszczony przezeń schyłek Zachodu nie wynika z przesłanek ekonomicznych czy militarnych, ale jego źródłem jest kryzys zasad, dekadencja moralna i odejście od wartości.[75] Jedyną alternatywną drogę stanowi prawdziwy islam. Dlatego też wiele miejsca w doktrynie Kutba zajęły uwagi poświęcone potrzebie radykalnego oporu wobec wpływów pozaislamskich, szczególnie prowadzenia dżihadu przeciwko kulturowym wzorcom zachodnim. Jego antyamerykanizm wyrastał z przekonania o nieustającym kolonializmie prowadzonym przez to państwo wobec dóbr krajów muzułmańskich, tym bardziej niebezpiecznym, gdyż będącym także „kolonializmem duchowym", zagrażającym tożsamości kulturowej, burzącej fundament *sacrum*. Myśl ta prowadziła do konkluzji

[73] Co więcej, Kutb zauważa, że obecnie nie istnieje społeczeństwo, które nie byłoby *dżahilijją*. Jest ona wszechobecna i otacza zewsząd tych, którzy mają prawdziwą wiarę. Tym samym współczesnym społeczeństwom islamskim zarzuca neopogaństwo i odejście od religii. Wedle niego islam jest obecny w tak wielu przypadkach jedynie w sferze deklaratywnej i nie towarzyszą mu odpowiednie czyni i postawy. Więcej na ten temat w: J. Calvert, op. cit., s. 217.

[74] Zob. S. Kutb, *Social Justice In Islam*, New York 1993, s. 45.

[75] Zob. S. Kutb, *Milestones*, op. cit., s. 7–8.

o niemożliwości zachowania trwałych stosunków pokojowych z Zachodem, który obawiając się islamu i jego wartości, stara się je zniszczyć. Doktryna Kutba nosi znamiona „upolitycznionego mistycyzmu", zresztą w jego ujęciu *Koran* odwołuje się bardziej do serca i emocji aniżeli do intelektu. W swoich pismach wskazuje, że podstawowym zadaniem wiernych jest restytucja Bożej władzy i sprawiedliwości na ziemi, za co spodziewać się mogą nagrody.[76] W *Social Justice in Islam* (*Sprawiedliwość społeczna w islamie*) pisze: „Opowiadamy się za przywróceniem islamskiego stylu życia, którego gwarantem byłby islamski duch i prawo (*al-quanum al-islami*)."[77]

Kutb rozwinął też, sformułowane przez Maududiego, bardzo istotne dla ideologii islamizmu pojęcie *hakimijji*, oznaczające suwerenną, niczym nie ograniczoną władzę Boga, a w konsekwencji koncepcję podporządkowania się jego nakazom. Fundament zasad islamu, który stanowi przekonanie o absolutnym monoteizmie – jedności Boga – (*tawhid*) i wynikającej stąd transcendencji, wiąże się z poglądem, że człowiek powinien także nieustannie poszukiwać jedności w swym sercu, duszy, umyśle i ciele. Dlatego tak ważne miejsce w duchowym życiu człowieka powinno zajmować dążenie do „powrotu do jedności", do pierwotnego „tchnienia życia", danego każdemu przez Boga (*fitra*). Kutb twierdził, że m.in. pod wpływem kontaktów z Zachodem muzułmanie zagubili wewnętrzną żarliwość religijną, tęsknotę za transcendencją i czystość wiary. Uważał, że główną przyczyną kryzysu moralnego jest odejście od świętych wartości, do czego przyczynia się powrót do stanu duchowego pogaństwa i fałszywych bogów – *dżahilijji* – i detronizacja Prawdziwego Boga, pozbawienie go należnej zwierzchności i rządów. Jedyna aprobowana forma rządów to rzeczywisty związek władcy ze Stwórcą, który polega na tym, że sprawujący władzę przestrzega i realizuje Boże nakazy zawarte w prawie – szariacie. Dlatego naprawdę silne i świadome swej tożsamości społeczeństwo panmuzułmańskie, które powinno zjednoczyć wszystkich wyznawców islamu, musi być surowo podporządkowane prawom wiary.[78]

Z uwagi na nieistniejącą w islamie doktrynę inkarnacji Boga, *hakimijja* polegać ma zatem na bezwzględnym posłuszeństwie rządzącego wobec świętych nakazów. Władza człowieka jest uzurpacją i nadużyciem, ponieważ ta

[76] J. Calvert, op. cit., s. 8–9.

[77] S. Kutb, *Social Justice…*, op. cit., s. 56.

[78] Na ważną myśl Kutba zwraca uwagę R. P. Mitchell. Podkreśla on, że fundamentalista ten kładzie istotny nacisk na aspekt panislamizmu. Idealne społeczeństwo, w jego ujęciu, powinno być otwarte dla wszystkich ras i narodów, lecz oparte na jednej wierze. Dlatego, co niezmiernie ważne, państwo ma mieć charakter wyznaniowy, nie zaś narodowy. Oznacza to, że w wymiarze podstawowym istotne są więzi wspólnotowe zbudowane na fundamencie związków krwi (*asabijja*), cementowane tożsamością wiary, a nie narzucona z zewnątrz formuła narodu. Zob.: R. P. Mitchell, op. cit., s. 256–274.

jest należna wyłącznie Bogu. Co więcej, jest tyranią, godzącą w porządek ustanowiony przez Boga, dlatego powinnością wiernych jest sprzeciw skierowany przeciwko wszelkim systemom i formom rządów człowieka, detronizującym władzę Boga.[79] Fundamentem jest tu przekonanie, że Bóg objawia siebie poprzez swoje prawo. Dlatego *Koran* zawiera słowa Stwórcy, kierowane bezpośrednio do wiernych i jedynie stosowanie się do nich – wprowadzenie Bożego prawa – namaścić ma władcę na namiestnika Boga, przez którego mówić będzie on sam.

W myśli Kutba „suwerenność Boga została połączona z koncepcją cywilizacji. W jego przekonaniu cywilizacja, nie poddana suwerennemu prawu bożemu, jest cywilizacją ignorancji i barbarzyństwa [a więc *dżahilijją* – przyp. S.K.]. Również kraje islamskie, nie poddane temu prawu, stanowią system barbarzyński i nie mogą być określane mianem cywilizacji. Przenosząc atrybuty suwerennej władzy Boga na władców świeckich, ograniczają one suwerenność Boga."[80] Gruntownej krytyce zostają zatem poddane reguły rządzące stosunkami politycznymi i społecznymi w krajach muzułmańskich. Kutb wzywa do ustanowienia duchowego przywództwa, opartego na islamie, które będzie regulowało kwestie społeczno-polityczne i będzie wobec nich nadrzędne. To właśnie w braku takiego przywództwa Kutb upatruje kryzys wartości, słabość świata islamu i zagubienie jednostki. [81] Tym samym postrzega islam jako jedyny system, który powinien być dla wszystkich drogowskazem. Kutb wskazywał, że jest to religia „wielkiej jedności", która manifestuje się m.in. w relacjach Stwórcy i stworzenia.[82] „Drogowskazem" zaś jest życie Proroka Mahometa i pierwsza założona przez niego *umma*. Poprzez jego życie Bóg ujawnił swój plan dla świata i jest on przez to doskonały. Zawiera wizję społeczeństwa i władzy, ukształtowanej dzięki woli Boga.[83]

Zwraca uwagę dychotomia przytoczonych powyżej koncepcji. Z jednej

[79] A. Mrozek-Dumanowska, *Współczesny ruch odnowy...*, op. cit., s. 35–36.

[80] Ibidem, s. 37.

[81] A. A. Musallam, op. cit., s. 71–72.

[82] Wskazuje on na brak rozróżnienia między sferą świecką a tym, co należy do *sacrum* i jest udziałem religii. Kutb podkreśla, że w islamie nie może być mowy o rozgraniczeniu „tego, co Boskie", od „tego, co cesarskie". Suwerenność władzy Boga wynika z Jego woli, która stoi za każdym aktem stworzenia. Na tym zbudowana jest harmonia wszechświata. Stąd nie ma rozgraniczenia woli od efektu jej działania: dzieła stworzenia. Znajduje to odzwierciedlenie we wszystkich sferach życia, także w polityce. Islam – w przeciwieństwie do wszelkich świeckich ideologii – stanowi „Boży przewodnik", służący budowie pokoju i sprawiedliwości na świecie. Więcej na ten temat w: S. Khatab, op. cit., s. 147–171.

[83] Karen Armstrong stwierdza, że Kutb wypaczył wizję islamu, ponieważ dokonał bezwzględnej selekcji faktów z życia Mahometa, wprowadził uproszczenia i usunął z nich wszelkie sprzeczności i zagadkowość w nim obecne. W ten sposób przekształcił *mythos* Proroka w ideologię. Zob. K. Armstrong, op. cit., s. 347.

strony sytuuje się *dżahilijja*, a więc systemy ignorancji, które przenika zło, zmierzające do unicestwienia wartości religijnych i „prawdziwego" islamu – z drugiej zaś *hakimijja*, ustrój idealny, zbudowany na teokratycznych podstawach literalnego trzymania się fundamentalistycznie interpretowanych doktryn wiary. Jaskrawa dychotomia rozróżnienia dobra i zła jest zresztą właściwa wielu aspektom islamizmu. W takim rozumieniu jest to oczywiście niemożliwa do zrealizowania (w sensie stworzenia systemu doskonałego) utopia i fantazmat. Podobnym fantazmatem wydaje się postulat wprowadzenia (przywrócenia?) w państwach islamskich rządów opartych na szariacie, ponieważ w ujęciu prawno-historycznym, w „czystej formie" szariat nigdy nie został urzeczywistniony nawet w okresie największego rozkwitu tej cywilizacji, m.in. ze względu na zróżnicowanie kulturowe państw muzułmańskich i obecność lokalnych praw zwyczajowych, jak również rozdźwięk między zaleceniami znawców prawa a praktyką polityczną.[84]

Wedle koncepcji *hakimijji* jedynym suwerenem we wszechświecie jest Bóg, żadna zaś władza polityczna nie należy do człowieka i może być jedynie przekazywana przez Boga jako depozyt na pewien czas tym, którzy są jej godni, tzn. jeśli działają dla dobra islamu.[85] Wszyscy pozostali są więc uzurpatorami. Tylko Bóg jest suwerenem i najwyższym prawodawcą, zaś rządzący są tylko depozytariuszami władzy Boga.

Uwzględniając związki z ideologią terroryzmu islamistycznego, warto zauważyć, że Kutb nie ogranicza się tylko do głoszenia samych zasad. Wzywa także do czynnego działania: W jego ujęciu „musi w końcu dojść do walki między rodzącym się społeczeństwem muzułmańskim a społeczeństwem nieświadomości. Tej walce towarzyszyć będzie dżihad, czyli proces wciągania przedstawicieli społeczeństwa niemuzułmańskiego w orbitę społeczeństwa muzułmańskiego."[86] Są to jednoznaczne sugestie postawy walki zbrojnej o wprowadzenie *hakimijji*. Radykalizm odzwierciedla się więc w doktrynie interpretującej dżihad jako środek służący odebraniu przemocą władzy tym, którzy zabrali ją Bogu, i nawracaniu niewiernych. Terroryzm jest zatem usprawiedliwiony, ponieważ święta wojna prowadzona jest w imię ustanowienia Królestwa Bożego na Ziemi. Celem dla dżihadu jest apostatyczny, wrogi islamowi, system *dżahilijji*, jest to więc dostatecznie ważny powód, by legitymizować rozlew krwi. W ten sposób Kutb m.in. uzasadnia przemoc. Po taką interpretację bardzo chętnie sięgają terroryści. Walka z tym, co jest niewiarą (*kufr*),

[84] M. Ruthven, *Islam. Bardzo krótkie…*, op. cit., s. 18.
[85] A. Mrozek-Dumanowska, *Współczesny ruch odnowy...*, op. cit., s. 27.
[86] J. Danecki, *Fundamentalizm islamski*, op. cit., s. 124.

przebiega w bezpośrednim związku z każdym przejawem apostazji. Oskarżenie o bezbożność i ekskomunika (*takfir*) pociągać powinny jak najsurowsze konsekwencje, z wykluczeniem ze wspólnoty wiernych lub nawet śmiercią włącznie. Dlatego w myśli Kutba adresatem dżihadu są zarówno „niewierni", jak też ci spośród muzułmanów, którzy wykazują brak czystości religijnej i odchodzą od nakazów islamu. Powyższy sposób myślenia jest właściwy wielu ugrupowaniom islamistycznym walczącym z Zachodem i współwyznawcami uznanymi za bałwochwalców. Jest charakterystyczne, że przedstawione wyżej rozumienie *hakimijji* cechuje myśli ideologów tych organizacji, na nowo interpretujących źródła wiary. W klasycznym zaś islamie termin ten miał odmienny zakres pojęciowy, związany z zarządzaniem i administrowaniem.

Wspominając o terminach dotyczących sprawowania władzy, warto pokusić się o dygresję i nawiązać do myśli wybitnego czternastowiecznego muzułmańskiego uczonego Ibn Chalduna, autora rozważań historiozoficznych – *Muqaddimy*, w których wiele uwagi poświęcił omówieniu rozwoju cywilizacji ludzkiej, rodzajom władzy i formom prowadzenia polityki. Pisząc o racjonalnym i religijnym obliczu polityki autor *Muqaddimy* stwierdza: „Jeśli zaś [normy polityczne – przyp. S.K.] są nadane przez Boga za pośrednictwem ustawodawcy, który wprowadza je jako prawa religijne, rezultatem tego będzie [instytucja] polityczna z podstawą religijną, co okaże się pożyteczne dla życia człowieka zarówno na tym, jak i na tamtym świecie".[87] Sporo miejsca Ibn Chaldun poświęca również klasyfikacji wojen, wedle której wojnami uznanymi za sprawiedliwe są te toczone na rzecz Boga.[88] Hassan Ali Jamsheer zauważa, że „określając rodzaje władzy jako naturalną, polityczną i kalifat, Ibn Chaldun uznaje ostatnią za moralnie najwyższą, bowiem realizującą prawodawstwo religijne, szari'a. (...) Prawo religijne nie zwalcza władzy królewskiej, a jedynie sprzeciwia się tyranii, niesprawiedliwości i pogoni za przyjemnościami."[89] Trzeba jednakże podkreślić, że wybitny ten myśliciel, którego wkład w rozwój socjologii i politologii jest olbrzymi, głosząc potrzebę pobożności, rygorystycznego przestrzegania zasad religijnych i moralnych, rozważając najbardziej pożyteczne formy sprawowania władzy świeckiej, bardzo daleki był od właściwej islamizmowi selektywności doboru prawd wiary i ich ideologizacji w ramach uświęconej doktryny konfrontacji.

Idee głoszone przez Maududiego i Sajjida Kutba znalazły wielu kontynu-

[87] H. A. Jamsheer, *Ibn Chaldun i jego Muqaddima. Antologia myśli społeczno-politycznej*, Łódź 2002, s. 113.

[88] W takich konfliktach Bóg aktywnie wspiera obrońców wiary, zapewniając im zwycięstwo. Zob. Ibidem, s. 49.

[89] Ibidem, s. 9.

atorów. Należał do nich m.in. Mustafa Szukri, przywódca grupy At-Takfir wa-al-Hidżra. Jej członkowie, na podobieństwo charadżytów, uważali za niewiernych tych, którzy popełnili ciężki grzech (np. rządzących w państwach muzułmańskich, uznanych za uzurpatorów i odstępców od wiary).[90] Idee dżihadu rozwijali także, skazani za zamach prezydenta Anwara as-Sadata w 1981 r., Chalid Islambuli i Abd as-Salam Faradż. Kolejnym – oprócz Kutba – ideologiem Braci Muzułmanów, którego myśli stanowią inspirację dla doktryn dżihdystycznych, był Syryjczyk Mustafa as-Sibai. Twierdził on, że postępowe idee Zachodu i koncepcje socjalistyczne zostały o wiele wcześniej wypracowane przez islam, toteż nie ma sensu zapożyczanie ich z Europy czy Stanów Zjednoczonych. Według as-Sibaiego, prawo muzułmańskie jest doskonałe w czystej, pierwotnej wersji; należy zatem do niej powrócić. Jeśli chodzi o dziedzinę ochrony socjalnej, islam już w średniowieczu wypracował swój własny system. As-Sibai odwoływał się do pochodzących z VII w. koranicznych nakazów opieki nad sierotami, ludźmi biednymi i chorymi i porównując je z europejskimi reformami socjalnymi przełomu XIX i XX w., udowadniał wyższość islamu, który znacznie wcześniej stworzył system ochrony społecznej, sprawiedliwszy – jego zdaniem – i likwidujący zarzewie niepokojów i nienawiści klasowej.[91] Świadczy o tym jeden z pięciu filarów islamu – obowiązek jałmużny na rzecz potrzebujących (*zakat*).

Janusz Danecki zauważa, iż obecnie również „filarem ideologii fundamentalistów jest twierdzenie, że w islamie «wszystko już było» i że humanistyczne idee europejskie są ledwie mizernym cieniem tego, co islam osiągnął tysiąc lat wcześniej."[92] Nie bez znaczenia jest fakt bezsprzecznego rozkwitu cywilizacyjnego – naukowego, artystycznego i politycznego – świata islamu w okresie, gdy Europa pogrążona była w ciemnościach średniowiecza. Obraz dawnej potęgi i świetności bywa chętnie przywoływany przez doktrynę islamistyczną, z czym wiąże się bezpośrednio pragnienie jej wskrzeszenia. Jedyną drogą doń wiodącą powinno być wprowadzenie szariatu. Jeśli chodzi o pomoc socjalną, istotną rolę spełnia działalność społeczna wielu ruchów fundamentalistycznych, która pełni ważną funkcję w procesie pozyskiwania dla nich poparcia.

Warto podkreślić, że Mustafa as-Sibai zdecydowanie kierował swą krytykę ku państwom zachodnim, gdyż, jego zdaniem, materializm i dekadentyzm wykorzeniły tam cnotę i transcendencję. Obwiniał je za kryzys świata islamu i upadek jego potęgi, ponieważ europejska ekspansja doprowadziła nie tylko

[90] M. Ruthven, *Islam. Bardzo krótkie...*, op. cit., s. 148.
[91] Zob. A. Sinclair, *An Anatomy of Terror. A History of Terrorism*, London 2003, s. 54.
[92] J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 1997, t. 2, s. 136.

do utraty niezależności politycznej, ale także owocowała narzuceniem tradycji i stylu życia obcych kulturze islamu. Taki pogląd doprowadził go do konstatacji, że tylko wiara, rozumiana w sensie powrotu do czystych jej form i odrzucenia tego, co z nimi sprzeczne, zapewnia postęp i wielkość oraz zmazuje grzech wobec Boga. Stąd był już tylko krok do zaakceptowania walki zbrojnej i wypracowania ideologii dżihadyzmu. Islamizm rozwinął się po II wojnie światowej w odpowiedzi na poszukiwania przez państwa islamskie rozwiązań ustrojowych. Nie bez znaczenia było piętno, które w świadomości wielu muzułmanów odcisnęło przekonanie o spisku Zachodu, pragnącego unicestwić ich tożsamość i zagrabić bogactwa naturalne drogą ekspansji politycznej, ekonomicznej i kulturowej. Dlatego powstawanie radykalnych organizacji, nawiązujących do ideologii Braci Muzułmanów i formułujących doktryny fundamentalistyczne, w drugiej połowie XX w. związane było z dążeniem do przeciwstawienia się wszystkim aspektom westernizacji oraz, o czym nie wolno zapominać, z konfliktem bliskowschodnim, sytuacją Palestyny i przegranymi przez Arabów wojnami z Izraelem.

Mówiąc o wybranych ideologach, których myśli oddziałują na doktrynę terroryzmu islamistycznego, nie można nie wspomnieć o ajatollahu Chomeinim. Wspomniana już rewolucja w 1979 r. w Iranie okazała się wydarzeniem bezprecedensowym, także dla ruchów fundamentalistycznych. Wzorzec systemowy, jaki powstał w jej wyniku, stał się dla wielu modelem ustrojowym – próbą stworzenia *hakimijji*, zaś zwycięski przewrót, obalający rządy szacha, okazał się początkiem prób „eksportu rewolucji". Należało więc, w przekonaniu wielu ruchów islamistycznych, do tegoż wzorca aspirować, przy aktywnej zresztą pomocy rządzącego Iranem kleru, pragnącego przenieść ogień rewolucji islamskiej do innych krajów. Przypadek Iranu i doktryna Chomeiniego są tym bardziej istotne, gdyż związane z szyicką odmianą islamizmu. Islam nie jest wszak systemem monolitycznym; najważniejsza oś podziału tej religii biegnie wzdłuż dywersyfikacji na dwa główne, zwalczające się wielokrotnie na przestrzeni dziejów nurty: sunnizm i szyizm.[93] Rozbieżności teologiczne, dotyczące doktryny wiary, wpływają także na kształt fundamentalizmów obydwu odłamów, niemniej w wielu aspektach – zwłaszcza tych dotyczących postrzegania antagonizmu z Zachodem, stosunku do Izraela i odwołań do religii, formułowanych na tym tle – dostrzec można bardzo duże podobieństwa. Jest to tym istotniejsze, jeśli uwzględnimy kontekst oddziaływań sun-

[93] Trzeba zarazem zważać na istnienie także innych, mniejszych pod względem liczby wyznawców, odłamów, wywodzących się często z sunnizmu czy szyizmu (np. z tego ostatniego – wspólnot ismailitów, alawitów i babitów). Ważnym odłamem jest np. sufizm.

nickiego i szyickiego islamu na ideologię, będącą podstawą organizacji terrorystycznych, która odzwierciedla się w doktrynie np. sunnickiej Al-Kaidy czy szyickiego Hezbollahu. Dlatego ważne wydaje się, poczynione na początku rozważań podkreślenie, że w materii stanowiącej przedmiot badań niniejszej analizy ideologia walczącego islamizmu – mimo różnych odcieni – charakteryzuje się podobnymi wyznacznikami odwołań do religii, a pierwiastek *sacrum*, kreowany na najważniejszy imperatyw postępowania, spełnia podobną rolę.

Idee głoszone przez Chomeiniego związane były wprawdzie bezpośrednio z opozycją wobec rządzącego Iranem szacha, niemniej oddziaływały na społeczności muzułmańskie także na terenie innych krajów. Łączyło się to z przeciwdziałaniem wobec rodzimych, bezwzględnych dla opozycji fundamentalistycznej, reżimów oraz z wzorcem modelu ustrojowego stworzonym w wyniku zwycięstwa rewolucji w Iranie. Modelem tym bardziej przemawiającym do świadomości wspólnot muzułmańskich, że zaprowadzonym w rezultacie efektywnego przewrotu, obalającego rządy skompromitowane współpracą z Zachodem, pogłębiające polityczną i ekonomiczną zależność tego kraju.

Na przełomie lat 70. i 80. w swych dziełach Chomeini przedstawił koncepcję teokratycznego państwa. Wedle niego tylko Bóg ma władzę, by ustanawiać prawa, a jeśli rządzący wprowadzanymi przez siebie regułami prawa odciągają społeczeństwo od wiary lub jej przeczą, ma ono prawo i obowiązek przeciwko takim władcom wystąpić. Chomeini rozwinął teorię prymatu prawa religijnego nad świeckim, który wymaga odrzucenia każdej formy rządów, nie aprobujących reguł szariatu. Oczywiście wiązało się to z surowym napiętnowaniem zapożyczeń modeli kulturowych, społecznych i politycznych Zachodu.[94] W takim ujęciu prawdziwie sprawiedliwym systemem miał okazać się ten, który stał na straży niezależności Iranu i respektował tożsamość

[94] Warto zauważyć, że system porewolucyjnego Iranu, wbrew pierwotnym założeniom Chomeiniego, nie okazał się całkowicie wolny od zachodnich wpływów ustrojowo-prawnych. Świadczy o tym m.in. zaadaptowanie pewnych instytucji i procedur demokratycznych, np. parlamentu, prezydenta, wyborów czy samej nazwy państwa – „republika". Dlatego nie można mówić w tym przypadku o pełnym teokratycznym totalizmie, choć niewątpliwie jego przejawy są bezdyskusyjne. Stanowią je na przykład: odniesienie przekonania o boskości wersetów koranicznych do jurysprudencji; powiązanie konstytucji z prawem islamu, *de facto* oznaczające jego nadrzędność, przyznanie duchowieństwu roli elity sprawującej władzę, na której czele stoi najwyższy zwierzchnik – duchowy i polityczny wódz narodu, namiestnik Boga (*welajat-e-faqih*), funkcjonowanie rozbudowanego aparatu przymusu i systemu kontroli nad środkami masowego przekazu itp. Por. M. Stolarczyk, *Iran. Państwo i religia*, Warszawa 1997; W. Giełżyński, *Rewolucja w imię Allacha*, Warszawa 1979; M. Składankowa, *Zrozumieć Iran*, Warszawa 1997; S. Kosmynka, *Fundamentalizm islamski w sferze kulturowo-obyczajowej oraz w polityce zagranicznej Iranu*, „Studia Polityczne" PAN, Warszawa 2005, nr 17, s. 95–117.

jego mieszkańców, a w niej to, co najistotniejsze – zasady wiary. Dzięki temu nastąpić powinno duchowe oczyszczenie wiernych, dokonane w efekcie umocowania życia politycznego, obyczajowości i form kształtowania stosunków społecznych na fundamencie *sacrum*. Nauczanie Chomeiniego przesycone było właściwemu szyizmowi mistycyzmowi: polityka i mistycyzm były ze sobą związane. W tym też duchu twierdził, że nie można dokonać reform społecznych i politycznych bez przemian duchowych.[95] Popieranie i finansowanie akcji o charakterze terrorystycznym skierowanym przeciwko „wielkiemu i małemu szatanowi" (Stanom Zjednoczonym i Izraelowi) i obyczajowa ortodoksja, mająca zahamować ekspansję przejawów zachodniej kultury masowej, stały się wyznacznikami zewnętrznej i wewnętrznej polityki Iranu, zwłaszcza w czasie pierwszych lat po rewolucji. Antyzachodni i antyizraelski stosunek Chomeiniego odzwierciedlał się w jego przekonaniu o odwiecznych działaniach prowadzonych przez te kraje, godzących w islam. Stąd tak ważna stała się potrzeba walki.[96]

Głosząc konieczność wewnętrznego oczyszczenia, przywódca ten wielokrotnie jednak podkreślał, że główny wróg człowieka ukryty jest w jego jaźni; ułomność natury ludzkiej tworzy sprzyjający grunt do zdominowania jaźni przez rozmaitych bożków, którzy uniemożliwiają wybór prawej, pobożnej drogi i, w konsekwencji, wiodą ku zatraceniu. Dlatego tak istotne jest, jego zdaniem, w pierwszym rzędzie pokonanie złych popędów – a więc zadania przewidziane przez „większy dżihad" – a następnie skoncentrowanie się, wzorem pierwszych muzułmanów, na walce z niewiernymi. Walka ta urasta do rangi zmagań z pokusami świata, którymi nęci szatan: materializmem, relatywizmem światopoglądowym, hedonizmem, wyuzdaniem itp. Postawę taką określić można postulatem przejścia duchowego *katharsis*, „śmierci dla świata" i „zmartwychwstaniem" w blasku wiary. Ponownymi narodzinami dla walki w imię Boga; duchową alienacją i izolacją od społeczeństw *dżahilijji*.

Dla zgłębienia specyfiki szyizmu kluczowa jest koncepcja imamizmu, związana z oczekiwaniem na powtórne przyjście dwunastego „ukrytego" imama, który jakoby nie został zamordowany, jak jedenastu jego poprzedników (potomków Alego, zięcia Mahometa), lecz w cudowny sposób zniknął i jako mesjasz (*Mahdi*) powróci, by zbawić świat i ustanowić sprawiedliwy ład. Przekonanie to wpływało bezpośrednio na teorię sprawowania władzy i na przestrzeni wieków rodziło szereg krwawych konfliktów z innymi odłamami islamu, zwłaszcza z sunnizmem. Imam jest duchowym przewodnikiem, nie-

[95] K. Armstrong, op. cit., s. 357.
[96] Chomeini uzasadniał ją „świętym dziedzictwem wiary". Zob. S. Schwartz, op. cit., s. 159.

omylnym i otoczonym świętością namiestnikiem Boga na ziemi, który czuwa, by relacji ze Stwórcą nie zakłóciło żadne odstępstwo od wiary. Dlatego też odgrywa w tych relacjach najważniejszą rolę i z uwagi na swą nieomylność nie może być wybierany przez omylnych ludzi. Nie można zatem zaakceptować żadnego ustroju, w którym władza pochodzi z powszechnych wyborów lub z innego niż wywiedzione z szyizmu nadania. Imam musi „doskonale orientować się w sprawach religijnych, być absolutnie sprawiedliwym i prawym, doskonałym, wolnym od jakiegokolwiek fałszu, musi być najdoskonalszym człowiekiem swoich czasów (...). Imam jest wyznaczony na zasadzie ponadnaturalnej desygnacji (*nass*), pochodzącej od Boga i przekazanej za pośrednictwem Proroka czy poprzedniego imama. Otrzymuje on swój autorytet z wysoka. W ten sposób nieomylny imam łączy społeczność ludzką ze światem niewidzialnym".[97]

W opinii wielu inkarnacją takiego imama był właśnie Chomeini. Dlatego więc, gdy głosił prymat zasad wiary nad wszelkimi innymi zasadami i prawami, potrzebę stworzenia ustroju bezwzględnie opartego na fundamentach religii i konieczność walki z wrogimi siłami, które system ten pragną obalić, liczni wyznawcy szyizmu uznawali te idee za płynące wprost od Boga, kierowane do ludu za pośrednictwem bezgrzesznego, świętego mędrca, namaszczonego do wskazywania, co dobre, a co złe. Tak charakterystyczny dla szyizmu kult męczeństwa (przejawiający się m.in. w jego adoracji, pielęgnowaniu pamięci o prześladowaniach i gloryfikacji śmierci za wiarę), krytyczny stosunek do władzy świeckiej i wiara w moc imamów – wszystko to przyczyniło się do wypracowania koncepcji rządów teokratycznych i zaowocowało fenomenem ustroju Iranu. W konsekwencji pozostało również nie bez wpływu na fakt zaadaptowania kultu męczeńskiej śmierci przez terrorystów-samobójców tego odłamu islamu (np. członków organizacji Hezbollah).

Przedstawione powyżej idee obrazują kierunki ewolucji doktryn fundamentalistycznych pod kątem rozwiązań ustrojowych i stosunku do świata Zachodu. Wspomniani zostali oczywiście tylko najważniejsi myśliciele kształtujący omawiany nurt religijno-polityczny, których rozważania w istotny sposób rzutowały na ideologię walczącego islamizmu i nadal na nią oddziaływają. Kolejna część dociekań zawiera dalszą analizę myśli fundamentalistycznych, tzn. rozwinięcie tych spośród doktryn właściwych wielu współczesnym nurtom rewitalizacji islamu, które zostały zaadaptowane przez organizacje terrorystyczne, legitymizujące swą działalność imperatywem wiary. Prześledzone zostaną aspekty szczególnego ujmowania islamu, leżącego u podstaw świato-

[97] Zob. Y. Richard, *Shi'ite Islam*, Oxford 1995, s. 9.

poglądu dżihadyzmu. Szczególny nacisk przynależy ukazaniu idei martyrologii islamskiej w kontekście nawiązań do wiary, sposobu postrzegania antagonizmu i wrogów oraz nakazów kierowanych do wspólnoty wiernych na tle interpretacji *sacrum* i wydźwięku posłannictwa religijnego.

3. Podstawowe doktryny dżihadyzmu

Pisząc o młodym bojowniku Hamasu, który w przeddzień samobójczej śmierci z uśmiechem i bezgraniczną ufnością spogląda w obiektyw kamery, mówiąc, że dla Boga jest gotów uczynić wszystko, zaś męczeńska śmierć stanowi zaszczyt, Mark Juergensmeyer akcentuje bodaj najważniejszy wymiar terroryzmu odwołującego się do religii: gotowość do popełnienia każdego czynu, jeżeli towarzyszy mu przekonanie o wypełnianiu woli Boga i namaszczenie pierwiastkiem *sacrum*.[98] Podejście takie dotyczy charakteru motywacji, dzięki której jednostka gotowa jest złożyć ofiarę z własnego życia, a więc idei, dla których warto jest ginąć i unicestwić wrogów.

Jak zauważono, wiele islamskich nurtów fundamentalistycznych charakteryzuje jednoznacznie antyzachodni charakter. Taka optyka postrzegania krajów tego obszaru geograficznego i cywilizacyjnego determinuje kierunek działań terrorystów islamistycznych i kreuje ich samoświadomość jako aktorów konfliktu, w który są uwikłani. Antyzachodnie treści doktryny i praktyka przedsięwzięć realizowanych przez walczące organizacje przejawiają się głównie w postawach nienawiści wobec Stanów Zjednoczonych oraz w odrzuceniu demokracji i obyczajowości zachodniej. Wrogość ta, stanowiąca *spiritus movens* istnienia i działania Al-Kaidy, jest pochodną kilku ściśle związanych ze sobą czynników. Wśród nich wyszczególnić można przede wszystkim wsparcie udzielane Izraelowi, charakter polityki prowadzonej przez Stany Zjednoczone wobec krajów muzułmańskich i ich rządów, a także oddziaływanie zachodnich modeli kultury masowej, kojarzonych z reguły z wzorcami amerykańskimi.[99]

W trakcie konfliktu arabsko-izraelskiego Stany Zjednoczone zwykle okazywały militarną, polityczną i gospodarczą pomoc swemu najbliższemu sojusznikowi strategicznemu w regionie bliskowschodnim. Wsparcie to przejawiało się m.in. w wielokrotnym blokowaniu na forum ONZ rezolucji potępiających

[98] M. Juergensmeyer, *Terrorismo religioso…*, op. cit., s. 253.
[99] Zob. J. M. Brachman, op. cit.

przemoc stosowaną przez Izrael wobec narodu palestyńskiego oraz w pomocy ekonomicznej, która od 1949 r. (zwłaszcza po 1970) przekroczyła sumę 85 mld dolarów[100], a także dostaw sprzętu wojskowego – helikopterów, wozów bojowych, pocisków. Wszystkie te zabiegi stwarzają wrażenie, że w konflikcie kluczowym dla stabilizacji regionu bliskowschodniego Stany Zjednoczone pełnią istotną rolę, wspierając państwo Izrael (bez których pomocy jego istnienie byłoby zagrożone), umacniając okupację Palestyny i przyczyniając się do śmierci i cierpień tysięcy muzułmanów. W taki też sposób polityka tego mocarstwa jest postrzegana przez dużą część opinii publicznej świata islamskiego. Dlatego m.in. upowszechnia się wrogie do USA nastawienie społeczeństw arabskich, którego nie niweluje bezsporny fakt podejmowania na przestrzeni lat przez administrację Stanów Zjednoczonych szeregu inicjatyw pokojowych czy udzielanie pomocy również państwom islamskim – np. Egiptowi, Jordanii, Jemenowi. Doktryna walczącego dżihadyzmu jest konsekwencją takich nastrojów. W oświadczeniach ideologów organizacji terrorystycznych – na przykład Al-Kaidy, choć nie tylko – wielokrotnie znaleźć można sformułowania mówiące, że „rękami" Izraela, który przy użyciu sprzętu amerykańskiego pacyfikuje palestyńskie obozy, niszczy domy i zabija cywili, Stany Zjednoczone rozlewają krew muzułmańską; tym samym są współodpowiedzialne za dokonywane tam zniszczenia. Dlatego też uzasadnione jest stosowanie przeciwko nim terroru. Jest on jedynie strategią obronną, a więc *de facto* sprowadza się do działań defensywnych, do których muzułmanie zostali zmuszeni w celu zapobieżenia dalszemu rozlewowi bratniej krwi islamskiej. Stąd tak powszechne jest włączanie do manifestów ideologicznych i oświadczeń organizacji radykalnych aspektu walki za wolność Palestyny – świętej ziemi muzułmańskiej, okupowanej przez wrogów. Warto przy tym nadmienić, że wśród przyczyn powstania wielu ruchów terrorystycznych wymienić można m.in. walkę z Izraelem i prowadzenie szeroko zakrojonej działalności społecznej, związanej też z udzielaniem pomocy ofiarom agresji. Do takich organizacji zaliczyć można np. libański Hezbollah, palestyński Hamas czy Brygady Męczenników Al-Aksa.

Antysemityzm jest jednym z wyznaczników wielu postaw fundamentalistycznych, sprzecznych w istocie z ideami islamu, nakazującymi szacunek wobec „ludów Księgi" – chrześcijan i żydów właśnie.[101] Mimo swych podbo-

[100] Dane za: A. Mahdi Abdallah, *Causes of anti-americanism in the arab world: a socio-political perspective*, „Meria – Middle East Review of International Affairs", December 2003, v. 7, no. 4.

[101] Warto jednak zauważyć, że stosunek islamu do wyznawców tych religii był dość niejednoznaczny. Z jednej strony uznawano Stary Testament jako Księgę zawierającą święte przesłanie, doceniano rolę patriarchów i proroków, z drugiej zaś gdy innowiercy żyjący na terenach opanowanych przez islam odmawiali uznania jego zwierzchności lub demonstrowali własną wyższość, bywali oskarżani

jów świat islamu okazywał znaczną tolerancję przedstawicielom religii monoteistycznych i był znacznie bardziej otwarty społecznie czy intelektualnie niż na przykład średniowieczne chrześcijaństwo. Tolerancja w rozumieniu zachodnim jest silnie związana z pluralizmem, w islamie oznaczała akceptację tych ludów pomimo ich niedoskonałości; przybierała formy respektowania odmienności, ale pod warunkiem sprawowania nad nią zwierzchności. Fundamentalizm zaowocował rosnącą nietolerancją wobec innowierców, wyrastającą nie tylko z przekonania o obrazoburczej, apostatycznej naturze ich kultów, lecz także z obarczania ich odpowiedzialnością za zło wyrządzane islamowi – obcą, zachodnią ekspansję. Już w pismach Kutba (np. w pracy pod znamiennym tytułem: *Our Campaign against Jews – Nasza kampania przeciwko Żydom*) wyznawcy judaizmu przedstawiani są jako naród bezustannie spiskujący w celu zniszczenia islamu, działając zarówno na Zachodzie, jak i przenikając do krajów muzułmańskich i doprowadzając do objęcia w nich władzy przez marionetki, będące na usługach obcych mocarstw. W takim ujęciu za każdym niepowodzeniem i klęską spotykającą muzułmanów stali Żydzi. Kutb uważa, że są oni immanentnie źli, ponieważ na przestrzeni wieków niejednokrotnie buntowali się przeciw Bogu: „Po tych, którzy dopuszczają się zabójstw, masakr oraz zniesławiania proroków, można spodziewać się jedynie rozlewu krwi i nieczystych zamiarów, które ułatwią ich knowania i zło. Cechuje ich niewdzięczność, egoizm, fanatyzm i nienawiść do wszystkich innych, których nieszczęścia wykorzystują dla własnego zysku."[102] Wynika z tego jednoznacznie, że Żydzi stanowią źródło chaosu i destrukcji nie tylko dla świata islamu, ale również dla całej ludzkości. Stąd płynie wniosek o potrzebie unicestwienia ich jako uosobienia zła w apokaliptycznym konflikcie. Co istotne, Kutb uważa, że ponoszą oni odpowiedzialność także za rozprzestrzenianie się współczesnej – bluźnierczej wedle niego – ideologii sekularystycznej, która prowadzi do zachwiania tożsamości społeczeństwa i przejęcia nad nim kontroli przez żydowskie światowe lobby finansowe.[103]

Kontynuatorami tych myśli są ideologowie organizacji terrorystycznych. Na przykład w wielu badanych oświadczeniach Osamy ibn Ladena znaleźć można wypowiedzi dotyczące „zbrodniczej" działalności lobby żydowskiego, które – jego zdaniem – stoi za antymuzułmańskimi posunięciami administracji amerykańskiej i, realizując swe niegodziwe interesy finansowe, zmierza

o idolatrię. Ta z kolei nie zasługiwała na nic innego jak na zbrojny dżihad. Na tej płaszczyźnie różnią się także wersety koraniczne. Obok tych nakazujących szacunek i tolerancję dla chrześcijan i żydów uwagę zwracają również te, w których mowa jest o tym, że nie należy mieć przyjaciół wśród wyznawców tych religii (sura 5:51).

[102] S. Kutb, *Social Justice…*, op. cit., s. 94–96.

[103] Ibidem, s. 70–71.

do zniszczenia świata islamu. Nuty skrajnej wrogości wobec Żydów przebijają także z licznych fragmentów poświęconych polityce państwa Izrael. Są obecne w wystąpieniach Hamasu, Hezbollahu i innych ugrupowań tego typu, a wyrażają je słowa jednego z liderów Hamasu: „Nie możemy uciec od żydowskiego zła i nikczemności. Żydzi są nieczystymi istotami i szatańskimi mętami. Są pomocnikami szatana i, wraz z innymi niewiernymi i politeistami, stanowią prawdziwy powód nieszczęść ludzkości. Szatan zaprowadzi ich do piekła i opłakanego końca. Żydzi są naszymi wrogami, a nienawiść do nich wypełnia nasze serca. Dżihad przeciw nim to nasz rytuał".[104]

Islamistyczny antysemityzm przywodzi na myśl skojarzenia ze średniowiecznym (i także późniejszym) antysemityzmem, właściwym postawom wielu chrześcijan, obarczających wyznawców judaizmu winą za śmierć Chrystusa i oskarżających ich o wywoływanie plag i nieszczęść. Jak wiadomo, owocowało to krwawymi prześladowaniami, których ofiarą przez stulecia padali Żydzi.[105] W obydwu przypadkach zasługuje na uwagę aspekt wymiaru religijnego ekspresji tej wrogości. Zarówno przez fundamentalistycznych chrześcijan, jak i przez islamistów Żydzi bywają postrzegani jako uosobienie tego, co złe, jako siła, która powoduje światowe katastrofy i czerpie z nich korzyści oraz ponosi odpowiedzialność bądź za ukrzyżowanie Boga, bądź za knucie „szatańskiego spisku", zmierzającego do unicestwienia islamu i zniewolenia jego wyznawców. Nader znamienna jest popularność wśród islamistów zajadłego pamfletu antysemickiego pt. *Protokoły mędrców Syjonu*, dzieła wywodzącego się z Zachodu, upowszechniającego fałszywe stereotypy i rozpowszechnianego w świecie arabskim, choć nie tylko w nim.

Źródło tak powszechnie obecnej w państwach muzułmańskich wrogości wobec Stanów Zjednoczonych, współtworzącej filary doktrynalne wielu organizacji terrorystycznych, bez wątpienia pozostaje w związku z postrzeganiem przez tamtejsze społeczności polityki administracji amerykańskiej prowadzonej w stosunku do krajów islamu. Ma ona wieloaspektowy wymiar. Oddziałują na nią sankcje, nakładane na niektóre wspierające terroryzm państwa muzułmańskie, a także okupacja innych krajów. Obecność baz wojskowych tego mocarstwa na terenie Arabii Saudyjskiej, Kataru, Kuwejtu, Bahrajnu jest uważana za nową formę kolonializmu oraz narzędzie kontroli nad złożami ropy naftowej, a także siłę wspierającą państwo Izrael, gotową do podejmowania interwencji militarnych na terenie pozostałych państw muzułmańskich.

[104] Za: R. Israeli, *Islamikaze. Manifestation of Islamic Martyrology*, London 2003, s. 291.

[105] Doskonałą analizę tego smutnego fenomenu przeprowadza René Girard. w książce *Kozioł ofiarny*, op. cit.

W nieomal każdym oświadczeniu liderów Al-Kaidy znaleźć można sformułowania potępiające amerykańską obecność w krajach islamu, która – m.in. z uwagi na bliskość świętych sanktuariów tej religii – jest bluźniercza, gwałci muzułmańskie prawo i obraża godność wiernych. Jest to dostateczny powód prowadzenia świętej wojny z Ameryką, która godzi w muzułmańskie *sacrum*, zniewala i grabi wspólnoty je wyznające. Organizacje islamistyczne bazują na niezadowoleniu społecznym, wywołanym sojuszem ze Stanami Zjednoczonymi, kreując się na obrońców wiary, niezależności i interesów tej części świata. Często pomija się fakt, iż bazy amerykańskie pojawiły się w niektórych państwach regionu w rezultacie próśb rządów arabskich, pragnących w ten sposób umocnić własną pozycję i uchronić się przed ewentualnym zagrożeniem zewnętrznym.[106]

Zdecydowanie negatywne oceny fundamentalistów generuje również pomoc udzielana przez USA niektórym rządom muzułmańskim, z którymi islamiści toczą walkę. Charakteryzująca to mocarstwo strategia wspierania gospodarczego, militarnego i politycznego często despotycznych systemów jako przeciwwagi dla – w przeszłości – prób oddziaływania Związku Radzieckiego, od kilku dziesięcioleci zaś dla rosnącego znaczenia ruchów radykalnych spotyka się z bardzo negatywnym oddźwiękiem wśród społeczności arabskich. Politykę Stanów Zjednoczonych w opinii nie tylko islamistów, ale i wielu bardziej umiarkowanych muzułmanów cechuje hipokryzja. Administracja tego mocarstwa jest oskarżana o szermowanie hasłami krzewienia demokracji i praw człowieka, neutralizacji zagrożenia terrorystycznego jako podstaw uzasadniających zaangażowanie w regionie[107], uprawniające do podejmowania nawet interwencji militarnych (np. w Iraku czy Afganistanie), tymczasem polityka ta niejednokrotnie manifestowała się we wspieraniu przychylnych sobie rządów, łamiących brutalnie dążenia opozycyjne i posługujących się represyjnymi metodami wymuszania posłuszeństwa, lecz nie dopuszczających islamistów do udziału we władzy.[108] Odpowiedzią społeczną bywa z kolei ak-

[106] Więcej na ten temat w: A. Mahdi Abdallah, op. cit.

[107] Z analogicznymi w zasadzie zarzutami pod adresem polityki Stanów Zjednoczonych spotkać się można w krajach Ameryki Łacińskiej. Przez dziesięciolecia kolejne ich administracje wspierały niedemokratyczne junty militarne lub inicjowały i ułatwiały wojskowe zamachy stanu w celu umożliwienia dojścia do władzy prawicowych dyktatorów, którzy następnie sprawowali krwawe rządy. Związane było to z obawą przed ewentualnymi przemianami komunistycznymi, groźnymi dla interesów ekonomicznych USA i osłabiającymi pozycję hegemona w tamtym regionie, której przesłanki określiła już doktryna Monroe'a w 1823 r.

[108] Interesującym przykładem są losy państwa upadłego – Somalii. Kiedy w czerwcu 2006 r. władzę w tym targanym wewnętrznymi walkami i konfliktami kraju przejęła Unia Trybunałów Islamskich, złożona z islamskich sędziów i uczniów szkół koranicznych, rozpoczął się proces przekształcania Somalii w państwo wyznaniowe. Towarzyszyły temu jednak dość efektywne wysiłki na rzecz

tywizacja zaangażowania religijnego i wsparcie organizacji odwołujących się do zasad wiary i z nich wywodzących obowiązek walki zarówno z „bezbożnymi" reżimami, jak i państwem, z którym rządy te utrzymują sojusz.

Mahdi Abdallah zauważa:

> W opinii społeczeństw arabskich Ameryka nigdy tak naprawdę nie opowie się za demokratyzacją, ponieważ te niedemokratyczne reżimy najlepiej strzegą amerykańskich interesów. Sprzedają ropę po cenach ustalanych w decydującym stopniu przez Stany Zjednoczone, otwierają swe kraje na obecność baz militarnych, ułatwiają kontrolę i nadzór nad złożami gospodarczymi (włącznie z ropą) należącymi do świata arabskiego oraz czynią zeń olbrzymi rynek zbytu dla amerykańskich produktów. Rządy arabskie są ponadto skłaniane do utrzymywania niepotrzebnie dużych armii, których koszt sięga milionów dolarów i co przypuszczalnie jest powodem uciskania własnych narodów, zamiast przeznaczania tych funduszy na rozwój społeczno-gospodarczy. Pełne hipokryzji postępowanie jest odczytywane w amerykańskiej inwazji na Irak, powziętej rzekomo w celu «uwolnienia» jego mieszkańców, podczas gdy na przykład ponownie wprowadzono reżim w Kuwejcie bez żądania reform demokratycznych ze strony Stanów Zjednoczonych (...). Ponadto w świecie arabskim dominuje pogląd, że polityka amerykańska dotycząca konfliktu arabsko-izraelskiego jest kształtowana przede wszystkim przez lobby żydowskie.[109]

Odzwierciedlenie tego typu przekonań znaleźć można w wielu fragmentach oświadczeń Osamy ibn Ladena. Powszechne są zatem oburzenie i gniew, powodowane „arogancką i obłudną", wrogą islamowi polityką supermocarstwa, która, w społecznym odczuciu, nastawiona jest na eksploatację krajów muzułmańskich i kontrolę regionu. W tym kontekście nie bez znaczenia okazała się polityka administracji prezydenta George'a W. Busha, przedkładająca zaangażowanie militarne, reprezentująca raczej tendencje konfrontacyjne niż otwarta na poszukiwanie form dialogu. Taka strategia nieuchronnie zmierzała do pogłębiania niechęci (a nawet nienawiści) do Stanów Zjednoczonych, rodziła frustrację i niezadowolenie, co zresztą paradoksalnie w wielu przypadkach uzasadniało socjalizację do dżihadyzmu, ułatwiało islamizację wielu zbiorowości społecznych i umacniało pozycję organizacji głoszących doktryny neosalafickie.

---

normalizacji i stabilizacji kraju. Przejęcie władzy przez islamistów w tak ważnym strategicznie regionie okazało się jednak nie do zaakceptowania przez administrację prezydenta George'a Busha, prowadzącego kampanię wojny z terroryzmem. Wskutek inicjatyw amerykańskich już w grudniu 2006 r. miała miejsce interwencja Etiopii, która doprowadziła do obalenia Trybunałów. W konsekwencji Somalia pogrążyła się w chaosie wewnętrznych wojen i stała się teatrem starć lokalnych grup zbrojnych, watażków i zbrojnych band.

[109] A. Mahdi Abdallah, op. cit., s. 9.

Ogłaszając dżihad przeciw Stanom Zjednoczonym, islamiści zwracają również uwagę na aspekt obowiązku obrony „świętej tożsamości wspólnot islamu", zagrożonej ekspansją kultury amerykańskiej, zwłaszcza jej masowych nośników. Islamistyczny antyamerykanizm ściśle związany jest z przesłankami właśnie o charakterze kulturowym; u jego podstaw tkwi przekonanie o prowadzeniu nieustannej „duchowej kolonizacji", stanowiącej kolejną fazę agresji Zachodu, tym groźniejszą, że próbującą zawładnąć jaźnią wiernych, przekształcić ich system myślenia i wykorzenić kulturowo. Efektem takich zamysłów ma stać się wewnętrzne zniewolenie i mentalne represjonowanie społeczności muzułmańskich. W myśl doktryny islamizmu jedyną siłą zdolną przeciwstawić się tej strategii jest żarliwa wiara, i to wiara rozumiana w określony sposób, a w konsekwencji czyny wywiedzione z tak interpretowanych jej nakazów.[110] Dlatego Zachód tak bardzo się obawia znaczenia i mocy imperatywów religijnych i usiłuje przede wszystkim je unicestwić. W odczuciu fundamentalistów zachodnia kultura (zwłaszcza amerykańska) reprezentuje system przekonań zagrażający wartościom islamu, ponieważ wartości owe są immanentnie złe, niosą hedonizm, dekadencję, zepsucie, zanegowanie autorytetów itp. Rozprzestrzenianie się takich wzorców prowadzi nieuchronnie do „rozsadzania od wewnątrz" wspólnot islamskich, może zaowocować sekularyzmem, relatywizmem, coraz dalej idącą marginalizacją sfery *sacrum*. Nastawienie takie doskonale oddaje myśl Kutba, który po pobycie w Stanach Zjednoczonych na przełomie lat 40. i 50. określił tamtejsze społeczeństwo i całą kulturę Zachodu mianem współczesnej *dżahilijji*, ignorującej nakazy i prawa Boże.

Diagnoza kryzysu moralnego, nękającego społeczeństwa zachodnie, prowadzona jest przez pryzmat amerykańskiego paradygmatu. Jak wcześniej wspomniano, Kutb pisał:

> Światowe przywództwo Zachodu dobiega obecnie końca nie dlatego, że kultura Zachodu okazała się uboga materialnie lub że jego gospodarcza i militarna potęga osłabła. Okres dominacji systemu zachodniego dobiegł końca głównie dlatego, że jest on pozbawiony wartości dających życie, które umożliwiły mu przewodzenie ludzkości. (...) Islam jest jedynym systemem, który reprezentuje te wartości i taki sposób życia. (...) Wrogowie wierzących mogą pragnąć przekształcić tę walkę w zmagania gospodarcze, polityczne lub rasowe, tak aby ich zdezorientować w rozeznaniu prawdziwej natury konfliktu i zgasić [w ten sposób – przyp. S.K.] płomień wiary w sercach. (...) Odwracając uwagę od istoty konfliktu, wróg stara się pozbawić ich [wierzących – przyp. S.K.] broni, zapewniającej prawdziwe zwycięstwo, zwycięstwo, które może przybrać dowolną postać, choćby nawet zwycięstwa wolności ducha.[111]

[110] J. M. Brachman, op. cit., s. 92.
[111] S. Kutb, *Milestones*, op. cit., s. 7–8.

W swoich pismach Kutb ukazywał istnienie głębokiego konfliktu między cywilizacjami, który kształtuje formy manifestowania tego antagonizmu.

Wypada dodać, że fundamentalistyczna wrogość do Stanów Zjednoczonych ma zakres dużo szerszy niż negatywna percepcja działań tego kraju przez społeczności muzułmańskie. Ważną rolę spełnia także czynnik zawiści: frustracja spowodowana własną słabością i zazdrość wobec potęgi tego mocarstwa, co islamiści próbują maskować hasłami o własnej „duchowej wyższości" i teoriami, zgodnie z którymi pierwotny „czysty" islam zawiera odpowiedzi na wszystkie pytania i sposób przezwyciężenia każdego problemu lepiej i skuteczniej niż wypracowane przez Zachód metody.[112] W świadomości przeciętnego muzułmanina wrogiem jest przede wszystkim administracja supermocarstwa, realizująca określoną politykę podporządkowywania sobie państw islamskich, nie zaś społeczeństwo USA.[113] Stosunek taki można określić mianem „świeckiego" antyamerykanizmu, opartego na bardziej racjonalnych podstawach niż islamistyczny antyamerykanizm. Dla ideologii tego ostatniego właściwe jest stanowisko bardziej holistyczne: nie tylko rząd USA stanowi zagrożenie, lecz także tamtejsza kultura i modele społeczne są złe, obrazoburcze i niebezpieczne dla tożsamości islamu. Tym m.in. uzasadniają prawo do podejmowania działań, których ofiarą są także osoby postronne.

Jakkolwiek w oświadczeniach skierowanych na przykład do mieszkańców Ameryki lub innych państw zachodnich padają stwierdzenia „obnażające" wrogą i bezwzględną wobec własnych narodów politykę rządów, to jednak można domniemywać, że są to zabiegi „taktyczne", obliczone na wywołanie niezadowolenia społecznego, nie zaś wynikające z pokojowego nastawienia do społeczeństwa amerykańskiego. Światopogląd islamistyczny jest bowiem zbudowany na fundamencie radykalizmu, nieustannej konfrontacji z wrogiem, którym są „niewierni", a wśród nich zwłaszcza Stany Zjednoczone. Dlatego uwzględniając niewymierne znaczenie aspektów politycznych i militarnych, które oddziałują na percepcję konfliktu, trzeba mocno zaakcentować wagę paradygmatów ideologicznych, kulturowych, pozostających w bezpośrednim

[112] Por. A. Elorza, *Terrorismo islámico: las raíces doctrinales* [w:] *El Nuevo Terrorismo Islamista. Del 11-S al 11-M*, (red.) F. Reinares, A. Elorza, Madrid 2004, s. 149–176.

[113] Stosunek do Stanów Zjednoczonych cechuje doza ambiwalencji: z jednej strony stanowczo potępiana jest polityka administracji amerykańskiej i rola, jaką mocarstwo to pełni w regionie i na świecie, z drugiej z kolei amerykańska kultura – np. filmy i muzyka – jest dla wielu młodych muzułmanów nader atrakcyjna. Kraj ten jest bezustannie krytykowany, a jednocześnie często wymieniany jako miejsce, w którym chciałoby się mieszkać i studiować. Stanowi to swoisty paradoks, przez islamistów interpretowany jako syndrom „zarażenia" niebezpiecznymi, ekspansywnymi nośnikami kultury i traktowany jako argument na rzecz walki z nią. Zob. C. Cox, J. Marks, *The „West", Islam and Islamism: Is Ideological Islam Compatible With Liberal Democracy*, London 2003, s. 183–184.

związku ze wspomnianymi wcześniej kontekstami. Islamistyczny antyamerykanizm okazuje się więc być syntezą kontestacji amerykańskich działań o charakterze politycznym, gospodarczym i militarnym oraz czynników kulturowych i religijnych. Determinują one ogląd antagonizmu, którego oblicze kształtują wcześniej wyszczególnione aspekty. Pokarmem jego ideologii jest identyfikacja wroga i odniesienie doń doktryny usprawiedliwiającej prowadzenie dżihadu z zastosowaniem wszystkich środków uznanych za pożądane, wśród których pierwszoplanowe miejsce zajmuje etos samopoświęcenia.

Dla tożsamości społeczeństw muzułmańskich równie niebezpieczne mogą okazać się zatem tak afirmowane przez Zachód modele społeczno-ustrojowe. Islamiści stanowczo negują ich uniwersalizm, zwracając uwagę na kryzys wartości i postępujący proces laicyzacji społeczeństw Europy Zachodniej. Ich purytanizm obyczajowy pozostaje w zdecydowanej opozycji do permisywizmu, będącego najbardziej destrukcyjnym, wedle fundamentalistów, znakiem charakteryzującym zachodnie społeczności. Stoi on bowiem u źródła aprobaty takich grzesznych i niebezpiecznych dla tożsamości islamskich wspólnot zjawisk, jak kult seksu, prostytucja, homoseksualizm i emancypacja kobiet. Ta ostatnia postrzegana jest jako zachodni (głównie amerykański) instrument, za pomocą którego wrogowie godzą w odwieczne wartości muzułmańskie i porządek społeczny oparty na tradycji i wierze. Islamizm przedstawia zachodnie kobiety jako zepsute, obnażone istoty, bezustannie w perwersyjny sposób uwodzące mężczyzn i zaspokajające ich popęd płciowy, feminizm zaś uważa za dzieło szatana. Głosy opowiadające się za równością praw obu płci są traktowane jako kolejny przejaw ingerencji w wewnętrzne sprawy świata muzułmańskiego, zmierzającej do zakwestionowania znaków jego tożsamości. Dlatego też amerykańskie deklaracje mówiące o potrzebie modernizacji społecznej i politycznej krajów arabskich fundamentaliści postrzegają jako rozmyślną, utajoną strategię adaptacji obcej kultury, tak zgubnej dla społeczności tych państw. Jest uderzające, że liderzy tych organizacji odnajdują analogię między historycznym traktowaniem w przeszłości przez Stany Zjednoczone rdzennych mieszkańców kontynentu – Indian – a stosunkiem do cywilizacji wyznawców jedynego Boga. Autorzy oświadczeń Al-Kaidy częstokroć zwracają uwagę na fakt eksterminacji Indian przez białych kolonizatorów, grabienie tych społeczności, zarażanie ich chorobami i uzależnianie od alkoholu. Zabiegi te porównują do obecnej polityki wobec własnych wspólnot, prowadzącej, w ich mniemaniu, do zbrodni, rabunku, „zatruwania" tożsamości muzułmanów pseudowartościami i „grzesznymi rozrywkami". Wszystko to jest podporządkowane jednemu dążeniu – knuciu globalnego spisku w celu

zniszczeniu islamu. Spisku, którego głównymi aktorami i beneficjantami są Stany Zjednoczone i Żydzi. To właśnie mobilizacja wysiłków przeciwko temu zamierzeniu stanowić ma, w opinii adresatów deklaracji ideowych, najszlachetniejszy zamysł przyświecający ideologii stosującego terror dżihadyzmu.

Odpowiedzią na westernizację jest islamistyczna „kultura globalnego dżihadu", która powinna być prowadzona przez wiernych dla Boga i w jego imieniu oraz ogarnąć cały świat. Dlatego przedsięwzięcia terrorystyczne podejmowane są także na terytorium wroga. Jak wielokroć zaznaczałem, walka ta urasta do wymiaru dychotomicznych, odwiecznych zmagań dobra ze złem. Ukazanie konfliktu jako apokaliptycznego starcia Boga z szatanem ma kluczowe znaczenie dla zrozumienia roli religii w ideologii islamistycznej. Taki punkt widzenia implikuje postrzeganie siebie w roli bojowników walczących za najświętszą sprawę, motywowanych determinantami *sacrum*, przeciwników zaś jako legionów szatana, armii sił „ciemności". Odnajdują tu przełożenie wcześniejsze uwagi, dotyczące analizy sposobu postrzegania wroga, znamiennego dla terrorystów odwołujących się do religii. Wieszczona jest bliskość nadejścia odpowiednika antychrysta w religii chrześcijańskiej i ostatecznej rozgrywki między nim a Bogiem i jego obrońcami, którymi mienią się być islamiści. W konkretnym przypadku badanej organizacji terrorystycznej – Al-Kaidy – następuje personifikacja zła i szatana pod postaciami Stanów Zjednoczonych i Izraela. Pejoratywne określenia o pochodzeniu demonologicznym dotyczą zarówno administracji i prezydenta USA, jak i „Ameryki", wielokrotnie antropomorfizowanej i upersonifikowanej jako swoisty „byt" – symbol zła.

Taka optyka postrzegania źródeł zła jest wpajana terrorystom przez ich ideologów, jak i przedstawiana społecznościom wiernych za pośrednictwem adresowanych do nich oświadczeń i apeli. Retoryka nienawiści, skierowana przeciwko niewierzącym, przeciw skorumpowanym reżimom, „diabelskiej i agresywnej" Ameryce i Izraelowi, owocuje radykalizacją doktryny, akceptacją przemocy i terroru jako narzędzi walki. Warto jeszcze raz podkreślić, że zarysowanie konfliktu jako walki nadprzyrodzonych, niewidzialnych mocy zła i dobra, w której biorą udział Bóg, szatan, anioły i inne metafizyczne istoty, jasno definiuje wnioski stąd płynące dla współwyznawców i sytuuje islamistów jako najszlachetniejszych rzeczników i wyrazicieli prawd wiary. Armia amerykańska uważana jest za kolejne narzędzie złych mocy, dążących do pokonania świata islamu nie tylko za pomocą środków militarnych, lecz także dzięki ideologii takich jak kapitalizm, liberalizm, nacjonalizm.[114] Powoływa-

[114] Zob. G. de Arístegui, *El Islamismo contra el Islam*, Barcelona 2004, s. 38–43.

nie się na autorytet Boski daje islamistom niekwestionowane moralne prawo zarówno do podejmowania każdego działania, zapewniającego sukces, jak też do decydowania o tym, co słuszne, a co nieprawe. Liderzy tych organizacji bezustannie legitymizują swą aktywność i przekonania nakazami wiary, szariatu, wolą Boga, potrzebą walki dla niego i za niego, także w obronie zagrożonej tożsamości. Jakakolwiek polemika i ewentualne zanegowanie ich racji jest zatem nie tylko nieuprawnione, ale po prostu bluźniercze. Wpływa to na zdecydowane odrzucenie idei pluralizmu światopoglądowego, mogącego zredukować fundamentalistyczne oddziaływanie.[115] Islamiści są więc narzędziami Boga, czemu dają wyraz w licznych komentarzach do przeprowadzanych zamachów i w innych oświadczeniach, instrumentami jego gniewu i sprawiedliwości, orędownikami świętej dla wszystkich muzułmanów sprawy – walki o ich przetrwanie i zwycięstwo wiary w tym najważniejszym w historii świata, ponadczasowym zmaganiu dobra ze złem, uosabianym przez administrację i siły zbrojne „współczesnego faraona".

Nadprzyrodzony charakter wojny manifestuje się również w jego ahistoryczności, rozumianej w sensie rewitalizacji dawnych wydarzeń. Wskazywano już na retroaktywność sposobu ukazywania przez islamistów faktów z życia Proroka, wczesnych dziejów wspólnoty itp. i odnoszenia ich do współczesnych realiów. Dla sposobu ukazania konfliktu niezmiernie ważne jest stosowanie terminologii dotyczącej wypraw krzyżowych. Obecna polityka Zachodu jest, wedle doktryny dżihadyzmu, kontynuacją okresu krucjat wymierzonych w świat islamu. Upływ wieków niczego tu nie zmienił; mocarstwa zachodnie o d z a w s z e starają się zapanować nad wyznawcami islamu i narzucić im swoją zwierzchność polityczną i światopoglądową. Nieustannie prowadzą krucjatę polityczną i kulturową, przewodzą jej zaś Stany Zjednoczone. Ewolucji mogą ulegać jedynie formy i przejawy tej strategii, ale główny cel pozostaje niezmienny. Poglądy te stanowią jedną z głównych metanarracji islamizmu. Stąd tak często w oświadczeniach przywódców Al-Kaidy Stany Zjednoczone i państwa uczestniczące w koalicji antyterrorystycznej nazywane są „krzyżowcami", polityka zaś przez nie realizowana określana jako „krucjata" przeciw cywilizacji muzułmańskiej. Mit wielkości pierwszych

[115] John H. Garvey zwraca uwagę, że fundamentalistyczne upolitycznienie religii bardzo utrudnia wszelką racjonalizację polityki i jej form. Ortodoksja ta odrzuca podział na to, co publiczne i prywatne, gdyż – wierząc w aktywne uczestnictwo Boga w każdym zdarzeniu i we władaniu światem – wszystkie sfery życia podporządkowuje zinterpretowanym przez siebie jego nakazom. W ten sposób islamiści uzurpują sobie prawo do nieomylności w kwestiach wiary, która wedle ich rozumowania reguluje każdy aspekt egzystencji. Por. J. H. Garvey, *Introduction: Fundamentalism and Politics*, [w:], *Fundamentalisms and the State. Remaking Polities, Economies and Militance*, Chicago 1993, (red.) M. E. Marty, S. R. Appleby, s. 20.

wieków cywilizacji muzułmańskiej, hasło powrotu do tych czasów i przekonanie o odwiecznym spisku judeochrześcijańskiego Zachodu stanowią rodzaj metanarracji islamizmu.

Przesłanie wrogości wobec Zachodu dżihadyzm uzasadnia obwinianiem go o szereg działań, wśród których wyróżnić można:[116]

1. dążenie do umocnienia podziałów w świecie islamskim, pogłębiające jego atomizację i słabość;
2. wspieranie państwa Izrael;
3. wykorzystywanie słabych emiratów i utrzymywanie u władzy rodzin panujących w państwach Zatoki Perskiej w celu zapewnienia sobie dostępu do bogactw naturalnych;
4. inwazję kulturową, intelektualną i ideologiczną świata arabskiego i muzułmańskiego w celu wykorzeniania jego wartości i pozbawienia go tożsamości religijnej;
5. wspieranie „fałszywych proroków": uczonych, myślicieli, imamów, którzy rozpowszechniają nieprawdziwy obraz islamu, negują przesłanie dżihadu i dezintegrują islam od środka;
6. odciąganie społeczeństw muzułmańskich od wiary i prawdziwych problemów, w którymi powinny się one zmierzyć.

W celu realizacji powyższych zamierzeń Zachód sięga po różnorodne środki; nie tylko bezpośrednie interwencje militarne, lecz także bardziej subtelne metody nacisku politycznego i gospodarczego. Islamizm wskazuje również na działania zawoalowane, dzięki którym Zachód dokonuje infiltracji krajów muzułmańskich: wśród nich wyróżnia np. inicjatywy ONZ, działalność środków masowego przekazu, koncernów międzynarodowych, czy organizacji charytatywnych, oskarżanych często o szpiegostwo na rzecz Zachodu.

Celowe będzie odwołanie się do przytoczonej przez Tibiego formuły Erica Hobsbawma, mówiącej o istnieniu „tradycji wytworzonej" (*invention of tradition*), wedle której różnym cywilizacjom właściwa jest podobna tendencja do kreowania wyobrażeń na temat cywilizacji obcych oraz swojej własnej, wkomponowanych w tradycję i podtrzymywanych przez pamięć zbiorową.[117]

W przypadku wielowiekowych interakcji między islamem a chrześcijaństwem dominowały okresy antagonizmu, na który oddziaływały zwłaszcza zakorzenione w świadomości zbiorowej symbole: z jednej strony wczesnoislamskiej ekspansji – dżihadu, z drugiej zaś – chrześcijańskich krucjat i po-

[116] Za: A. Merlos, op. cit., s. 39.

[117] B. Tibi, *Islam i polityka...*, op. cit., s. 25; zob. E. Hobsbawm, T. Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge 1996.

lityki kolonializmu. Wrogości tej towarzyszyła jednak spora doza wzajemnej fascynacji. W materii niniejszych dociekań wypada podkreślić to, na co zwraca uwagę Bassam Tibi, a mianowicie, że

> (...) ożywione przez fundamentalizm tradycje nie odzwierciedlają jednak tego, co było w przeszłości, ale stanowią jej współczesne wyobrażenie (...). Wyjaśnia to, dlaczego podczas debat na temat współczesnego muzułmańskiego dżihadu i chrześcijańskich wypraw krzyżowych mamy do czynienia z retoryką, która nie ma związku z rzeczywistością, a mimo to na nią wpływa, istnieją bowiem w i z e r u n k i [podkr. moje – S.K.] obydwu cywilizacji – własny oraz tych, które wkomponowano w nowo wytworzoną tradycję.[118]

Taka optyka ujmowania doświadczeń historycznych jest bardzo chętnie podejmowana przez twórców doktryny islamizmu. Mniej lub bardziej odpowiadające rzeczywistości wizerunki tych dwu światów zostają odniesione do teraźniejszości i stanowią wytłumaczenie określonych postaw i uzasadnienie działań. W ten sposób tradycja staje się stwarzana „na nowo" i bezustannie wpisywana w pamięć zbiorową, gdyż jest to niezbędne do realizacji celów politycznych.

Zjawiska te nie dotyczą zresztą jedynie islamizmu; są znamienne również dla pewnych kręgów na Zachodzie. Szereg wypowiedzi polityków czy publicystów w Europie i Stanach Zjednoczonych charakteryzowało, zwłaszcza po 11 września 2001 r., nie tylko pragnienie ukarania terrorystów i zniwelowania zagrożenia, jakie niesie ich działalność, ale również zawierało wypowiedzi bardzo niechętne islamowi, przywołujące echa dawnych konfliktów i zagrożeń.[119] Kreowały one obraz islamu jako religii wrogiej cywilizacji Zachodu, dążącej do jej zagłady. Przyjęcie takiego punktu widzenia implikowałoby obciążenie współodpowiedzialnością za zamach wspólnoty wyznawców tej religii i prowadziło do bardzo niesprawiedliwego dla nich i niebezpiecznego dla obydwu cywilizacji zatarcia granicy między islamem a islamizmem.

W kontekście powyższych uwag wydaje się uprawnione odwołanie do teorii mitu politycznego jako prawdy historycznej, przetworzonej na użytek nawiązującej doń ideologii, na przykład nacjonalistycznej bądź fundamentalistycznej. Henry Tudor przeprowadza analizę znaczenia i funkcji mitu jako narzędzia służącego już prymitywnym kulturom do wyjaśniania rzeczywistości, w symboliczny sposób interpretującego zjawiska i wydarzenia historyczne oraz

[118] Ibidem.

[119] Na przykład wypowiedzi byłego premiera Włoch Silvio Berlusconiego, włoskiej dziennikarki Oriany Falaci czy niektórych republikańskich kongresmanów amerykańskich.

– uwzględniając znaczenie rytuałów mu towarzyszących – będącego rodzajem ekspresji zbiorowo odczuwanych emocji.[120] Przytacza on teorię Ernsta Cassirera, wedle którego mit jest spójnym i samowystarczalnym systemem form symbolicznych, rozwijającym się dobrze zwłaszcza tam, gdzie duże znaczenie mają praktyki totemiczne i magiczne, obrzędowość i rozmaite formy manifestowania obecności *sacrum*. Dowodzi on, że „świadomość mityczna" kontrastuje z naukową, empiryczną świadomością społeczeństw nowoczesnych.[121]

Pozwala to wysnuć wniosek, że mit polityczny, który przejawia się często w ideologiach, wynika ze sposobu odwoływania się do przeszłości historycznej, tradycji narodowej i tożsamości kulturowej danej społeczności i polega na specyficznej interpretacji tych zdarzeń i prawd z nich płynących, bazując na sposobie ich funkcjonowania w świadomości zbiorowej. Jest to sposób narracji historycznej, tworzący platformę odniesień do teraźniejszości. Funkcjonowanie to w dużej mierze odzwierciedla mechanizm istnienia archetypów w teorii Carla Gustava Junga, choć trzeba zaznaczyć, że w przypadku mitu wizerunek odległych wydarzeń historycznych (czy legendarnych) istnieje w świadomości nie tylko indywidualnej, ale też społecznej w sposób archetypiczny. Stąd m.in. mit spełnia istotną funkcję społeczną, o czym wspomina np. Bronisław Malinowski, w sensie integrującym daną zbiorowość i dostarczającym pożądanych sposobów objaśnienia rzeczywistości, interpretacji wydarzeń historycznych itp. Objaśnienia te oczywiście mogą przybierać wiele form, ponieważ w zależności od stopnia i kierunku ideologizacji mitem można posługiwać się w rozmaity sposób; charakteryzuje on różne treści, zwykle zawierające prawdy ponadczasowe, z których płyną wnioski dla społeczności żyjącej współcześnie. Co więcej, zwykle cechuje go opisywanie tychże zdarzeń zazwyczaj jako jednoznacznie pozytywnych albo jednoznacznie negatywnych, jako gloryfikacja tego, co wspaniałe, i potępienie tego, co złe. Mircea Eliade zauważa, że mit wyjaśnia zjawiska, odwołując się do pierwotnych, legendarnych wydarzeń, które stają się paradygmatem dla współczesnych czynów.[122] Stąd tak istotny jest wymiar konsekwencji płynących z internalizacji optyki postrzegania zdarzeń i prawd przez pryzmat mitu.

Ideologia dżihadyzmu w dużym stopniu odzwierciedla taką funkcję mitu: świadczyć może o tym retroaktywność przedstawiania wydarzeń historycznych, selektywność ich doboru, specyficzna interpretacja oraz charakter wniosków z nich czerpanych, a także zaadaptowanie pojęć „krucjaty"

[120] Zob. H. Tudor, *Political Myth*, London 1972.
[121] Ibidem, s. 31.
[122] Zob. M. Eliade, *Mit i rzeczywistość*, op. cit.

i „dżihadu". Jednoznacznie „jasny" mit złotego wieku islamu, prawowierności jego wyznawców oraz rozwoju politycznego i terytorialnego *ummy* muzułmańskiej skonfrontowany zostaje z „czarnym" mitem odwiecznej wrogości chrześcijańskiego Zachodu, inicjującego bezustanne spiski przeciw islamowi, zawiązywane w celu jego zniszczenia. Ich przejawami były krucjaty, kolonializm oraz współczesna polityka. Prawdy historyczne zostają zatem przetworzone w formie mitu przez doktrynę islamizmu i funkcjonują jako ideologiczny topos, kształtujący światopogląd i determinujący określone działania. Mit dawnej świetności czasów Proroka Mahometa i czterech kalifów „prawowiernych" jest idealizowany również w kontekście współczesnych czynników destrukcyjnie oddziałujących na *psyche* jednostki i na trwałość więzi społecznej, takich jak narkomania, alkoholizm, wzrost przestępczości, rozwiązłość seksualna i tym podobne patologie. Islamizm obarcza odpowiedzialnością za nie kulturę Zachodu, stojąc na stanowisku, że p i e r w o t n e wspólnoty islamu wolne były od tego typu groźnych zjawisk i dopiero obca infiltracja zaowocowała „zarażeniem" moralnym wielu muzułmanów. Nurt ten odwołuje się do kolektywnych wyobrażeń społecznych mitycznego czasu utraconej „niewinności i czystości" wspólnoty zbudowanej na fundamencie religii. Jest to tym bardziej sugestywne, jeśli weźmiemy pod uwagę fakt, że mit w dużej mierze bazuje na emocjach oraz przeżywaniu irracjonalnym, opartym niejednokrotnie raczej na doświadczeniu emocjonalnym niż na logicznym rozumowaniu. Przydatne w tym kontekście wydaje się być przytoczenie poglądu Karla Jaspersa, według którego mit może być źródłem kreatywnej siły, „rozsadnikiem" symbolicznego widzenia zdarzeń, metafor, idei i punktów odniesienia, kształtujących postawy i światopoglądy.[123]

W narracji wielu nurtów islamizmu dżihad stanowi jedyny sposób służący odzyskaniu terytoriów należących niegdyś do islamu i obronie muzułmanów prowadzących walkę w różnych zakątkach świata. Doktryna ta często wskazuje na dwa rodzaje tego dżihadu: ofensywny i defensywny.[124] Ten pierwszy dotyczy wymiaru zbiorowego: należy przedsiębrać kolektywne wysiłki w celu pokonania niewiernych, którzy zagrażają islamowi, a także podejmować działania służące poszerzeniu terytorium *dar-al-islam*. Dżihad defensywny dotyka sfery indywidualnej: jest obowiązkiem każdego wiernego, który powinien podejmować starania na rzecz zwycięstwa nad wrogami islamu, oswobodzenia z ich obecności rejonów, w których żyją wyznawcy tej religii itp. Konse-

[123] Na rolę mitu w kwestii przynależności do wspólnoty, definiowanej przez wiarę, zwraca uwagę Paul Gilbert. Określa go mianem „mitu tożsamości", będącego wyrazem swoistego współczesnego trybalizmu. Zob. P. Gilbert, *New Terror, New Wars*, Edinburgh 2003, s. 47.

[124] A. Merlos, op. cit., s. 38.

kwencją tych przekonań jest teoria „permanentnego dżihadu", absolutyzująca walkę i afirmująca rozmaite dostępne sposoby zadania ciosu nieprzyjaciołom.[125] Teoria ta precyzuje mechanizmy i formy walki: są nimi zarówno bezpośredni udział w niej, jak również cały proces przygotowań, w tym różnorodne formy kamuflażu na terytorium wroga. Jest to powinność skierowana do każdego muzułmanina. Dyskurs neosalaficki wskazuje na to, że kończy się czas słabości społeczeństw islamskich, ich zależności od Zachodu, upokorzeń i porażek, a rozpoczyna czas chwały oraz zwycięstwa religii i jej wyznawców w ramach jednej *ummy*. Odzyskanie dawnej potęgi jest możliwe jedynie na drodze dżihadu. Losem, który przypadnie w udziale niewiernym, jest albo życie w krajach, w których zatriumfuje islam, albo konwersja religijna, albo śmierć. Dlatego dżihadyzm postuluje jak najdalej idący wysiłek zarówno duchowy, jak i zbrojny. Oczywiście wyróżnić można tzw. cele szczegółowe, obecne w przesłaniu wielu nurtów tego typu. Zaliczyć do nich można przede wszystkim takie postulaty:

- wyzwolenie świętych miejsc należących do islamu (Mekka, Medyna – a więc Arabii Saudyjskiej) z wszelkich form obecności USA;
- wyzwolenie Jerozolimy spod okupacji Izraela;
- odzyskanie obszarów, zamieszkanych przez muzułmanów, które należą do państw nieislamskich (np. Czeczenia, Kaszmir, Bośnia) lub w przeszłości stanowiły część imperium muzułmańskiego (doktryna odzyskania al-Andalus);
- ustanowienie rządów opartych na szariacie we wszystkich tych krajach muzułmańskich, w których sprawują władzę rządy świeckie lub niedostatecznie prawowierne.
- rozpowszechnienie idei dżihadu wszędzie tam, gdzie wspólnoty muzułmańskie cierpią prześladowania.

Jak niejednokrotnie akcentowano, ideologię dżihadyzmu znamionuje kult martyrologii. Gotowość do poniesienia śmierci za wiarę, analizowana w części rozważań poświęconych istocie terroryzmu religijnego, przejawiająca się tak często pod postacią detonacji „żywych bomb", niszczących cele cywilne i wojskowe, stała się znakiem rozpoznawczym terrorystów wielu islamistycznych organizacji. Skala i rozmach tego zjawiska czynią go fenomenem mocno osadzonym w doktrynie dżihadyzmu. Jest ono tym bardziej kontrowersyjne, jeśli uwzględni się koraniczne nakazy ochrony życia jako wartości, kategorycznie potępiające samobójstwo (*intihar*).

[125] Ibidem.

Doktryna islamizmu znajduje sposób, by nie stać w opozycji do prawd wiary i czynić z takich przedsięwzięć najszlachetniejszy wyraz żarliwej religijności. Gotowość poniesienia śmierci na ołtarzu jej prawd manifestuje się w formie rozwiniętego kultu męczeństwa (*istishhad*), traktowanego w kategoriach uświęconej samoofiary, nie zaś postaw samobójczych. Postawę taką doskonale reprezentują słowa jednego z przedstawicieli Hamasu: „Nazywanie takich misji samobójczymi jest bardzo mylące i niewłaściwe. Ich podstawą jest heroizm i gotowość samopoświęcenia, dlatego operacje męczeństwa są całkowicie różne od istoty samobójstwa. Samobójca zwyczajnie odbiera sobie życie, ideą omawianych działań zaś jest oddanie życia dla religii i narodu. Samobójcą jest osobą, która straciła wiarę w siebie i w Boga, mudżahid zaś jest przepełniony wiarą w Bożą łaskę i opiekę."[126]

Dlatego czyn taki jest czymś więcej niż tylko aktem rezygnacji z własnego życia. Toteż jego orędownicy tak stanowczo oponują przeciwko określaniu go samobójstwem. Okazuje się uwarunkowanym kulturowo aktem nobilitacji „godnego" wyznawcy islamu, który podejmuje się tego przedsięwzięcia, determinowany przez tak rozumiane nakazy religii. Jest to coś znacznie silniejszego aniżeli tylko poczucie wyobcowania społecznego, choć niewątpliwie czynnik alienacji odgrywa również istotną rolę. Co więcej, jest to alienacja wciąż pogłębiana, w świadomości zamachowców stanowi ona bowiem dowód niezgody na przyswajanie obcych wzorców, erozję oddziaływania imperatywu *sacrum* i niezgodne z wiarą normy społeczne. Afirmacja potrzeby walki na „ścieżce Boga" z przeklętym przez Stwórcę wrogiem, który godzi we wspólnotę wiernych i profanuje jej święte miejsca, oraz gotowość przyjęcia bez lęku, wręcz radośnie, śmierci w tej świętej bitwie ma, wedle islamistów, swoje uzasadnienie na przykład w surze IX, w. 38: „O wy, którzy wierzycie! Dlaczegoż, kiedy wam mówią: «Ruszajcie na drogę Boga!» – tak ciążycie ku ziemi? Czy podoba wam się bardziej życie tego świata, czy życie ostateczne? Przecież używanie życia tego świata w porównaniu z życiem ostatecznym – jest mizerne!"[127] Werset ten, związany z wyprawą na Tabuk[128], jest bardzo chętnie cytowany jako legitymizacja męczeństwa za wiarę. Tymczasem pomijany jest fakt bezpośredniego związku wersetów koranicznych ze stanem wojny, w któ-

[126] Wypowiedź tę przytacza Gilbert, poświęcając wiele uwagi omówieniu społeczno-psychologicznych uwarunkowań kształtujących osobowość zamachowców-samobójców. Charakteryzuje system przekonań, właściwych dla osób przeprowadzających akcje terrorystyczne, przez pryzmat pojęć „duma", „nienawiść", „odwet". W jego ujęciu odniesienie tutaj znajduje również Freudowska teoria narcyzmu, ze wzmocnionym naciskiem na aspekt obniżonego samokrytycyzmu i skłonności do agresji. Zob. P. Gilbert, op. cit., s. 50–72.

[127] *Koran*, op. cit., s. 227.

[128] Ibidem, s. 877.

rą wpisany został islam wkrótce po swym narodzeniu. Dlatego nie można nie uwzględnić sposobu, w jaki oddziaływało to na szereg sformułowań zawartych w muzułmańskiej świętej księdze. Jak wielokrotnie podkreślano w dotychczasowych rozważaniach, dżihadyzm dokonuje dość swobodnej selekcji prawd wiary zawartych w *Koranie* i raz po raz reinterpretuje je na użytek potrzeb ideologicznych. W ten sposób kreuje fundamentalistyczny, ortodoksyjny wizerunek religii, której istotą ma być konfrontacja i wezwanie do „świętej wojny" z niewiernymi, heretykami i bluźniercami. W tym konflikcie oś antagonizmu biegnie wzdłuż jasno zdefiniowanych kryteriów; w jego konsekwencji „prawowiernych" obrońców *ummy* spotka nagroda w niebie, a wysyłanych przez szatana nieprzyjaciół – unicestwienie.

Taki wizerunek islamu jest nieprawdziwy. Tak na przykład w doktrynie terrorystycznej nie znajdują odzwierciedlenia koraniczne wezwania do miłosierdzia, powstrzymania się od agresji i zadawania cierpień. Wielokrotnie podkreślana jest świętość życia ludzkiego (np. sura II), lecz islamiści znacznie chętniej odwołują się do wyrwanych z kontekstu i zaadaptowanych do konkretnych sytuacji fragmentów, w których mowa jest o karaniu tych, którzy grzeszą apostazją i cudzołóstwem. Odrzucają zatem ideę w zachodni sposób rozumianej supremacji wartości życia ludzkiego; w jej miejscu sytuują wartość walki za wiarę. Ten rodzaj bellicyzmu ma wymiar absolutu. Jest to „metawojna", o której wspominałem w poprzednim rozdziale. Można mówić zatem nie o uświęceniu życia, ale o uświęconej śmierci męczeńskiej, stanowiącej najważniejszy element i najdonioślejszy wyraz dżihadu – tak jak dżihad pozostaje najszlachetniejszą formą zmagań wojennych.

Wielu fundamentalistów (np. al-Banna) pomniejsza albo nie akceptuje znaczenia wielowarstwowej interpretacji dżihadu, zwłaszcza tak istotnej roli „większego dżihadu", rozumianego jako walka z wewnętrznym złem, drzemiącym w człowieku i oddalającym go od Boga.[129] Dylematy te związane są z pytaniem, jakie aspekty wiary są absolutyzowane i jakie wartości czy nakazy, wynoszone na piedestał i interpretowane w duchu upolitycznionego światopoglądu religijnego. Zagłębiając się w prawdy wiary, które niesie islam, można więc w nich wprzódy odczytać albo wezwanie do ochrony i poszanowania życia ludzkiego, albo do męczeństwa za wiarę; albo nakaz pokojowego współistnienia z bliźnimi, albo prowadzenia przeciwko nim świętej wojny. Pozostaje otwarte pytanie, czy wysadzenie się w zamachu bombowym, świadczące, jak chcą islamiści, o męczeństwie, jest wyłącznie wyrazem martyrologii, przestaje zaś być czynem samobójczym, który, jak wiadomo, jest tak surowo potępio-

[129] D. Zeidan, op. cit., s. 16.

ny przez islam. Czy akcje, w których terroryści dobrowolnie rezygnują z życia – pomińmy już aspekt zadawania śmierci innym – nawet uwzględniając odmienność światopoglądu, zbudowanego na fundamencie tradycji, inności kulturowej i ortodoksyjnej doktryny – nie mogą być określone zatem, mimo wszystko, samobójczymi? Jeśli tak, to tym bardziej obnaża to, właściwy dżihadyzmowi, relatywizm interpretacyjny nakazów *sacrum*. Większość prawd wiary można wykrzywić rozmaitym ich rozumieniem i odnieść do pojmowanej w określony sposób sytuacji społecznej czy politycznej, a w konsekwencji legitymizować nimi najrozmaitsze działania, tak naprawdę dalekie od rzeczywistego przesłania religii. Przykład średniowiecznego chrześcijaństwa jest tu bardzo wymowny. W taki też sposób manifestuje się upolitycznienie nakazów wiary w duchu ortodoksji, która usprawiedliwić ma terror dżihadyzmu i kreować określony pakiet obowiązków dla wiernych; czyni z imperatywu *sacrum* środek egzekwowania oczekiwanych postaw, kreśląc bezdyskusyjny obraz konfliktu i błogosławiąc rozlew krwi.

Nie bez znaczenia pozostaje również uwzględnienie stosowanej czasem praktyki używania tych samych słów czy zwrotów, właściwym danym środowiskom społeczno-kulturowym, w celu oddania różnych znaczeń, tzn. by wyrazić sens określonego pojęcia czy procesu. Zapożyczanie terminów właściwych kręgom kulturowym związane jest częstokroć z brakiem lub ułomnością terminów istniejących w drugim języku. Adaptowanie tych pojęć jest obarczone nieuchronnym procesem skojarzeń semantycznych i znaczeń właściwych kulturze zapożyczającej, niekoniecznie spójnych z rzeczywistymi, wywodzącymi się z kręgu cywilizacyjnego, z którego pochodzi dane pojęcie. Efektem mogą być nieporozumienia znaczeniowe, zakłócające płaszczyznę analizy, a ponadto mogące doprowadzić do pogłębienia stereotypów. Taka sytuacja dotyczy na przykład powszechnego, powierzchownego rozumienia słowa „dżihad".

Zamachy samobójcze jako metoda walki i afirmacja męczeństwa sprawiają, że można pokusić się o stwierdzenie, iż terroryzm odwołujący się do przesłanek religijnych cechuje pewien rodzaj fascynacji śmiercią, która nabiera cech oczyszczenia. Na przestrzeni ostatnich dekad można zaobserwować duży wzrost zamachów samobójczych: w czasie dwudziestu lat (1981–2000) przeprowadzono ich mniej więcej tyle samo, ile w ciągu zaledwie kilku kolejnych lat (2001–2003).[130] W odróżnieniu od „zwykłych" osób odbierających

[130] W tym też czasie w rezultacie tych aktów terroryzmu śmierć poniosło ponad 5300 osób, a rannych zostało ponad 20 tys. Odpowiedzialność w 70 proc. spada na organizacje odwołujące się do religii, w tym ok. 30 proc. na Al-Kaidę i jej „filie". Podobnie dynamiczny wzrost zamachów samobójczych dał się zaobserwować w Palestynie. W latach 1993–2000 odnotowano 42 ataki tego rodzaju, z kolei w samym 2001 r. Hamas, Islamski Dżihad i Brygady Męczenników Al-Aksa przeprowadziły aż 36

sobie życie, zamachowcy uczestniczący w misjach śmierci zmierzają do zadania ciosu potężnym wrogom. Są starannie przygotowani, szkoleni i kierowani przez przywódców i ideologów. Są to też często osoby nie przechodzące długiego szkolenia, dokonujące autorekrutacji do dżihadyzmu, m.in. pod wpływem internetu. Przede wszystkim jednak wierzą, że swoimi działaniami przyczyniają się do obrony wiary i zagwarantują sobie miejsce w raju.

Wpojony schemat myślowy nie tylko neutralizuje naturalny instynkt samozachowawczy, ale również czyni ze śmierci pożądany sposób zasłużenia się w niebie, rozsławienia swego imienia na Ziemi i osiągnięcia zbawienia. Doskonałym tego świadectwem są oświadczenia składane przed śmiercią przez terrorystów – np. list zamachowców pozostawiony przed uprowadzeniem samolotów 11 września, w którym wyrażają radość z zaszczytu udziału w tej akcji; jest ona „podróżą do Boga", aktem zgodnym z jego wolą i poczuciem sprawiedliwości. Na plan pierwszy wysuwa się zatem kwestia motywacji: jest nią w określony sposób interpretowane posłannictwo religijne, nie zaś stany depresyjne. Stąd określenie „zamachy samobójcze" nie dookreśla wyjątkowości tych aktów terroru i może być w takim ujęciu stosowane jedynie umownie. Christoph Reuter zauważa, że

> (...) największą przeszkodę, jaką każda monoteistyczna religia stawia na drodze zamachowca-samobójcy, stanowi zakaz samodzielnego decydowania o swojej śmierci. O tym bowiem ma prawo decydować jedynie Bóg. (...) Religia zarazem ułatwia i utrudnia usprawiedliwienie zamachu: trzeba wyłączyć tabu samobójcze, ważny jest natomiast raj. (...) Śmierć jest instrumentem, dodatkowym usprawiedliwieniem i pociechą, że czyn ma uzasadnienie moralne, a przede wszystkim że ta śmierć nie stanowi kresu życia, lecz jego punkt kulminacyjny.[131]

Sformułowanie to należy zmodyfikować w kierunku stwierdzenia, że wiara stanowi nie dodatkowe, lecz pierwszoplanowe i najważniejsze usprawiedliwienie czynu, jakim jest zamach. W rozumieniu islamistów zakaz decydowania o życiu i śmierci nie stanowi przeszkody, ponieważ zostaje wytłumaczony dogmatyzmem interpretacji nakazów koranicznych. W takim więc rozumieniu po prostu nie istnieje. Stąd nie można mówić nie tylko o zakazie dobrowolnej rezygnacji z życia, ale o afirmacji takiego rozwiązania, która w bada-

zamachów o tym charakterze. Za: A. Merlos, op. cit., s. 46.

[131] Ch. Reuter, *Zamachowcy-samobójcy. Współczesność i historia*, tłum. R. Wojnakowski, Warszawa 2003, s. 21.

nej ideologii zajmuje kluczowe miejsce nie tylko jako metoda, ale także jako upragniony cel. Ważną rolę odgrywa także proces powolnej socjalizacji do dżihadyzmu. Jest to droga, w efekcie której samopoświęcenie staje się logiczną konsekwencją walki, co należy zaakceptować. Należy dodać, że profilu społecznego zamachowcy-samobójcy nie da się określić tylko w kategoriach osób bez wykształcenia, przynależnych do niższych warstw społecznych, ponieważ często są to mężczyźni z klasy średniej, kształcący się lub posiadający ukończone studia, o czym piszę dalej.

Na specyfikę idei męczeństwa za wiarę w islamie oddziaływały czynniki historyczne i kulturowe. Wkrótce po swym wykrystalizowaniu się religia musiała walczyć o przetrwanie i rozszerzała swój „stan posiadania" głównie dzięki zaangażowaniu militarnemu. Jest to niezmiernie ważne, gdyż wpłynęło w istotny sposób na wiele sformułowań zawartych w *Koranie*, które należy interpretować, uwzględniając te konteksty. Fundamentaliści z kolei częstokroć traktują te wersety jako bezpośrednie, dosłowne wezwanie do stosowania przemocy i nimi legitymizują terror. Wczesnoislamscy wojownicy cieszyli się wielką sławą i szacunkiem społecznym, gloryfikowani byli zwłaszcza ci, którzy oddali życie za wiarę oraz Proroka i przyczynili się do rozprzestrzeniania terytorium *dar-al-islam*.

Niektórzy badacze zwracają uwagę na podobieństwa łączące wczesnochrześcijańską i muzułmańską doktrynę męczeństwa, dla których archetypicznymi wzorcami są judaistyczna koncepcja śmierci poniesionej dla Boga, a także ascetyczne elementy tradycji hellenistycznej, obecne w politeistycznych kultach.[132] Analogiczna do tych wierzeń jest idea męczennika, który z racji swej bohaterskiej śmierci zostaje obmyty z grzechów, zyskuje nagrodę w życiu wiecznym i w dniu Sądu Ostatecznego wstawia się przed Bogiem za niedoskonałą i odstępczą wspólnotę wiernych. Funkcja idei męczeństwa w islamie odgrywa jednakże rolę szczególną, zwłaszcza jeśli weźmie się pod uwagę jej miejsce w doktrynie terroryzmu. Zasady religijne pełnią znaczenie jednoznacznie legitymizujące podejmowanie współczesnych aktów męczeńskiej śmierci, której towarzyszą cierpienia ofiar takich zamachów.

Jak wspomniano, kult męczeństwa właściwy jest szczególnie szyizmowi. W pamięci zbiorowej jego wyznawców wciąż żywe są wspomnienia śmierci imamów, śmierć zaś trzeciego imama, Husajna, w Karbali w 680 r. jest upamiętniana corocznie w tłumnych procesjach, których członkowie zadają sobie krwawe rany, identyfikując się z jego cierpieniem (święto Aszura). Tę masową ekspiację i umartwianie się Rafael Israeli nazywa „orgią zbiorowego masochizmu", przypominając, że szyicka adoracja męczeństwa niejednokrotnie znajdo-

[132] Zob. S. Sim, *Fundamentalist World. The New Dark Age of Dogma*, Cambridge 2004, s. 86.

wała ujście nie tylko w formie obrzędów religijnych czy celebrowania pamięci dawnych prześladowań, ale również oddziaływała na współczesne postawy.[133] Tak np. podczas wojny iracko-irańskiej (1980–88) irańskich nastolatków zachęcano, by własnymi ciałami rozbrajali pola minowe, rodzicom zaś gratulowano, że ich dzieci poniosły śmierć w świętej wojnie i swoim męczeństwem i niewinnością zaskarbiły sobie przychylność Boga.[134] Indoktrynacja ideologiczna, przebiegająca w środowiskach islamistycznych już od najmłodszych lat, odbywa się stopniowo i wpaja określony wizerunek *szahady* (męczeństwa), w którym „dzisiejsze dzieci są świętymi męczennikami jutra".[135] Śmierć Husajna urasta w szyizmie do rangi legendarnego mitu – paradygmatu męczeństwa dla wiernych, którzy nie powinni wahać się pójść tą drogą na spotkanie z Bogiem. Warto zauważyć, że libański Hezbollah, który jest organizacją szyicką, jako pierwszy w drugiej połowie XX w. rozpoczął przeprowadzanie częstych zamachów samobójczych przeciw celom izraelskim i amerykańskim.

Jest bardzo wymowne, że sunnicki odłam islamizmu zaadaptował szyicką doktrynę męczeństwa zarówno w doktrynie, jak i w praktyce, co manifestuje się licznymi przedsięwzięciami terrorystycznymi, z których najbardziej spektakularny był zamach dokonany przez Al-Kaidę 11 września 2001 r. Skala ich przeprowadzania w okupowanym Iraku czy Afganistanie uczyniła z tych akcji jedno z głównych narzędzi walki przeciwko wojskom koalicji antyterrorystycznej, a także wymierzonym we współwyznawców, oskarżanych o kolaborację z wrogiem. Dlatego można mówić m.in. o uniwersalizmie podstawowych aspektów doktryny islamistycznej w kwestii postrzegania nieprzyjaciół, wykorzystywania symboliki religijnej i metod walki. Zarówno dżihadyzm szyizmu, jak i sunnizmu we wspomnianych powyżej aspektach charakteryzują podobne wyznaczniki.

Mówiąc o funkcji męczeństwa w badanej ideologii, warto zatrzymać się przy dwóch określeniach istotnych dla zrozumienia współczesnej strategii walki: *szahid* i *fedain*. Obydwa te pojęcia, historycznie związane ze zmaganiami militarnymi toczonymi przez wyznawców islamu, określają wojowników motywowanych głęboką religijną ortodoksją, skłaniającą ich do czynów wymagających złożenia w ofierze własnego życia. *Szahid* i *fedain* to miana określające wyznawcę-rycerza, który poniósł śmierć dla Boga, tocząc świętą

[133] R. Israeli, *Islamikaze. Manifestations of Islamic…*, op. cit., s. 100–101.

[134] Nasuwa to skojarzenia z postawami właściwymi średniowiecznemu chrześcijaństwu: np. w 1204 r. miała miejsce tzw. „wyprawa dziecięca" do Ziemi Świętej. Wierzono, że w sytuacji niepowodzeń krucjat rycerstwa grób Chrystusa może być wyzwolony rękami niewinnych dzieci, te zaś, które stracą życie, zaskarbią sobie bytowanie wieczne w niebie.

[135] W. Laqueur, *No End to War: Terrorism in the Twenty-First Century*, New York 2004., s. 87.

wojnę, poświęcił się dla *sacrum*[136], oraz bojownika bezgranicznie podporządkowanego swemu przywódcy religijno-politycznemu, będącego w istocie jego przewodnikiem duchowym. Ideologami takimi, kształtującymi postawy *fedainów* czy *szahidów* naszych czasów, częstokroć zdają się kreować liderzy organizacji terrorystycznych: nie żyjący już Osama bin Laden, szejk Ahmed Jassin z Hamasu czy Hassan Nasrallah z Hezbollahu.

Obydwa terminy zostały zaadaptowane przez współczesne ruchy islamistyczne, pragnące w ten sposób odwołać się do tradycji i przez analogię do dawnych czynów wpłynąć na zaangażowanie obecnych bojowników, pielęgnując w pamięci zbiorowej etos męczennika. O ile jednak klasyczni *szahidzi* i *fedaini* z reguły dokonywali ataków na konkretne osoby, uznane za wrogów i uzurpatorów, o tyle współcześni ich naśladowcy stosują masową kampanię terroru, wymierzoną przede wszystkim w niewinne cywilne ofiary, które unicestwiają w imię religii, choć nie ulega wątpliwości, że w ich pojęciu i one są winne – należą do wrogiego systemu lub w taki bądź inny sposób zdradziły „prawdziwy" islam. Atak na określoną osobę lub grupę osób nie jest tak ważny jak zamysł siania powszechnego zastraszenia, zadawania masowej śmierci i zniszczenia. Czyny takie u większości osób spotykają się z moralnie jednoznacznym osądem, lecz pamiętać musimy również, że z kolei dla ich orędowników mają one jednoznaczny, choć przeciwny, wydźwięk. Stanowią instrument prowadzenia świętej wojny i wymierzania kary wrogom Boga, bluźniercom i apostatom oraz środek wiodący ku wiecznemu zbawieniu i odkupieniu win.

Analizując idee martyrologii w doktrynie badanego nurtu terroryzmu, warto odwołać się do używanego m.in. przez Israelego pojęcia *islamikaze,* wywodzącego się z porównania postaw islamistycznych zamachowców z kulturą japońskich *kamikadze*, którzy w czasie drugiej wojny dokonywali samobójczych rajdów samolotowych, wymierzonych w okręty amerykańskie.[137] Uczony ten dowodzi, że w nastawieniu nie wahających się zginąć pilotów, a także w klasycznym etosie samurajów oraz w postawach bojowników islamistycznych można odnaleźć paralelne mechanizmy kulturowe. Bezwzględne i całkowite oddanie *fedaina* swemu przywódcy, manifestujące się m.in. w gotowości do popełniania zbrodni z jego namaszczenia, przywodzi na myśl całkowitą – świętą w swej postaci – wierność i lojalność samuraja wobec własnego pana, która implikowała nie tylko służbę za życia, ale i obowiązek towarzyszenia zwierzchnikowi na drodze śmierci. Na uwagę zwraca przede wszystkim kwe-

[136] Bertrand Lewis zauważa, że terminu „*fedaini*" używali asasyni, określając tak samych siebie. Por. B. Lewis, *The Assassins. A Radical Sect in Islam*, Oxford University Press 2001; D. Cook, *Męczeństwo w islamie*, Kraków 2009.

[137] R. Israeli, *Islamikaze. Manifestations of Islamic...*, op. cit., s. 76-78.

stia pewnej analogii postaw i rytuałów. Israeli przyrównuje absolutyzowanie wierności i lojalności, właściwe samurajowi w stosunku do swego suwerena i wyznawanych przez siebie zasad, do islamistycznego bezwzględnego podporządkowania się w określony sposób internalizowanym nakazom wiary. Autor ten przywołuje sposób przygotowania się na śmierć – zwraca uwagę na podobieństwo zabiegów zabezpieczenia odpowiednio uroczystego stroju, starannego obmycia się, namaszczenia wonnościami itp.[138] Nawet słowa terrorysty pozostawione przed śmiercią – wiersz samuraja lub list-modlitwa – wpisują się w płaszczyznę rytów bliskoznacznych. Uderzająca jest doniosłość tych przygotowań w obydwu kulturach. Doniosłość nabierająca cech pragnienia osiągnięcia mistycznej doskonałości ducha, numinotycznej czystości w godzinie śmierci.

W islamizmie zabiegi te charakteryzuje nierozerwalny związek ze sferą *sacrum*, dla której i przez którą się wyrażają, ale i rytuały wojowników japońskich także nabierają rysów namaszczonych świętością. Warto choćby wziąć pod uwagę samą nazwę: *kamikadze*, a więc „boski wiatr", sugerującą, że pilotami, lecącymi na samobójczą misję, kieruje ponadnaturalna siła, moc pochodząca od samego Boga. Pamiętając o tym, że w Japonii oddawano cesarzowi cześć boską, można skonstatować, że pierwiastek *sacrum* oddziaływał i w tym wypadku na postawę walczących.

Analogie budzi również postawa niezgody na sprzeczny z własnymi przekonaniami porządek, przede wszystkim zaś koncepcja hańby i obsesyjnego, w rozumieniu zachodnim, absolutystycznego stosunku do honoru. Hańbę można zmyć albo zemstą dokonaną na wrogu, pokonaniem go i wyrównaniem rachunków za poniesione odeń krzywdy (podeptanie honoru samuraja lub jego pana, obraza godności muzułmańskiej przez bluźnierstwo wobec wiary, upokorzenia, okupację świętych miejsc tej religii, przekonanie o różnych formach nieustannego spisku przeciw jej wspólnocie itp.), albo własną śmiercią. Warto jednakże zwrócić uwagę na istotną różnicę między postawami tych dwu kręgów cywilizacyjnych. Chociaż w obydwu dobrowolne przyjęcie śmierci nie oznacza ocalenia godności i zwycięstwa moralnego, ducho-

[138] Samuraj, pragnąc wyglądać godnie w chwili śmierci, dokonywał starannych zabiegów pielęgnacji ciała, przywdziewał kolorowe szaty i obwiązywał czoło białą opaską. Muzułmańscy zamachowcy-samobójcy, uroczyście ubierając się i rytualnie oczyszczając przed misją, usiłują prezentować się jak najkorzystniej w chwili przekraczania bram raju. Warto zwrócić uwagę na przykład na strój terrorystów z Hezbollahu czy Hamasu, widoczny podczas ich pochodów. Jednoznaczna jest jego symbolika: białe (związane z celebrowaniem chwili śmierci), zielone (ulubiony kolor Mahometa) lub czerwone (barwa krwi) opaski z inskrypcjami zawierającymi muzułmańskie wyznanie wiary: „Bóg jest wielki" lub „Nie ma bóstwa prócz Boga Jedynego, a Mahomet jest jego Prorokiem". Zob. Ibidem, s. 76.

wego, to samobójstwo w kulturze japońskiej stanowi reakcję na porażkę: jeśli nie można wymierzyć sprawiedliwości i wziąć odwetu, należy ponieść godną śmierć. W doktrynie dżihadyzmu z kolei jest ona *stricte* wyrazem męczeństwa za wiarę, nagrodą spotykającą wiernego nakazom religijnym muzułmanina, który swym czynem zadał cios nieprzyjacielowi, a jednocześnie ocalił swoją duszę, zapewniając jej zbawienie.

Złożenie samego siebie w ofierze ma tutaj wymiar transcendentny; ma świadczyć o całkowitym zawierzeniu Bogu, którego wolę realizują zamachowcy i, co szalenie ważne, interpretacja tejże woli ma charakter ultymatywny. Wobec potęgi militarnej i technologicznej wroga akt zamachu bombowego, w którym jego sprawca ginie, wynika z pragnienia zniszczenia nieprzyjaciela, nawet za cenę własnego życia, co staje się dodatkowym powodem do dumy i ma wymiar *sacrum*. To właśnie tak gloryfikowany przez islamizm aspekt świętości, towarzyszący takiemu modelowi śmierci, podnosi ją do rangi największego męczeństwa i poświęcenia, do jakiego zdolny jest wierzący, zaangażowany na rzecz sprawy, za którą stoi sam Bóg.

Być może kluczowa dla zrozumienia asocjacji między tymi dwoma rodzajami wojowników jest konkluzja Israelego, wedle której smopoświęcający się muzułmańscy fundamentaliści są bliscy japońskim *kamikadze* pod względami organizacyjnymi, ideologicznymi, pod kątem sposobu przeprowadzenia misji i krystalizowania się pośmiertnej chwały, historycznej tradycji samounicestwienia, kształtowania się ideologii „śmiercionośnego fanatyzmu", wreszcie oddziaływania imperatywu zmazania hańby i upokorzenia.[139] Konieczne jest jednakże zaakcentowanie, że analogie między etosem samuraja i *fedaina*, pilota *kamikadze* i terrorysty-*szahida* są bardzo wyraźne, jeśli skoncentrujemy się na wyszczególnionych powyżej płaszczyznach tych analogii, nie zaś na samej idei samobójstwa. Ta z kolei, pełniąca ważną rolę w kulturze japońskiej, nie może być w podobny sposób transponowana do kultury islamu. Chociaż analizując istotę samopoświęcenia w obydwu tych cywilizacjach, można dostrzec fascynujące podobieństwa, właściwe wydaje się podkreślenie, że wedle idei dżihadyzmu postawa taka nie jest samobójcza, lecz stanowi akt martyrologii, ponieważ oznacza dobrowolne przyjęcie męczeństwa za wiarę. To środek zadania ciosu wrogowi, umożliwiający zbliżenie się do Transcendencji, posiadający zatem wymiar doczesny i metafizyczny. Dlatego pojęcie *islamikadze* należy rozumieć w kategoriach połączenia pewnych aspektów postaw i rytuałów właściwych zarówno islamistom, jak i pilotom *kamikaze* na tle schematów motywacyjnych i mobilizacyjnych ściśle podporządkowanych

[139] Ibidem, s. 78.

ideologii polityczno-religijnej, kształtującej powołanie wiernych w ramach interpretowanych fundamentalistycznie zasad wiary.

Świadectwem tego rodzaju postawy są badane oświadczenia liderów organizacji terrorystycznych oraz wypowiedzi czy listy osób przeprowadzających zamachy. Z deklaracji ideowych, sporządzanych przez liderów Al-Kaidy, niezbicie wypływa podziw i szacunek, który należny jest, ich zdaniem, bojownikom poległym w czasie misji powodujących śmierć i zniszczenia. Afirmacja ta jest wyrażona *expressis verbis* i nie ma żadnej wątpliwości, że jest to droga zaszczytna i szlachetna, będąca wzorem dla wiernych walczących z „prawdziwymi" terrorystami – Stanami Zjednoczonymi. Uświęcony charakter przedsięwzięcia przemawia z wypowiedzi zamachowców: śmierć jest sposobem dotarcia do raju „na skróty", znalezienia się blisko Boga, który z pewnością zbawi obrońców wiary i strażników godności wspólnoty jej wyznawców.

Charakterystyczne są mechanizmy dżihadystycznej ideologizacji śmierci. Zamach lub walka, w wyniku której giną, oznacza dla terrorystów drogę do nieba, podczas gdy dla innych ofiar otwarcie otchłani piekła. Wyznają oni system przekonań neutralizujący naturalny strach przed utratą życia. Są przeświadczeni, że śmierć stanowi wyzwolenie z pełnej cierpień, niepowodzeń i frustracji ziemskiej egzystencji w świecie, który wyrzeka się Boga i grzeszy bałwochwalstwem i pychą. Akceptacja samopoświęcenia i śmierci jest również konsekwencją dżihadystycznej socjalizacji, której ulegają np. młodzi muzułmanie mieszkający w Europie Zachodniej, zarówno ci borykający się z ekskluzją, mający problemy z prawem, jak też należący do klasy średniej, żyjący w środowiskach, wydawałoby się, zintegrowanych ze społeczeństwami zachodnimi. Śmierć jest barwnie nakreśloną obietnicą nagrody w zaświatach: niekończącego się dostatku, niebiańskiej radości, harmonii i rozkoszy – również tej należącej w doczesnym bytowaniu do sfery tabu, a więc rozwiązłości, zaspokajanych pożądań ciała. W raju dozwolone zatem będzie nieumiarkowane delektowanie się seksem i winem.[140] Świadectwem takich postaw jest wspomniany list porywaczy samolotów 11 września czy na przykład wypowiedź 15-letniego Palestyńczyka, członka Hamasu: „Urodziliśmy się, by umrzeć, nasze życie zaś to jedynie przejście do śmierci i wiecznego życia w raju (...).

[140] Jest to szczególnie interesujące, jeśli weźmie się pod uwagę represjonowanie sfery seksu charakterystyczne dla tradycyjnych społeczności islamu. Tak na przykład głęboko zakorzeniona w świadomości islamistów jest obietnica nieustannego obcowania cielesnego z 72 pannami w raju, z których każda nie tylko będzie dziewicą, ale również odzyska swoje dziewictwo za każdym razem po odbyciu stosunku, by zagwarantować zbawionym zamachowcom maksimum rozkoszy w następnym akcie seksualnym. Rozkosz ta ma być nieustanna: męczennicy cieszyć się bowiem będą mogli nieprzerwaną erekcją, a ich doznania tak głębokie, że nie byliby w stanie znieść ich na ziemi, bo mogłoby to skończyć się ich śmiercią. Zob. W. Laqueur, *No End to War...*, op. cit., s. 86.

Śmierć jest rzeczą dobrą, a nie złą, straszliwą i okropną, co świat usiłuje nam wpoić."[141] Oddanie życia w terrorystycznym zamachu nie jest więc jedynie ucieczką od złego świata, ale dopełnieniem ziemskiej wędrówki; stanowi najwyższy sens ludzkiej egzystencji, jednoczy bowiem doczesność z *sacrum*, zapewnia odkupienie win i jest wysiłkiem, służącym moralnie i religijnie doskonałej misji: uwolnienia wiernych od ciemiężących ich „sług szatana", pragnących zniszczyć ich tożsamość definiowaną przez wiarę.

Ten rodzaj myślenia rodzi przekonanie, że jedynym sposobem ocalenia islamu jest czyn zbrojny, a zwłaszcza akty męczeństwa. Nie zapominając o katastrofalnych konsekwencjach tych przekonań, nasuwa się konkluzja, że jest to zarazem niewątpliwie czyn rozpaczliwy, obrazujący destrukcyjną siłę oddziaływania ideologicznej kompilacji tak ortodoksyjnie rozumianych nakazów religijnych i doktryny politycznej, która uniemożliwia wyrażenie poglądów w inny, nie tak radykalny, sposób. Postulat „demokratyzacji" tego oblicza islamizmu jest jednak mało prawdopodobny do spełnienia z uwagi na samą jego naturę, której żywiołem jest ideologia nienawiści i eskalacji konfliktu, uzasadniana posłannictwem religijnym.

4. Między fundamentalizmem a dżihadyzmem

Hubertus Mynarek stwierdza, że człowiek „pragnie absolutnej prawdy, doskonałego szczęścia. Ale tyleż prawdziwe, co pewne jest, że nie potrafi ich poznać. Tę nieprzezwyciężoną przepaść pomiędzy nieskończonym pragnieniem i chęcią, z jednej strony, a skończonymi możliwościami z drugiej, pomiędzy rajskimi, utopijnym ideałem a jego urzeczywistnieniami, które raz po raz sprowadzają nas na ziemię, ciągle bowiem pozostają za nim daleko w tyle, wykorzystuje każdy fundamentalizm."[142] Wypływa on zatem z tęsknoty za utraconą, archetypiczną harmonią prapoczątku, a także z frustracji i gniewu, wywołanych kierunkiem przemian, którym ulega społeczeństwo. Fundamentalizm religijny jest atrakcyjną ideologią dla tych, którzy w uproszczony sposób, po manichejsku postrzegają rzeczywistość, nie zauważając jej złożoności. Odnosząc powyższe uwagi do kontekstu kulturowego relacji świata islamu z cywilizacją chrześcijańską (Zachodu) można stwierdzić, że fundamenta-

[141] Za: R. Israeli, *Islamikaze. Manifestations of Islamic...*, op. cit., s. 85.
[142] H. Mynarek, op. cit., s. 162.

lizm, czy też islamizm, zawdzięcza swój rozwój korelacji różnorodnych, związanych ze sobą czynników i okoliczności. Jest splotem ideologii politycznej i doktryn religijnych, osadzonym w wybiórczo wyselekcjonowanych i swoiście rozumianych zasadach wiary, wykorzystujących specyfikę prawd religijnych, do których się odwołuje, do własnych ortodoksyjnych przekonań i celów. Niewątpliwie na jego formę oddziałują interakcje ze światem Zachodu, rzeczywiste i wyimaginowane wizerunki kontaktów międzycywilizacyjnych oraz ideologia konfrontacji, przez którą islamizm m.in. definiuje i dookreśla swe istnienie. Na tak wiele przejawów niezrozumienia, które dzielą te dwa światy, nie pozostaje bez związku odmienność tradycji, stylów życia, wartości, światopoglądów i wzorów ustrojowych, reprezentatywnych dla społeczności zachodnich i muzułmańskich, żyjących zresztą coraz częściej obok siebie. Te ostatnie są wspólnotami, których tożsamość jest kształtowana w decydujący sposób przez paradygmat wiary. Nie może być tutaj mowy o zepchnięciu sfery *sacrum* na margines prywatnego, intymnego przeżywania i o stopniowej marginalizacji przeżycia religijnego, czego doświadcza wiele krajów europejskich. Fundamentalizm zakłada, że w państwach muzułmańskich niemożliwy jest rozdział religii od państwa w rozumieniu zachodniego dorobku oświecenia, myśli Hobbesa, Bodina czy Locke'a. W miejsce suwerennej laickiej władzy islamiści postulują przyznanie władzy Bogu, który jest Absolutem i Prawodawcą, władza świecka zaś może najwyżej reprezentować jego rządy na Ziemi. W tym ujęciu na konflikt rzutują różne modele porządku społecznego i ustrojowego, których istotą jest odmienny światopogląd, oparty bądź na filarze laicyzmu, bądź na fundamencie religii.[143] Ta dwoistość kierunków rozwoju państwa i społeczeństwa jest wykorzystywana przez ideologię dżihadyzmu, która zdecydowanie afirmuje jedne wzorce i potępia drugie, gloryfikując walkę zbrojną i męczeństwo w jej trakcie jako wartości wywiedzione z religii.

Na konflikt między światem Zachodu a islamem oddziałuje także uniwersalistyczny charakter obydwu cywilizacji. To między innymi z racji swego uniwersalizmu chrześcijaństwo bywało postrzegane przez wyznawców islamu jako religia zagrażająca.[144] Istotna różnica polega na tym, iż obecnie,

[143] Zwraca na to uwagę m.in. Mark Juergensmeyer, określając współczesny konflikt mianem „nowej zimnej wojny" światopoglądu religijnego i świeckiego. M. Juergensmeyer, *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular Order*, Berkeley 1993.

[144] Pisze o tym m. in. Bertrand Lewis. Podkreśla on, że obydwie religie uważają się za depozytariuszy jedynej objawionej przez Boga Prawdy, stanowiącej klucz do zrozumienia otaczającej rzeczywistości, przez co są predestynowane do obwieszczenia jej całej ludzkości. Konieczność głoszenia słowa Bożego i sposób, w jaki Słowo to jest przekazywane innym, wielokrotnie stanowiły o charakterze konfliktów i często nadal je determinują. Zob. B. Lewis, *How did the Infidels Win?*, „National Post", June 2002, nr 1.

o czym wspomniano, cywilizacja zachodnia nie jest definiowana przez czynnik religii w takim wymiarze, w jakim miało to miejsce dawniej. Dlatego w Europie nie ma przesłanek rozwoju fundamentalistycznych nurtów, mówiących o uniwersalistycznym krzewieniu Chrystusowej „Dobrej Nowiny" przemocą i o sakralizacji wojny, jak miało to miejsce na przykład w epoce średniowiecza. Nieco inaczej rysuje się problem fundamentalizmu w Stanach Zjednoczonych, o czym wzmiankowano wcześniej. Analizując dzieje obydwu religii, nasuwa się skojarzenie dotyczące podobieństwa skrajnie nietolerancyjnych ortodoksji, występujących w różnych momentach w historii obydwu wyznań, wypaczających zarówno przesłanie Chrystusa, jak i prawdy głoszone przez islam. W obydwu tych systemach wiary obserwujemy właściwą różnym epokom łatwość wykorzystania posłannictwa religijnego w służbie legitymizującej przemoc ideologii nienawiści. Warto pamiętać chociażby o tym, że etos męczeńskiej śmierci za wiarę i nagrody w raju za walkę „na drodze Boga" charakteryzował średniowieczne chrześcijaństwo i był afirmowany jako wzór do naśladowania, czego dowód odnaleźć można w takich dziełach literackich jak *Pieśń o Rolandzie* czy *Jerozolima wyzwolona*. Czyżby więc miały upłynąć wieki, nim islam – wzorem chrześcijaństwa – wyewoluuje w kierunku sytuacji, w której dżihadyzm będzie już historią?

Reprezentanci dżihadyzmu odczytują uniwersalizm islamu nie jako potrzebę działań misjonarskich, lecz jako obowiązek świętej walki zbrojnej na rzecz rozprzestrzeniania obszaru panowania tej religii oraz przez pryzmat konieczności jej obrony przed wrogiem wewnętrznym (czyli muzułmanami o odmiennym światopoglądzie) i zewnętrznym (Stanami Zjednoczonymi, Izraelem, Europą), któremu to zadaniu patronuje autorytet Boga i towarzyszy dążenie do krzewienia ładu społecznego i politycznego, zbudowanego na fundamentach religii, choć oznacza to upolitycznienie tej ostatniej. Agresywna polityka Zachodu związana jest z nowymi paradygmatami jego uniwersalizmu: przeszczepianiem sprzecznych z islamem modeli ustrojowych, obyczajowych i społecznych. Mit spisku „obcych" odczytywany jest zarówno w interwencjach zbrojnych, prowadzonych pod hasłami walki z terroryzmem, w rozprzestrzenianiu się przejawów kultury masowej (m.in. filmy, muzyka, styl życia, alkohol, konsumpcja itp.), traktowanych jako inwazja kulturowa, jeszcze groźniejsza od militarnej, gdyż godząca w sferę ducha, jak i wspierająca reżimy, przeciw którym islamiści toczą walkę. Odczytywany też jest w poparciu udzielanemu państwu Izrael, postrzeganemu jako forpoczta Stanów Zjednoczonych.

Określonym rozumieniem zasad wiary pewne nurty islamizmu tłumaczą powszechny obowiązek dżihadu, legitymizujący każdą formę przemocy

w walce z „prawdziwym terroryzmem niewiernych". Ideologia ta wyrasta zatem na gruncie powszechnej w społeczeństwach muzułmańskich kontestacji kierunku rozwoju obranego przez wiele własnych rządów oraz, przede wszystkim, polityki amerykańskiej. Tradycyjna nieufność wobec Zachodu, a szczególnie wrogość do Stanów Zjednoczonych jest czynnikiem sprzyjającym popularności doktryn głoszonych przez dżihadyzm. Jego rozwojowi sprzyja także częstokroć niewłaściwa, konfrontacyjna polityka supermocarstwa i sprzymierzonych z nim państw oraz szereg niewłaściwych posunięć, wśród których wyszczególnić można interwencje militarne, wspieranie skompromitowanych, skorumpowanych rządów, co ułatwić ma realizację interesów politycznych i ekonomicznych.

Walter Laqueur przytacza myśl Bertranda Lewisa, gdy powiada on, że trwające z przerwami niemal czternaście wieków zmagania islamu z chrześcijaństwem, których ton kształtowały rozmaite święte wojny, krucjaty, ataki i rekonkwisty, obecnie znajdują kontynuację w agresywnej polityce Zachodu i narastającego ekstremizmu islamistycznego.[145] Szczególnie w okresie prezydentury George'a Busha można było odnieść wrażenie, że administracji amerykańskiej brakowało kompleksowej wizji ułożenia stosunków ze światem islamu, zbyt mocno zaś dochodziła do głosu arogancka pewność wyższości własnych wartości, kultury oraz rozwiązań ustrojowych i społecznych. Z uwagi na mocno zakorzenione w świadomości społeczne stereotypy strategia ta utrudnia dialog i nie sprzyja przełamywaniu muru nieufności między społecznościami obydwu światów. Toteż nasuwa się konstatacja, że antyterrorystyczna polityka Stanów Zjednoczonych nie zdemontowała podstaw islamizmu: fizyczna eliminacja wielu terrorystów nie zlikwidowała przyczyn tego zjawiska. W tym też kontekście można zakładać, że likwidacja Osamy ibn Ladena, która stanowiła tak spektakularny sukces administracji Baracka Obamy, nie położy kresu ani działalności, ani ideom Al-Kaidy. Nie wydaje się także skuteczną metodą taki sposób prowadzenia polityki i takie metody „demokratyzacji", jakie nastąpiły w Iraku po obaleniu reżimu Saddama Husajna. Strategia taka nie uchroniła przed rozwojem ideologii islamizmu, wykorzystującej czynnik gniewu i sprzeciwu społecznego, umiejętnie szermującej hasłami niezależności od obcego jarzma, obrony wiary i tożsamości oraz odwetu za wieloletnie (wielowiekowe) upokorzenia. Uwzględniając dodatkowo zapał religijny, gorliwość i dosłowność wypełniania nakazów wywiedzionych z wiary (a nie rzeczywistych prawd religijnych), problemy społeczne i ekonomiczne krajów islamu oraz konflikt palestyńsko-izraelski, tak sprzyjający rozwojowi

[145] W. Laqueur, *No End to War...*, op. cit., s. 234.

skrajnych ideologii, uświadomić można sobie cały wachlarz okoliczności wyjaśniających fenomen islamizmu.

Zaliczyć do nich należy również aspekt opiniotwórczych szkół religijnych, wyznających fundamentalistyczną doktrynę, które wywierają wpływ na kształtowanie postaw. Rafael Israeli wielokrotnie cytuje charyzmatycznych teologów i uczonych, nawołujących do walki z „krzyżowcami i Żydami" oraz podkreślających obowiązek zbrojnego dżihadu, uświęcającego czyny terrorystyczne jako nakazy religijne, i określa ich mianem „kaznodziejów nienawiści".[146] Interpretując w określony sposób wydarzenia historyczne i współczesne, podsuwając też fundamentalistyczną wykładnię wiary, niewątpliwie przyczyniają się oni do wzrostu nastrojów antyzachodnich i konfrontacyjnych. Dlatego kręgi te są o wiele bardziej opiniotwórcze – w sensie oddziaływania na społeczności muzułmańskie – od elit intelektualnych, które często niejednoznacznie lub w niewystarczającym stopniu potępiają akty terroru i postrzegają je (na przykład w przypadku Palestyny) przez pryzmat akcji bojowych służących walce o niepodległość, stanowiących wyraz męczeństwa i narodowego heroizmu. Taki punkt widzenia przyczynia się do legitymizacji aktów terroru. Stanowiąca awangardę społeczną w wielu państwach muzułmańskich wykształcona klasa średnia (prawnicy, lekarze, inżynierowie, pracownicy naukowi, handlowcy itp.) zdystansowała się w dużej mierze od zachodniego modelu zsekularyzowanej modernizacji i instytucji ekonomicznych, społecznych i politycznych, których fundamentem miało być państwo narodowe.[147] Dla wielu spośród tych osób odpowiedzią na aspiracje społeczne i ekonomiczne oraz na niezadowolenie płynące z polityki stały się nauki islamu, a także teorie wywodzące się z doktryn islamistycznych. Warto w tym kontekście zastanowić się, czy nie jest bliskie prawdy stwierdzenie, że w krajach tych elity intelektualne nie kształtują opinii społecznej, lecz ulegają powszechnym nastrojom, na przykład w sensie antyzachodniej fobii, i nie odzwierciedlają charakteru wielu mitów i obaw.

Należy zwrócić uwagę na aspekt społeczno-politycznych podstaw sprzyjających popularności badanej ideologii, gdyż „modernizacja gospodarcza, raczej selektywna i wyspowa, doprowadziła do kryzysu tożsamości kulturalnej narodów muzułmańskich, zachwiała ich równowagę psychospołeczną, opartą dotąd na życiu zgodnym z tradycyjnym koranicznym modelem rodziny i obyczajów, zmusiła poddane jej społeczeństwa (...) do życia w podwójnej moral-

[146] R. Israeli, *Islamikaze. Manifestations of Islamic...*, op. cit., s. 138.

[147] R. Paz, *Islamists and Anti-Americanism*, „Meria. Middle East Review of International Affairs", 2003, vol. 7, nr 4.

ności (...), przy czym ów szok modernizacyjny został wzmocniony przekonaniem, że dokonywana jest obraza uczuć religijnych".[148] Ruch islamistyczny usiłuje wykreować się na jedynego prawdziwego „przewodnika duchowego" dla wspólnoty muzułmańskiej, traktowanej, mimo podziałów wewnętrznych, jako utopijna zwarta całość – scalona wiarą *umma*. Przekonując do słuszności swych racji społeczności wiernych, oferuje im jedyną ultymatywną wykładnię islamu, bezdyskusyjną objawioną prawdę, nabierającą przez to cech *sacrum*. Jednocześnie trzeba zaznaczyć, że do popularności tego ruchu przyczynia się również dywersyfikacja islamu, brak religijnego „centrum" kontrolującego głoszone nauki czy interpretacje zasad religijnych. Ułatwia to jego funkcjonowanie i oddziaływanie na wiernych, uwzględniające specyfikę warunków regionów, w jakich działają poszczególne nurty i organizacje, choć ich konstrukt ideologiczny, nakreślony powyżej, pozostaje niezmienny. Wypada podkreślić, że chociaż nieprawdziwe byłoby twierdzenie o szerokim poparciu społecznym, płynącym ze strony wspólnot muzułmańskich dla islamizmu, to znamienny jest proces społecznego oddziaływania pewnych idei tego nurtu, zwłaszcza w kontekście powszechnej krytyki polityki Izraela oraz antyterrorystycznej krucjaty Stanów Zjednoczonych. Tak na przykład według danych przytoczonych w 2003 r. przez katarską telewizję al-Dżazira ok. 69 proc. ankietowanych mieszkańców Egiptu, Syrii, Libanu i Palestyny postrzegało Osamę ibn Ladena jako bohatera arabskiego i wojownika dżihadu, 76 proc. wyraziło żal w przypadku ewentualnego jego pojmania, 65 proc. zaś uważało, że zamachy na amerykańskie obiekty są usprawiedliwione jako forma walki z wrogiem w ramach zasady „oko za oko".[149]

Warto podkreślić, że

> Fundamentalizm islamski przybiera najróżniejsze postacie – od łagodnego kwietyzmu, który koncentruje się na skrupulatnym wypełnianiu obowiązków religijnych i pogrąża w religijnej kontemplacji w oczekiwaniu na przebudzenie społeczeństwa i powrót na właściwą drogę – po uciekających się do przemocy «takfirystów» i «dżihadystów». Pierwszy z radykalnych odłamów potępia wszystkich, którzy zbłądzili i zeszli ze ścieżki Boga. Dopuszcza stosowanie przemocy wobec polityków czy intelektualistów, którzy ponoszą winę za owo zbłądzenie społeczeństwa. Drugi natomiast, w przekonaniu, że jako jedyny poznał wolę boską, prowadzi świętą wojnę przeciwko innowiercom oraz muzułmanom, którzy odeszli od wiary.[150]

[148] T. Kisielewski, *Nowy konflikt globalny*, Warszawa 1993, s. 34.
[149] Dane za: R. Paz, op. cit.
[150] G. Corm, op. cit., s. 155.

Ruchy fundamentalistyczne w świecie islamu są więc rozwarstwione i złożone, w zależności od szkół religijnych i myślicieli-teologów reprezentujących właściwe im idee. W żaden sposób nie można utożsamiać ich automatycznie z doktrynami stosującego terror dżihadyzmu. Chociaż reprezentatywna dla tych nurtów jest wrogość wobec Zachodu i Izraela, krytyka sekularyzmu, relatywizmu moralnego i permisywizmu obyczajowego oraz odrzucenie światopoglądu ateistycznego, to jednak duża część ruchów fundamentalistycznych ogranicza się jedynie do walki ideologicznej (której często towarzyszy, jak np. w przypadku Hezbollahu, praca prospołeczna, charytatywna) na rzecz zmiany złych systemów lub powstrzymania zgubnych, w ich przekonaniu, dla islamu procesów. Większość ruchów fundamentalistycznych kierowanych przez wykształconych przywódców, mimo że poddaje Zachód bardzo surowej krytyce, jednak nie posuwa się do gloryfikacji stosowania przemocy w walce.[151] Dżihadyzm idzie o wiele dalej – głosi konieczność dosłownego, zbrojnego zaangażowania na rzecz pokonania infernalnego wroga. Odwołując się do takich koncepcji jak *dżahilijja, hakimijja, takfir* czy dżihad, prowadzi on kampanię terroru wobec tych wszystkich uznanych za heretyków i apostatów, w której przemoc jest legitymizowanym narzędziem walki, zamachy samobójcze zaś nabierają rangi najszlachetniejszego wyrazu świętej wojny – męczeństwa za wiarę.

Karen Armstrong z przenikliwością zauważa, że „fundamentalizm ponownie wprowadził religię do centrum zainteresowania współczesnego świata, jednak często traci z oczu najświętsze wartości wielkich tradycyjnych religii. Fundamentaliści przekształcili *mythos* swojej religii w *logos* – utrzymują, że ich dogmaty są prawdziwe z punktu widzenia naukowego, bądź przetwarzają swą złożoną mitologię w nieskomplikowaną ideologię. W ten sposób postawili na jednej płaszczyźnie dwa dopełniające się źródła poznania i dwie formy wiedzy, których ludzie w czasach przednowoczesnych – kierując się rozsądkiem – nie mieszali ze sobą."[152] Dla fundamentalistów zaś istnieje pomiędzy nimi znak równości.

Problemów fundamentalizmu i dżihadyzmu nie można rozpatrywać z osobna; obydwa te zjawiska są ze sobą związane w sensie kształtowania podstaw ideologicznych, uzasadniających dalszą radykalizację doktryn, co owocuje dokonywaniem aktów terrorystycznych. Innymi słowy, klamrą łączącą

[151] Esposito ten podkreśla, jak często islam jest demonizowany przez Zachód i traktowany jako zagrożenie. Zauważa jednocześnie, że ruchy fundamentalistyczne okazywały się niekiedy ważną siłą polityczną, wyzwalającą wspólnoty islamu spod obcej zależności. J. L. Esposito, op. cit.

[152] K. Armstrong, op. cit., s. 516.

fundamentalistyczny absolutyzm ideologiczny z dżihadystyczną „kulturą terroru" jest paradygmat określonej interpretacji nakazów religii, wybiórczy i wykrzywiony. Strukturę tego zjawiska doskonale obrazuje metafora piramidy.[153] U jej podstaw znajdują się rozmaite prądy teologiczne, ruchy „odnowy islamu" oraz nurty kontestujące sekularyzm i neoliberalny porządek, domagające się budowy ładu społeczno-politycznego na fundamencie wiary, ale nie posuwające się do legitymizacji przemocy jako sposobu realizacji tychże zamierzeń. Środkową część tego schematu zajmowałyby uwarunkowane złożonymi procesami społeczno-politycznymi i historycznymi prądy i nastroje bardziej radykalne, kształtowane na przykład przez pewne szkoły religijne i kaznodziejów religijno-politycznych, głoszące nienawiść, pragnienie odwetu, wyrażające postawy konfrontacyjne i oscylujące nieuchronnie w kierunku usprawiedliwienia użycia siły i przemocy. Wierzchołek tejże piramidy stanowiłaby doktryna dżihadyzmu „w czystej postaci", reprezentująca określoną wizję wiary oraz stosunków społecznych i politycznych, gloryfikująca stosowanie aktów terroru.

Należy też zauważyć, że w obrębie ideologii islamizmu istnieją także podziały, które jednak nie zmieniają najważniejszych aspektów jego doktryny, szczególnie tych dotyczących badanych zjawisk. Tak na przykład ważnym rozróżnieniem jest kryterium orientacji działań tego nurtu, strategii, jaką przyjmuje, w dążeniu do realizacji zamierzeń. Są to więc albo wysiłki przede wszystkim w kierunku islamizacji własnych społeczeństw i systemów (wymiar krajowy), albo przedsięwzięcia globalne, nastawione na prowadzenie świętej wojny niezależnie od granic terytorialnych oraz podziałów narodowych i państwowych (wymiar międzynarodowy). Pierwszy typ strategii działań jest związany z terroryzmem państwowym i stał się znamienny dla takich krajów, jak Iran, Sudan czy Afganistan talibów. Drugi z kolei reprezentują organizacje terrorystyczne, spośród których pierwsze miejsce zajmuje Al-Kaida – słabsze, bo nie są w stanie przejąć władzy we własnych państwach, a jednocześnie, paradoksalnie, silniejsze od islamistycznych reżimów pod względem metod walki. O wiele łatwiej jest bowiem walczyć z terroryzmem państwowym aniżeli z nieuchwytnym, niewidzialnym wrogiem, który nie jest jasno umiejscowiony w określonym geograficznie miejscu, atakuje z zaskoczenia również na terytorium wroga, nie wahając się przy tym przed żadną z metod

[153] Paz mówi o społecznych i psychologicznych czynnikach ułatwiających rozprzestrzenianie się idei legitymizujących stosowanie terroru, określając je mianem „atmosfery islamistycznej", kreowanej nawet przez te ugrupowania i prądy myślowe, które nie nawołują wprost do świętej wojny, a jednak w rezultacie przyczyniają się do rozwoju swego rodzaju „kultury przemocy", właściwej oczywiście nurtom wyznającym badaną doktrynę. Zob. R. Paz, op. cit., s. 5–6.

zastraszenia, destrukcji i siania chaosu, a także przejawia zdolność regeneracji sił. Dlatego wojna z tym wydaniem terroryzmu może być określana mianem „wojny z duchami", co jest nawiązaniem do terminu stosowanego przez żołnierzy ZSRR wobec mudżahedinów w Afganistanie.[154]

Warto przywołać ważną myśl Johna L. Esposito, który twierdzi, że łączenie religii z polityką nie zawsze prowadzić musi do fanatyzmu, przemocy i terroru,[155] chociaż połączenie takie stwarza bardzo niebezpieczne przesłanki ku temu. Terroryzm religijny, który jest najbardziej skrajnym wyrazem tej tendencji, stanowi nie tylko zagrożenie, ale i wyzwanie zarówno dla państw Zachodu, jak i społeczeństw islamu. Przezwyciężanie niebezpieczeństw, jakie niesie islamizm, wymaga przemyślanych kompleksowych działań każdej ze stron. W procesie tym nieodzowne są m.in. rozważna strategia państw Zachodu wobec krajów islamu, uważnie śledząca przemiany społeczno-polityczne mające w nich miejsce, takie jak np. „arabska wiosna ludów" 2011 r., a także wypracowanie formuły harmonijnej koegzystencji społeczności zachodnich i muzułmańskich w Europie.

Na neutralizację terroryzmu religijnego nie pozostaje również bez wpływu kontekst konfliktu palestyńsko-izraelskiego, stanowiący istotny czynnik, sprzyjający rozwojowi nurtów radykalnych. Niezbędne są także przemiany kulturowe i społeczne w świecie islamu, ewolucja sposobu myślenia społeczeństw muzułmańskich, umacnianie gotowości podjęcia dialogu, przełamywanie konfliktogennych stereotypów i obnażanie destrukcyjnych założeń i skutków islamistycznej ideologii sprzeciwu. Proces ten jest niezbędny do zahamowania przesłanek popularności nurtu dżihadyzmu i stworzenia nadziei na długotrwałą stabilizację w regionie. Jest to jednak zadanie niełatwe i długotrwałe. Idee fundamentalizmu, jakkolwiek obce bardzo wielu muzułmanom, dla pewnych grup stanowią jedyne prawdziwe wyjaśnienie sensu egzystencji i rzeczywistości, w jakiej żyje człowiek, oraz, w pewnych przypadkach, owocują hasłami uzasadniającymi stosowanie terrorystycznej przemocy. Co więcej, nurt ten wcale nie przeżywa kryzysu, jak twierdzą nie-

[154] Reakcją na to są głosy kwestionujące nawet realność istnienia Al-Kaidy w ramach strukturalnych i organizacyjnych, jakim przyjęto definiować ugrupowanie tego typu. Spekulacje te są pokłosiem rzeczywistego braku jasnego dookreślenia struktur operacyjnych tej organizacji oraz obecnej fragmentacji i decentralizacji dżihadyzmu. Dlatego słuszne jest traktowanie jej jako tworu próbującego koordynować działania rozmaitych ugrupowań i frakcji zbrojnych islamizmu. Czytelny ogląd sytuacji uniemożliwia także fakt, że niektóre organizacje terrorystyczne powoływane są *ad hoc*, celem realizacji konkretnych działań i są bardzo luźno albo wcale nie powiązane z Al-Kaidą. Bywa też, że przyznają się do powiązań z nią ugrupowania odpowiedzialne za dane zamachy, choć w rzeczywistości nie mają z tą organizacją nic wspólnego.

[155] J. Esposito, op. cit., s. 72.

którzy badacze[156], nie „przezwycięża sam siebie" i nie charakteryzuje się coraz większą słabością. W aspekcie interesujących nas dociekań teza taka wydaje się być nieuzasadniona. Problem terroryzmu i zagrożeń z niego wynikających nie świadczy wcale o schyłkowym charakterze doktryn islamizmu. Nie zmierzają one w kierunku demokratyzacji, nie zanikają także wyszczególnione wcześniej przesłanki, decydujące o podstawach ideologicznych tych nurtów. Jakkolwiek osoby internalizujące islamistyczny wizerunek religii, legitymizujące przemoc i akceptujące drogę zbrojnego dżihadu znajdują się w oczywiście w mniejszości, nie znaczy to bynajmniej, że maleją zagrożenia związane z oddziaływaniem tej doktryny i realne niebezpieczeństwa skutków, jakie powoduje. Jak długo interpretowane będą zasady islamu w duchu konfrontacji, wezwania do świętej wojny i unicestwienia „niewiernych", jak długo pielęgnowane będzie pragnienie odwetu i istnieć będzie „potrzeba wspólnego wroga" na tle nierozwiązanych problemów politycznych i społecznych, tak długo będzie znajdowała oddźwięk ideologia nienawiści i nietolerancji, stanowiąca nieodłączną część polityczno-religijnej ideologii islamizmu, uzasadniającej terrorystyczną przemoc żarliwością wiary.

[156] Np. Gilles Kepel twierdzi m.in., że po latach rozwoju fundamentalizm znalazł się w świecie islamu w fazie schyłkowej i że ideologia tego typu skazana jest na zanik. Zob. G. Kepel, *La yihad...*, op. cit.

Dżihadystyczny terroryzm Al-Kaidy

Jako egzemplifikację ugrupowania reprezentującego doktrynę dżihadyzmu wybrano do niniejszej analizy organizację Al-Kaida. Badania charakteru odwołań do wiary zostały przeprowadzone poprzez pogłębioną analizę treści i formy oświadczeń liderów tego ugrupowania lub organizacji przyznających się do bliskich z nim powiązań.

Szereg czynników sprawia, że Al-Kaida to ugrupowanie wyjątkowe. Jest wymieniana od lat nieprzerwanie przez środki masowego przekazu w związku z przeprowadzanymi w różnych częściach świata zamachami, których spektakularność, bezwzględność i rozmach sprawiają, że – wraz z jej b. liderem, Osamą ibn Ladenem – urasta ona do wymiaru symbolu współczesnego terroryzmu islamistycznego. Nie bez wpływu pozostaje także fakt, że Al-Kaida ponosi odpowiedzialność za najbardziej dotkliwy w skutkach zamach 11 września 2001 r. Nie sposób nie docenić znaczenia tego aktu, który nawet jeśli nie zapoczątkował nowego rozdziału w historii (choć w wielu analizach pojawiają się sformułowania dokonujące podziału współczesności na okres przed i po 11 września), to z pewnością okazał się wydarzeniem o niepomiernej wadze dla zdefiniowania charakteru i skali zagrożeń dla bezpieczeństwa państw i narodów. Specyfika struktury oraz form działania Al-Kaidy sprawia, że wokół niej samej narosło wiele mitów, które utrudniają rzeczową percepcję tej organizacji oraz komplikują oddzielenie prawdy od fikcji. Oddziaływanie tego ugrupowania bywa bądź tak wyolbrzymiane, że prawie za każdy akt terroru islamistycznego w ostatnich latach odpowiedzialność przypisywana była tej właśnie organizacji, bądź też podważane jest nieomal jej istnienie, co czyni z Al-Kaidy twór wirtualny. Nie bez znaczenia pozostaje również fakt ewolucji nurtów dżihadyzmu, w tym też Al-Kaidy. Transformacja ta ulega obecnie coraz większej fragmentacji i decentralizacji dżihadyzmu, co wpływa także na redefinicję – lecz nie zniwelowanie – zagrożeń dla bezpieczeństwa międzynarodowego.[1]

Badane ekstremum ideologiczne, choć znamienne dla świata islamu, nie oznacza wcale, że także inne systemy wiary wolne są, lub były, od radykalizmu i fanatyzmu, o czym już pisałem. Fakt ich wykrystalizowania się i rozwoju w żaden sposób nie powinien także negatywnie rzutować na stosunek do rzeczywistych prawd wiary, ponieważ stanowią jej mutację, a liczba zwolenników tych skrajnych postaw na tle ogólnej liczby wiernych jest niewielka.

[1] Tak np. Marc Sageman w odniesieniu do kształtu współczesnego terroryzmu islamistycznego używa określenia „dżihad bez przywódcy". Odniesienie tego terminu tylko do śmierci ibn Ladena byłoby uproszczeniem, gdyż dotyczy on właśnie decentralizacji dżihadyzmu. Por. M. Sageman, *Leaderless Jihad. Terror Networks in the Twenty-First-Century*, Philadelphia 2008; *Jihadi Terrorism and the Radicalisation Challenge European and American Experiences*, (red.) R. Coolsaet, Ashgate 2011.

Współczesny islamizm jest zjawiskiem bardzo złożonym, charakteryzującym się wieloma postaciami i odmianami, na które istotny wpływ wywierają m.in. szczególne uwarunkowania regionów, w jakich występuje, i określony kontekst lokalny. Mnogość nurtów fundamentalizmu sprawia, że w żadnym wypadku nie może być on traktowany jako jednolita struktura, gdyż zamazywałoby to jego obraz i prowadziło do nadinterpretacji. Utożsamianie fundamentalizmu z organizacjami realizującymi postulat walczącego dżihadyzmu jest mylące i prowadzi do uproszczeń w ocenie tych ruchów. Założeniem niniejszej pracy jest zbadanie funkcji odwołań do religii w ideologii ugrupowań terrorystycznych, których hasła związane są z islamskimi doktrynami fundamentalistycznymi, co rzecz jasna nie oznacza, że pomiędzy tymi dwoma grupami przekonań stawiany jest znak równości.

Zgłębienie problematyki odwołań do wiary i funkcji, jaką paradygmat *sacrum* pełni w omawianej ideologii, jest zadaniem niezwykle ważnym z perspektywy zrozumienia istoty terroryzmu islamistycznego. Al-Kaida wybrana została do analizy jako ugrupowanie reprezentatywne pod tym względem, choć jej struktura sprawia, że trudno ją traktować w wymiarze „typowej" organizacji zbrojnej. Wiele kwestii dotyczących prawdziwych mechanizmów jej funkcjonowania pozostaje nieznanych, szeregu można jedynie domniemywać. Jej różnorodne powiązania z rozmaitymi radykalnymi ugrupowaniami odwołującymi się do islamu czynią z Al-Kaidy „bazę" dla wielu organizacji terrorystycznych. W tym wymiarze powinna być także postrzegana – nie tylko jako struktura bezpośrednio odpowiedzialna za konkretne akty terroru, ale również jako sieć skomplikowanych powiązań i zależności różnego rodzaju: ideowych, finansowych, logistycznych, łączących wiele ugrupowań prowadzących walkę zbrojną, działających w świecie muzułmańskim od Indonezji po Maroko.

Co bardzo ważne, Al-Kaida stanowi zarówno symbol współczesnego terroryzmu, jak również określonego sposobu interpretacji wiary i internalizacji jej nakazów. W tym też aspekcie – zrozumienia charakteru i roli nawiązań do religii – może być traktowana jako egzemplifikacja doktryny dżihadyzmu i poddana analizie właśnie w wymiarze ideologicznych funkcji, jakie spełnia czynnik legitymizacji posłannictwa walki zbrojnej imperatywem *sacrum*. Forma tych nawiązań i sposób argumentacji są bardzo podobne i służą temu samemu celowi: uzasadnieniu aktów nienawiści prawdami wiary, wezwaniu współwyznawców do świętej wojny z „niewiernymi" w myśl skrajnie radykalnej doktryny religijno-politycznej. Taki sposób podejścia do wiary charakteryzuje nie tylko Al-Kaidę, lecz także szereg innych, związanych z nią lub nie,

islamistycznych organizacji terrorystycznych, które – choć różnią się od siebie na przykład w kwestii odniesienia do lokalnych warunków, w jakich występują, lub zapleczem szkół religijnych, do których się odwołują, to jednak w kwestii interpretacji wiary jako czynnika legitymizującego użycie siły i prowadzenie tak rozumianego dżihadu, w aspekcie postrzegania wrogów: Zachodu, Izraela, rodzimych reżimów itp. – pozostają bardzo zbliżone. W tym wymiarze charakter badanych funkcji religii może być traktowany jako swoista klamra, łącząca we wspólnym mianowniku podobny mechanizm argumentacji, zastosowania zabiegów językowych i – przede wszystkim – sposób postrzegania niej samej i jej odniesienia do wojny terrorystycznej. Ten zaś wybrany element doktryny i praktyki działania organizacji islamistycznych jest przedmiotem analizy w niniejszym opracowaniu. Nawet więc jeżeli nie wszystkie badane oświadczenia są w istocie autorstwa liderów Al-Kaidy, a pochodzą od innych ugrupowań terrorystycznych tego rodzaju, to treść ich stanowić może jedynie argument na rzecz wniosków dotyczących charakteru nawiązań do islamu w doktrynie dżihadyzmu, traktowanej w tym aspekcie jako nurt odznaczający się podobną płaszczyzną ideową.

Dlatego też warto przyjrzeć się fenomenowi Al-Kaidy jako ugrupowania najbardziej kojarzonego z terroryzmem islamistycznym. W tym aspekcie należy poświęcić głębszą uwagę prześledzeniu ewolucji kształtowania się tej organizacji na przestrzeni ostatnich lat oraz jej ideologii. Szczegółowa charakterystyka wydarzeń historycznych i politycznych, oddziałujących na powstanie i rozwój Al-Kaidy, przekraczałaby ramy tej pracy i nie jest nieodzowna do zgłębienia istoty problematyki. Należy jednak zasygnalizować pewne wydarzenia i kontekst polityczny minionych dekad, ponieważ stanowią one ważną platformę, niezbędną do zrozumienia współczesności. Ugrupowanie to reprezentuje ideę i praktykę dżihadyzmu, którego założenia omówione zostały w poprzednim rozdziale, niemniej warto położyć nacisk na te poglądy jej ideologów, które w czytelny sposób przyczynią się do lepszego zrozumienia sposobu łączenia posłannictwa walki ze sferą *sacrum* i argumentacji przekonań zawartych w badanych oświadczeniach.

1. Geneza i rozwój Al-Kaidy

Arabski wyraz „al-Kaida" wywodzi się z dość wieloznacznego słowa *qaf-ayn-dal*, którego rozumienie może dotyczyć z jednej strony takich pojęć jak

„baza", „obóz", „dom", „podstawa" (na której opiera się filar jakiejś konstrukcji), a z drugiej zaś określenie to może oznaczać pewien „wzorzec", „formułę", „zasadę" czy „maksymę".[2] Jeżeli przyjrzymy się powyższym dwóm grupom znaczeń, zaobserwować możemy interesującą dwutorowość interpretacyjną, sugerującą charakter tej struktury zarówno w wymiarze organizacyjnym, jak i ideologicznym.[3] Tłumaczenia te bardzo dobrze oddają istotę ugrupowania oraz zamysł jego przywódców, czym powinno być i jak funkcjonować. Wizję tę w warstwie organizacyjnej doskonale oddaje metafora filaru podtrzymującego budynek: w podobny sposób Al-Kaida powinna pełnić funkcję struktury łączącej ogniwa poszczególnych ruchów islamistycznych, spajać je na rzecz przedsięwzięcia świętej walki z wrogami prawdziwej wiary, stanowić bazę logistyczną, finansową i szkoleniową dla walczących organizacji, oplatając je siecią skomplikowanych i bardzo złożonych powiązań. Podobnie wiele mówiący i nie mniej ważny jest drugi zespół znaczeń, dotykający sfery doktrynalnej: domyślać się można, że stać się ma ona bazą nie tylko logistyczną, lecz także ideową, swoistym wzorcem zasad i przekonań, łączących w wymiarze duchowym członków terrorystycznych organizacji islamistycznych, wyjaśniającym charakter toczonej przez siebie walki, definiującym wrogów, legitymizującym podejmowane działania i stanowiącym w tych kontekstach tak ściśle z nimi związaną wykładnię wiary. To ostatnie stwierdzenie jest kluczowe, gdyż sprowadzać ma doktrynę dżihadyzmu nie tylko do „pewnej" ideologii, ale i do powinności oraz zasad zleconych muzułmanom bezpośrednio przez Boga, przez co automatycznie nabierają one wymiaru *sacrum*. Trzeba przyznać, że zamysł ten się powiódł; w wymiarze grupowym i indywidualnym Al-Kaida stanowi inspirację dla rozmaitych nurtów dżihadyzmu.

Pomniejszając nieco znaczenie i zasięg wpływów tej organizacji, Jason Burke zauważa, że twór, który potocznie w środkach masowego przekazu czy niektórych analizach określany jest mianem „Al-Kaidy", w ścisłym tego słowa rozumieniu istniał tylko przez pewien czas, tzn. w latach 1996–2001, a więc w okresie pobytu Osamy ibn Ladena w Afganistanie aż do momentu amerykańskiej interwencji w tym kraju i zniszczenia baz tego ugrupowania w górach Tora Bora.[4]

Zgodzić się można z tym tylko częściowo, jeśli zauważymy, że istotnie, organizacja ta w tym okresie istniała najbardziej „namacalnie" w sensie lokalizacji dużych jej struktur militarnych i przywódczych na terenie określonego

[2] J. Burke, *Al-Qaeda.The True Story of Radical Islam*, London 2004, s. 1.

[3] Zob. S. Kosmynka, *Fenomen organizacji Al-Kaida w kontekście rozwoju doktryny islamizmu*, „Studia Polityczne" PAN, Warszawa 2007, nr 20, s. 253–292.

[4] J. Burke, op. cit., s. XXV.

państwa oraz prowadzenia wraz z siłami talibów konkretnych, tzn. rozpoznawalnych i jednoznacznych w sensie rozeznania przeciwnika, starć zbrojnych przeciwko wojskom koalicji antyterrorystycznej. Należy jednak zaznaczyć, że Al-Kaida w nieco innej formie działała wcześniej i nie została unicestwiona w 2001 r., lecz zdołała przegrupować się i istnieje do chwili obecnej. Bardzo ważny w tym względzie jest czynnik ewolucji tej organizacji, jej zdolność do regeneracji, złożona sieć powiązań, która charakteryzuje rodzaj relacji łączących ruchy islamistyczne. Jakkolwiek mocno osłabiona w wyniku wojny z terroryzmem po 11 września, nie uległa dezintegracji i zdołała się przegrupować i dostosować do bieżących warunków. W epoce wojny z terroryzmem, przyrównywanej już do „pełzającej czwartej wojny światowej," ugrupowanie to pełni szalenie ważną rolę symboliczną, mityczną: jest jak wyższa uczelnia, z której wychodzą „(...) w świat kolejne roczniki wychowanków. Nie muszą oni wcale utrzymywać kontaktu z «rektorem» Osamą ibn Ladenem ani odbierać jego instrukcji, by toczyć dżihad, świętą wojnę z niewiernymi i zdrajcami".[5]

Formowanie ideologiczne w myśl określonej percepcji wiary i polityki decyduje o przesłankach wielu radykalnych działań. Kolejną kwestią pozostaje zagadnienie istnienia tych grup terrorystycznych, które powoływane są *ad hoc* celem przeprowadzenia konkretnego zamachu, a po jego realizacji rozwiązują się i przystępują do innych struktur bądź też organizacji przyznających się do związków z Al-Kaidą mimo faktycznego ich braku.

Wizerunek tego ugrupowania w istotny sposób determinowała osobowość i poglądy jego liderów, a szczególnie Osamy ibn Ladena. Trudno jest zrozumieć fenomen Al-Kaidy bez sięgnięcia do genezy tego ruchu i historii ewolucji jego drogi zbrojnej i przywódczej. Ta zaś każe odwołać się do wydarzeń związanych z interwencją ZSRR w Afganistanie i konfliktem zbrojnym z nie uznającymi sowieckiego zwierzchnictwa mudżahedinami. Tamte zmagania ukształtowały ideologicznie i militarnie tysiące muzułmańskich ochotników walczących przeciwko radzieckiemu agresorowi i uczyniły z nich w konsekwencji bojowników i orędowników dżihadu prowadzonego przeciw Zachodowi i przeciwko apostatycznym, wedle ich przekonań, rządom krajów muzułmańskich.[6] Tak wykrystalizowało się doktrynalnie wielu członków i przywódców Al-Kaidy, m.in. ibn Laden.

Ten pochodzący z zamożnej i wpływowej rodziny Saudyjczyk od wczesnych lat wyróżniał się pobożnością i skłonnością do radykalizmu religijnego.

[5] M. Ostrowski, A. Szostkiewicz, *Dlaczego Brytania jest wielka*, „Polityka" 17 lipca 2005, nr 27.

[6] Według Burke'a liczba afgańskich mudżahedinów wahała się w czasie trwania konfliktu od 150 do 250 tysięcy. Zob. J. Burke, op. cit., s. 65.

Wychowany w tradycji wahhabickiej, już w młodym wieku, podczas studiów inżynieryjnych zaangażował się w działalność o charakterze religijnym: zgłębianie nauk zawartych w *Koranie* i debaty teologiczne. Sunnicka ortodoksja wahhabicka odegrała doniosłą rolę w formowaniu się przekonań ibn Ladena, podobnie zresztą jak i wielu innych islamistów. Bardzo bliskie okazały się dlań fundamentalistyczne idee islamu, głoszone m.in. przez Sajjida Kutba, ibn Tajmijję, Hassana al-Bannę, Maududiego i innych. Szczególną inspirację ibn Laden odnalazł w poglądach wspomnianych myślicieli na temat odnowy islamu oraz relacji krajów tego kręgu cywilizacyjnego ze światem Zachodu. Szybko zinternalizował i rozwinął teorię antagonizmu dzielącego te dwa obszary kulturowe, przekonanie o odwiecznym spisku Zachodu i jego wielopostaciowej supremacji, której konsekwencją jest zdominowanie i upokorzenie państw muzułmańskich. Efektem tego stało się przeświadczenie o konieczności podjęcia dżihadu. W poglądach ibn Ladena żywy oddźwięk znalazło wezwanie do uświęconej religijnie walki zbrojnej z tymi wszystkimi („niewiernymi" i zdrajcami spośród wiernych), którzy kalają tożsamość wierzących oraz pragną zniszczyć religię i podporządkować ich ziemie obcym interesom. Podobnie jak reformatorów islamu, Saudyjczyka przepełniała duma wypływająca z dawnej potęgi islamu, jego osiągnięć i zwycięstw. Uczuciu temu towarzyszyło przekonanie o dekadenckim, zepsutym, pogańskim i materialistycznym Zachodzie, pragnącym zbrukać i zniszczyć to wszystko, co dla muzułmanów było święte. Jako najlepszy system polityczno-społeczny uznawał model państwa ściśle podporządkowanego prawu szariatu oraz zawierającego ortodoksyjną implementację islamistycznych zasad. Fakt współczesnych niepowodzeń i słabości świata muzułmańskiego tłumaczył odejściem wiernych z drogi „prawdziwej" wiary i nieprzestrzeganiem jej zasad. W miarę upływu lat zauważalna była postępująca radykalizacja przekonań ibn Ladena, która rzutowała na obecną postać doktryny Al-Kaidy. Jak zauważono wcześniej, myśl fundamentalistyczna wyżej wspomnianych ideologów w istotny sposób oddziaływała na rozwój doktryny dżihadyzmu i charakterystyczny dla niej korelat potrzeby zmagań zbrojnych z hasłami wiary.

Przełom lat 70. i 80. był z perspektywy rozwoju islamizmu ważnym okresem: wyznaczały go m.in. układ pokojowy między Egiptem a Izraelem, islamska rewolucja w Iranie i sowiecka inwazja na Afganistan. Niepowodzenia państw arabskich w kolejnych starciach z Izraelem, „zdrada" Egiptu, szyicki przewrót w Iranie, obalający skorumpowane proamerykańskie rządy szacha oraz agresja „bezbożnego" imperium na kraj muzułmański wpłynęły na radykalizację przekonań i nasilenie ruchów fundamentalistycznych. Przypadek

Iranu stał się istotnym punktem odniesienia dla licznych nurtów integrystycznych w całym świecie islamu i wzorcem próby zbudowania prawdziwie teokratycznego systemu sprawowania władzy, pomimo że przewrót w tym kraju przeprowadzony został przez szyitów. Jednocześnie model eksportu islamskiej rewolucji stanowił zagrożenie dla szeregu reżimów państw arabskich, obawiających się podobnych przewrotów w swoich krajach.

Wzrost popularności ideologii polityzujących religię w kierunku fundamentalistycznym znamionował lata 80. i był zjawiskiem manifestującym swoją obecność w wielu regionach świata muzułmańskiego. W Afganistanie proces ten uwarunkowany był czynnikiem konfliktu zbrojnego. Zmagania militarne w tym kraju w dużym stopniu ukształtowały pod względem wojskowym i politycznym wielu przyszłych członków ugrupowań islamistycznych. Kilkuletnie krwawe walki z siłami Związku Radzieckiego przyczyniły się do nabycia nie tylko umiejętności militarnych, lecz również zaważyły na przyszłych działaniach i doktrynie muzułmańskich bojowników biorących udział w wojnie.[7] Chociaż tylko część arabskich ochotników, wywodzących się z takich krajów jak Arabia Saudyjska, Algieria, Jemen, Sudan, Pakistan, brała bezpośredni udział w walce – wielu z nich działało w strukturach humanitarnych (np. Czerwonego Półksiężyca) i niosło wszechstronną pomoc i opiekę rannym oraz innym potrzebującym – to aspekt udziału w wojnie i jego symboliki, a także symboliki samego konfliktu odegrały ważną rolę ideową nie tylko dla samych bojowników, lecz także odbiły się echem wśród licznych wyznawców islamu w świecie muzułmańskim. Oczywiście trzeba zdawać sobie sprawę z wielości ugrupowań muzułmańskich biorących udział w wojnie i często odmiennej ich orientacji politycznej dotyczącej wizji sprawowania władzy po pokonaniu Rosjan. Okazało się to zarzewiem późniejszej wojny domowej w tym państwie.

Niepowodzenie imperium radzieckiego w Afganistanie odczytane zostało przez islamskich bojowników jako znak od Boga, że kierowani zapałem i pobożnością są w stanie dokonywać rzeczy wielkich, takich jak pokonanie silnego i zaborczego mocarstwa. Stało się symbolem zwycięstwa siły wiary. Skoro w wojnie tej udało się odnieść tak znaczące sukcesy, należało zatem, w ich

[7] Warto pamiętać, że w tym okresie znaczna pomoc w zakresie dostaw broni, amunicji i sprzętu wojskowego dla afgańskich mudżahedinów pochodziła ze Stanów Zjednoczonych, których głównym przeciwnikiem w owym czasie był ZSRR. Paul Williams podaje sumę ok. 500 mln dolarów dostarczanych rocznie przez CIA na dozbrojenie i wyszkolenie armii partyzanckiej. Dodaje, że najzdolniejszych dowódców wysyłano na szkolenia wojskowe, na których nabywali m.in. umiejętności posługiwania się nowoczesnym sprzętem bojowym. Walczyli oni potem w Afganistanie w 2001 r., kiedy Amerykanie zaatakowali obozy Al-Kaidy. Więcej w: P. L. Williams, *Al-Kaida. Bractwo terroru*, tłum. D. Bakalarz, Warszawa 2002, s. 97.

przekonaniu, prowadzić świętą walkę również z innymi potężnymi wrogami islamu – Stanami Zjednoczonymi i Izraelem, w której gloria także przypaść musi im w udziale. Nastąpiła redefinicja dżihadu – wraz z pokonaniem Rosjan przestały mu towarzyszyć motywy tak jednoznacznie defensywne. Pojęcie to nabrało wymiaru ofensywnego, globalnego.

Schweitzer określa arabskich ochotników napływających do Afganistanu mianem „afgańskich uczniów": metafora ta dotyczy właśnie faktu nabywania przez nich doświadczenia zbrojnego i pogłębiania ram ideologicznych związanych z wiarą i walką. Zwraca także uwagę na bardzo wymowną klasyfikację tychże bojowników na „weteranów" – otoczonych w późniejszych latach legendą wojny z ZSRR, mitem heroizmu i niezwyciężoności, stanowiących rdzeń przywódczy wielu radykalnych organizacji terrorystycznych na Bliskim Wschodzie – oraz na „drugie pokolenie": arabskich bojowników, w większości członków ugrupowań islamistycznych, wysyłanych do Afganistanu już po zakończeniu wojny celem przeszkolenia i przygotowania do walki terrorystycznej i partyzanckiej w rozmaitych obozach treningowych.[8] Dlatego też zakończeniu konfliktu w tym państwie towarzyszył problem wykształcenia dużej liczby dobrze wyszkolonych, uzbrojonych i zdeterminowanych radykalną ideologią bojowników, którzy nie zamierzali zaprzestać walki i rozpoczęli w dogodnych warunkach realizację dżihadu na większą skalę, połączonego ze szkoleniem kolejnych ochotników. Realizacja tej walki przebiegać miała wielotorowo. Jednym z ważniejszych zamysłów był powrót do krajów, z których pochodzili, i zasilenie rodzimych organizacji islamistycznych, pragnących obalić rząd i przekształcić ustrój własnych ojczyzn. Ważnym krokiem stało się zakładanie nowych struktur i ugrupowań terrorystycznych, typu Al-Kaida oraz mniejszych komórek, bez jasno sprecyzowanej przynależności, ale wzajemnie powiązanych i zmierzających do realizacji podobnych celów. Wreszcie kolejną z dróg afgańskich weteranów było zasilanie walczących oddziałów muzułmańskich w rejonach tak zapalnych jak Bośnia, Czeczenia, Tadżykistan, Kosowo czy Kaszmir.

Aby wgłębić się w problem współczesnego terroryzmu islamistycznego, nie można nie doceniać wagi różnorodnych powiązań między tymi organizacjami. Rola afgańskich weteranów w procesie kształtowania się radykalnych ruchów ekstremistycznych w krajach muzułmańskich, takich jak na przykład

[8] Schweitzer stwierdza, że niektórzy z nich nawet nie byli Arabami, lecz pochodzili z takich krajów na przykład jak Kenia, Tanzania, Komory. Później kontynuowali walkę zbrojną uczestnicząc w zamachach terrorystycznych; przykładem były ataki na amerykańskie ambasady w Kenii i Tanzanii w sierpniu 1998 r. Y. Schweitzer, *Does bin Laden Pose a Threat to Israel?*, strona http://www.palsm.com/vb/showthread.php 25.04.2005.

Egipt czy Algieria, jest niepomierna. Rosnący w siłę w latach 80. islamizm zdawał się jednocześnie być ukryty w cieniu pozornie mocnych, bardziej umiarkowanych ruchów politycznych.[9]

Przybywszy do Afganistanu, ibn Laden trafił do założonego przez Palestyńczyka Abdullaha Azzama Biura Służb (*Maktab al-Chidamat*), struktury werbunkowej, która zachęcała młodych muzułmanów do walki na froncie afgańskim – z czasem, w 1988 r., przekształciła się ona w Al-Kaidę.[10] Azzam wywarł duży wpływ na ibn Ladena ideologicznym zaangażowaniem w konflikt oraz odwoływaniem się do Kutba, ibn Tajmijji, Maududiego i al-Banny. Był on nie tylko przywódcą organizacji zbrojnej, lecz także liderem politycznym, mającym określoną wizję religijną, opartą na przeświadczeniu o konieczności prowadzenia zmagań z „niewiernymi" i stworzenia rządów Boga na Ziemi. Wierząc w ostateczne zwycięstwo islamu, Azzam głosił potrzebę walki aż do czasu, kiedy cała ludzkość oddawać będzie cześć prawdziwemu Bogu i wyznawać „jedynie słuszną" wiarę.

Bez wątpienia przyczynił się on do rozwinięcia mitu niezwyciężoności islamskich bojowników oraz afirmacji nakazu bezgranicznego zaangażowania się w walkę, rozumianego jako służba Bogu.[11] Wielokrotnie akcentował on, że wojna w Afganistanie jest dżihadem, a tym samym stanowić powinna dla muzułmanów szósty filar wiary. W dziele, które opublikował pod znamiennym tytułem: *Obrona ziem muzułmanów najważniejszą powinnością każdego wiernego*, zawarł szereg myśli dotyczących dżihadu, z których jasno wynika, że obecność w Afganistanie stanowić miała jedynie początek walki: „Obowiązek ten nie zakończy się wraz ze zwycięstwem w Afganistanie. Dżihad pozostanie powinnością każdej osoby, dopóki wszystkie pozostałe ziemie, na których żyli muzułmanie, nie powrócą w nasze ręce, tak aby zapanował znów na nich islam. Dotyczy to Palestyny, Libanu, Czadu, Erytrei, Somalii, Filipin, Birmy, południowego Jemenu, Taszkientu i Andaluzji."[12] W tym

[9] Tak np. w Palestynie u boku świeckiej Organizacji Wyzwolenia Palestyny jako licząca się siła zaczął wyrastać Hamas, założony w 1988 r. przez szejka Ahmeda Jassina, członka Bractwa Muzułmańskiego. W 1990 r. w Algierii w pierwszych wolnych wyborach spory sukces odniosła frakcja umiarkowana, skłaniająca się ku rozwiązaniom demokratycznym, lecz w jej cieniu zaczęły zyskiwać popularność ideologie radykalne.

[10] P. L. Williams, op. cit., s. 95–96.

[11] Głosił przekonanie o nieuchronnym triumfie świętych bojowników i klęsce wszystkich „niewiernych", ze Wschodu i Zachodu. Bardzo wymowne są jego własne słowa, w których stwierdził, że czuje się tak, jakby miał naprawdę dziewięć lat: siedem i pół roku spędził walcząc w Afganistanie, półtora roku zaś tocząc dżihad w Palestynie – ten właśnie czas był rzeczywistym sensem jego egzystencji, zaś reszta lat życia nie miała bowiem znaczenia. Zob. W. Laqueur, W. Reich, op. cit., s. 51.

[12] J. L. Esposito, op. cit., s. 73. Warto zauważyć, że niektóre rejony Hiszpanii – zwłaszcza Andaluzja – są terenem, o władanie nad którymi często upominają się islamiści, legitymizując je swoim wielowiekowym panowaniem nad znaczną częścią Półwyspu Iberyjskiego. Ibn Laden odwoływał się do

przedsięwzięciu, wedle zamierzeń Azzama, ważną rolę spełnić mieli właśnie arabscy weterani z Afganistanu. Nieustannie podkreślał on aspekt poniżenia i upokorzenia muzułmanów oraz podeptania ich wiary i godności, co stać się miało bezpośrednim powodem do obrony i odwetu. Taki sposób myślenia znamienny stał się dla Osamy ibn Ladena i innych islamistów. Ideom tym już podczas walk w Afganistanie towarzyszył kult męczeństwa i samoofiary, za którą wszystkich poległych bojowników islamu spotka zasłużona nagroda w niebie, obmycie z grzechów i zadośćuczynienie za wszelkie cierpienia.

Wiara w uświęcającą moc męczeństwa, szczęśliwość w zaświatach i namaszczenie rozlewu krwi nakazem Bożym stały się podstawowymi wyznacznikami postępowania i sposobu myślenia islamistów. Taki sposób podejścia do śmierci w walce znamionują chociażby słowa Azzama skierowane do jednego z poległych towarzyszy:

> Wszystko w twej duszy mówiło o tym, że ty następny zostaniesz męczennikiem. Byli tam twoi bracia, którzy dzielili z tobą boleści płynące ze ścieżki poświęcenia, pot i krew pod gradem kul i w piorunach wystrzałów (...). W głębi duszy odczułem, że staniesz się szahidem. Popłynęła twa pachnąca krew i nie było osoby, która po dotknięciu twego ciała lub zetknięciu się z kroplami twej krwi nie pozostałaby bez zapachu piżma wypełniającego jej nozdrza. Nie zgodziłeś się, by honor muzułmanów był gwałcony, ograniczane dla nich wsparcie lub deptane ich zwycięstwo. Nie siedziałeś bezczynnie, podczas gdy upokarzani byli muzułmanie (...) raczej niezachwiany zwróciłeś się ku Bogu.[13]

Jest zatem oczywiste, że poległy bojownik jest – wedle powyższego rozumowania – męczennikiem poświęcającym swe życie walce z wrogami wiary. Wspomniany zapach piżma związany jest z przekonaniem o cudownym świadectwie męczeństwa, jakim wyróżniony będzie *szahid* w dniu sądu ostatecznego: jego rany będą czerwieniały krwią, lśniły i pachniały piżmem. Zgodnie z naukami głoszonymi przez gloryfikatorów męczeństwa, jego wyraziciele będą jedynymi, którzy zostaną wybrani w raju do powrotu na Ziemię i przeżywania męczeństwa jeszcze dziesięć razy. Stanowi ono filar dżihadu, ponieważ jest w ultraradykalnej postawie najpełniejszym świadectwem wiary. Warto zacytować tutaj także fragment listu wcześniej wspomnianego bojownika, skierowanego do rodziny: „Pomimo samolotów, czołgów, ciągłego ostrzeliwania we dnie i w nocy, przejmującego zimna i głodu, jestem szczęśliwy i spokojny, ponieważ czuję, że czynię dzieła umiłowane przez Boga, który nagrodzi tych, którzy je

tego wątku kilkakrotnie po 2001 r., podkreślając potrzebę odzyskania dla islamu ziem *dar-al-andalus* oraz terenów, nad którymi niegdyś władzę rozciągało imperium muzułmańskie.

[13] J. Burke, op. cit., s. 74.

podejmują. Dżihad jest jedynym sposobem, w jaki człowiek może ofiarować Bogu czyny Mu miłe i przywrócić Ummie pełnię jej honoru."[14] Identyczny sposób rozumowania odnaleźć można czytając na przykład listy terrorystów pozostawione przed dokonaniem zamachu 11 września 2001 r., oświadczenia grup islamistycznych odpowiedzialnych za inne akty terroru itp. Wzorce takie, zawierające „kulturowy ideał osobowości" muzułmańskiego bojownika, przewijają się w oświadczeniach ibn Ladena oraz innych liderów i doskonale charakteryzują zarówno charakter afirmacji walki, jak i znaczenie wiary, determinującej pod wpływem islamizmu jej oblicze.[15]

Końcowemu okresowi wojny w Afganistanie towarzyszyła intensyfikacja rozmów między Al-Kaidą a innymi organizacjami islamistycznymi. Kontakty te służyły rozbudowie i rozwojowi siatki powiązań między różnego rodzaju ugrupowaniami prowadzącymi walkę zbrojną nie tylko z „niewiernymi", lecz również z wrogimi sobie reżimami sprawującymi władzę. Wymiana doświadczeń, umocnienie ideologiczne i wszechstronna – finansowa, militarna i szkoleniowa – pomoc były ważnymi celami współpracy. Omówieniu tych zadań poświęcone było m.in. spotkanie ibn Ladena i Azzama z delegacją egipskiego Islamskiego Dżihadu. Jego przedstawiciel, Ajman al-Zawahiri, zamieszany w zamordowanie egipskiego prezydenta Anwara Sadata, stał się wkrótce bliskim przyjacielem ibn Ladena i z uwagi na swe bezgraniczne oddanie sprawie dżihadu przeciwko Sowietom, a zwłaszcza Żydom i Amerykanom, na przestrzeni lat jednym z ważnych przywódców Al-Kaidy.

Egipski salafizm stanowi ważną gałąź terroryzmu, zarówno w sferze idei, jak i praktyki. Wpływy islamizmu w tym kraju były silne: narastały zwłaszcza od momentu upokarzającej klęski tego państwa w wojnie z Izraelem w 1967 r. Wyznaczała je ostra krytyka rządu, wspomniana już działalność Bractwa Muzułmańskiego i fascynacja poglądami myślicieli fundamentalistycznych, w tym zwłaszcza Kutba, który po swojej tragicznej śmierci był czczony jako męczennik. Radykalizm znajdywał oddźwięk zwłaszcza wśród sfrustrowanych i alienujących się studentów. Tworzone organizacje zmierzały do przekształcenia Egiptu w modelowe państwo islamskie oparte na szariacie. Na-

[14] Ibidem, s. 75.

[15] Jak dalece śmierć w toku działań wojennych jest utożsamiana z ideą odkupienia za ziemskie winy i nagrody zarazem, obrazuje chociażby relacja jednego z uczestników walk w Afganistanie, opisująca zachowanie trzech arabskich ochotników broniących jednej z redut: „Walczyli cały dzień, a kiedy wieczorem poszedłem zwolnić ich z obowiązku walki, Arabowie płakali, ponieważ pragnęli zostać męczennikami. Każdy z nich powtarzał: «Musiałem popełnić jakiś grzech, skoro Bóg nie wybrał mnie, abym poszedł do raju. Powiedziałem im, że jeżeli chcą pozostać (...) i walczyć, to nie zamierzam ich powstrzymywać. Następnego dnia zginęli. Osama potem stwierdził, że zapewnił ich, iż okop to ich brama do raju." Za:. Ibidem, s. 81.

leżała do nich m.in. Dżamat Islamijja działająca na uniwersytecie w Kairze, Aleksandrii i wielu innych mniejszych ośrodkach. Marc Sageman zauważa, że do 1977 r. islamiści zdominowali życie polityczne i społeczne na wyższych uczelniach: kontrolowali wydawane publikacje, szerzyli własne idee, rozpowszechniali pisma radykalnych myślicieli – na przykład *Milestones* Kutba.[16] Taki kierunek przybrało ugrupowanie, w którym znalazł się al-Zawahiri. Jego celem stało się orędowanie dżihadu postrzeganego jako najlepsza z dróg postępowania, o wiele bardziej efektywna od powolnych, żmudnych przemian na rzecz islamskiej wspólnoty.

Ważną organizacją, z którą związał się al-Zawahiri, był właśnie głoszący świętą wojnę Tanzim al-Diżhad, której jednym z liderów był uczeń Kutba Abd al-Salam Faradż. Rozwinął on szereg jego myśli: Kutb stworzył doktryny, których radykalizm Faradż, osądzony i stracony w 1982 r. za udział w zamachu na prezydenta Egiptu Sadata, jeszcze pogłębił, wskazując na dżihad i towarzyszący mu terror jako odpowiedź na zagrożenia ze strony wrogów islamu. Odwołując się do pełnej blasku historii pierwszych wieków muzułmańskiego imperium akcentował konieczność rozprzestrzeniania islamu drogą miecza. Stanowczo odrzucał dywersyfikację interpretacyjną dżihadu i akcentowanie jego wydźwięku mistycznego, polegającego na walce z własną słabością i złem. W jego przekonaniu osłabiało to prawdziwą wymowę dżihadu, czyli wezwania do walki zbrojnej za wiarę. Faradż podkreślał zdecydowany prymat dżihadu zbrojnego nad wysiłkami o charakterze duchowym. Wedle niego dżihad stanowi obowiązek dla każdego wiernego, porównywalny z pięcioma powinnościami, będącymi filarami islamu: wyznaniem wiary, modlitwą, jałomużn dla ubogich, postem w czasie Ramadanu i pielgrzymką do Mekki. Faradż w *Koranie* znajdywał uzasadnienie dla zbrojnego dżihadu, uważał, że za kryzys świata islamu odpowiada właśnie w dużej mierze poniechanie obowiązku świętej wojny. Jest to właśnie „zaniedbana i niewypełniona powinność".

Jeszcze dobitniej niż Kutb, Faradż uzasadniał konieczność konfrontacji z niewiernymi i apostatami oraz ideologicznie wyjaśniał terrorystyczne formy walki: wykorzystanie czynnika zaskoczenia w planowaniu i przeprowadzaniu ataku na wrogów, uzasadnienie śmierci postronnych ofiar cywilnych w czasie ataków itp. Wedle niego, zarówno *Koran*, jak i *hadisy* dotyczą wojny i obowiązku jej prowadzenia w imię wiary, co oznacza czynną walkę, „konfrontację i krew".[17] Faradż argumentował, że dżihad powinien być skierowa-

[16] M. Sageman, *Understanding Terror Networks*, Philadelphia 2004, s. 29.
[17] M. Juergensmeyer, *Terrorismo religioso*..., op. cit., s. 93.

ny przeciwko wszystkim tym, którzy nie przestrzegają lub odstępują od nauk zawartych w islamie – wrogów zewnętrznych (niewiernych, ateistów) i wewnętrznych (apostatów wśród wspólnot muzułmańskich). To właśnie dżihad stanowi zbiorowy obowiązek, dotykający każdego zdolnego do walki muzułmanina, ponieważ niewierni, pod postacią apostatycznych rządów, zawładnęli już Egiptem i wieloma krajami muzułmańskimi.

Bardzo ważnym wątkiem w jego myśli było przekonanie, że metody pokojowe są nieefektywne w tym przedsięwzięciu. Bojownicy islamu są uprawnieni do sięgania po każdy środek i metodę, która przyczyni się do realizacji celu. Jednocześnie Faradż pisał o ograniczeniach natury moralnej, towarzyszących walce: cierpienia nie powinny, wedle niego, jeśli to możliwe, stać się udziałem przypadkowych osób, zwłaszcza kobiet. Z drugiej strony, w szczególnych wypadkach był skłonny aprobować te czyny i głosić, że powinni je podejmować wszyscy prawdziwi muzułmanie.[18] Współczesny terroryzm dżihadystyczny bardzo często prezentuje podobną argumentację.

Swe pisma argumentował selektywnym doborem cytatów z *Koranu*, które wypaczały obraz islamu. Szczególnie dużo uwagi poświęcał konieczności przerwania powiązań i zależności łączących kraje islamu ze światem „niewiernych". Zadanie to nabierało wymiaru *sacrum*. W swym dziele pt. *Al Faridah al-Gha'ibah* (Zaniedbany obowiązek) Faradż stwierdza: „Stworzenie Państwa Islamskiego jest obowiązkiem dla Muzułmanów (...). Podstawą istnienia imperializmu na ziemiach islamu są ich rządzący. Zniszczenie od razu całego imperializmu jest hasłem, które nie służy niczemu i jest tylko stratą czasu. Musimy skoncentrować się na naszej wewnętrznej sytuacji: musimy ustanowić Rządy Religii Boga najpierw w naszych własnych krajach, a następnie podporządkować świat władzy Boga. (...) Nie ulega wątpliwości, że pierwszym polem bitwy dla dżihadu stanowi zabicie niewiernych przywódców i zastąpienie ich porządkiem opartym na islamie. Od tego powinniśmy zacząć."[19] Herezja, apostazja i ateizm były, wedle Faradża, ciężkimi zbrodniami przeciw Bogu i *ummie*, za które należną karą była śmierć. Bardzo dużo oskarżeń o takim charakterze Faradż wysuwał pod adresem elit sprawujących władzę w państwach muzułmańskich, piętnując ich serwilizm wobec Zachodu, uleganie ideom komunizmu, kapitalizmu lub nawet syjonizmu.

Al-Zawahiri, który w latach 80. nawiązał kontakt z walczącymi w Afganistanie mudżahedinami, zwłaszcza gdy po zamordowaniu prezydenta Sadata

[18] Ibidem, s. 93–94.

[19] Za: J. G. Jansen, *The Neglected Duty: The Creed of Sadat's Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East*, New York 1986, s. 194.

radykałowie z Egiptu rozpoczęli poszukiwanie nowych kierunków współpracy z nurtami pokrewnymi ideowo, pozostawał pod silnym wpływem tych poglądów. Później, jako jeden z liderów Al-Kaidy, rozwijał i kontynuował te wątki. Ten następca ibn Ladena bywa określany jako ideolog cementujący doktrynę globalnego dżihadyzmu.[20] Wedle niego wsparcie udzielane mudżahedinom przez USA w czasie trwania konfliktu w Afganistanie nie było motywowane rzeczywistym pragnieniem pomocy dla walczących, a jedynie grą interesów wielkiego mocarstwa i dążeniem do odciągnięcia muzułmanów od innych zadań.

Na rozumowanie al-Zawahiriego w znaczący sposób wpłynęły myśli Kutba, Faradża i Azzama. Postulowana przezeń strategia światowego dżihadu zmierza w dwóch kierunkach. Pierwszym są te rejony, w których islamizm akcentuje potrzebę obrony terytorialnej i kulturowej muzułmanów przed zagrożeniami zewnętrznymi. Drugi front dżihadu powinien mieć miejsce w sercu Zachodu, w USA, oraz w państwach europejskich, coraz liczniej zamieszkiwanych przez wyznawców tej religii. Al-Zawahiri postrzega posłannictwo islamu przede wszystkim w kategoriach teorii permanentnego dżihadu. Jednocześnie uzasadnia rozlew krwi, akty przemocy i śmierć osób cywilnych logiką terroryzmu religijnego i wojny kosmicznej: skoro obywatele państw zachodnich wybierają rządy, które przyczyniają się potem do prześladowań muzułmanów, ponoszą także winę za cierpienia wyznawców islamu, stanowią więc stronę konfliktu.

Stopniowo Al-Kaida zacieśniała współpracę z pochodzącymi z tego kraju islamistami i szczególnie pod wpływem ibn Ladena rozpoczęła wytyczanie nowych dróg działania i celów do realizacji. Jak zauważa Williams, w łonie Al-Kaidy toczyła się w owym czasie dyskusja nad formą i strategią dalszej walki:

> Azzam przekonywał, że organizacja powinna się skupić na utworzeniu w Afganistanie muzułmańskiego państwa, które po pewnym czasie zyska wsparcie całego Bliskiego Wschodu, a następnie przystąpi do wojny z Izraelem. Egipcjanie, podobnie jak ibn Laden, protestowali, utrzymując, że taką wojnę trzeba prowadzić jednocześnie z kilkoma państwami kufr (niewiernych). Dla Azzama Stany Zjednoczone niewiele różniły się od Związku Radzieckiego, ponieważ obydwa te kraje uważał za wrogów islamu. Był jednak przeciwny zamachom terrorystycznym godzącym w Stany Zjednoczone, ponieważ oznaczało to agresję wobec kraju, który nawet nie graniczy z żadnym państwem islamskim. Egipcjanie nie zgadzali się z nim. Osama ibn Laden również.[21]

[20] A. Merlos, op. cit., s. 43.
[21] P. L. Williams, op. cit., s. 98.

Z uwagi na te rozbieżności Azzam został odsunięty od władzy i wkrótce zginął w wyniku eksplozji bomby podłożonej w jego samochodzie. Cele strategiczne Al-Kaidy zdeterminowała bezkompromisowa wrogość wobec Stanów Zjednoczonych i Izraela, uzasadniająca i gloryfikująca każdy akt terroru wymierzony przeciwko tym państwom i ich obywatelom oraz przeciwko wszystkim „zdrajcom" spośród wspólnoty muzułmańskiej. Ideologię tej struktury w znacznym stopniu zdeterminował aspekt destrukcji: należało zniszczyć to wszystko i tych wszystkich, którzy stali na drodze realizacji przedsięwzięć. Jeśli zaś chodzi o „kreatywność", to jej elementy odnaleźć można we, właściwym pewnym fundamentalistycznym utopiom i fanatyzmom postulacie stworzenia jednej wszechogarniającej *ummy* muzułmańskiej, zbudowanej na gruzach dotychczas istniejących państw islamskich, która powstanie w rezultacie dżihadyzmu, a ustrój społeczno-polityczny stworzony zostanie na podstawach teokratycznej ortodoksji.

Zakończeniu wojny w Afganistanie towarzyszył pogłębiający się radykalizm ibn Ladena i jego zwolenników. Po powrocie do Arabii Saudyjskiej rozpoczął on działania na rzecz przerwania „grzesznej i bluźnierczej" dla islamu obecności wojsk amerykańskich w tym kraju, na którego terenie znajdują się tak święte dla tej cywilizacji miasta jak Mekka i Medyna. Zamysł wyparcia „niewiernych" ze świętych ziem islamu bardzo często przewija się w badanych oświadczeniach. Wskutek proamerykańskiej orientacji polityki zagranicznej władz (przy jednoczesnym rygorystycznym przestrzeganiu wahhabizmu jako doktryny stanowiącej filar religijno-społeczny państwa) wysiłki te spełzły na niczym, a ibn Laden zmuszony został do emigracji. Wściekłość na saudyjską rodzinę panującą pogłębił znacznie jej stosunek do ówczesnego konfliktu w Zatoce Perskiej.

W 1990 r. Saddam Husajn najechał Kuwejt i wkrótce zaczął zagrażać także Arabii Saudyjskiej, której władze bardzo szybko zaakceptowały amerykańską ofertę pomocy, oznaczającą m.in. zwiększoną obecność jednostek wojskowych tego państwa na terenie ojczyzny ibn Ladena. Było to sprzeczne z wolą znacznej części obywateli tego kraju, wiernych wahhabickej ortodoksji, zabraniającej nawet publicznego noszenia obcych symboli wiary i budowy innych świątyń, nie mówiąc już o przyzwoleniu na stacjonowanie obcych wojsk.[22] Oburzenie ibn Ladena spotęgował fakt odrzucenia przedstawionej władzom oferty, w której, pełen religijnego zapału, zaproponował operację przeciw świeckiemu despocie Husajnowi. W przedsięwzięciu tym miała wziąć

[22] Istotną rolę spełniał tu jeden z *hadisów*, w którym Mahomet rzekomo miał powiedzieć, że „nie może być w Arabii innej religii niż islam".

udział armia afgańskich weteranów oraz nowo wyszkoleni i zindoktrynowani ochotnicy. Zlekceważenie tej propozycji i bliska współpraca saudyjskiego reżimu z administracją amerykańską ostatecznie przekonały radykałów o zdradzie islamu przez władców Arabii. Stąd m.in. tak wiele jest ku nim kierowanej nienawiści w oświadczeniach ibn Ladena.

Stopniowa izolacja, wreszcie areszt domowy skłoniły go do wyjazdu z kraju i zatrzymania się w Chartumie. Sudan, rządzony przez fundamentalistów Hassana Abdullaha al-Turabiego, prześladujących przeciwników politycznych i innowierców – na przykład chrześcijan z południa kraju – okazał się w owym czasie dogodnym dlań azylem. Jeszcze przed przybyciem ibn Ladena zaczęło ściągać tam wielu islamistów, m.in. należących do egipskiego Islamskiego Dżihadu, dla których sąsiedztwo Sudanu z ich krajem stanowiło dogodny czynnik, sprzyjający walce radykałów z rządem Mubaraka. Trwała intensyfikacja kontaktów między ugrupowaniami islamistycznymi, rozwijał się handel bronią. Sudański fundamentalizm związany był z organizacją Braci Muzułmanów, której gałąź powstała w tym kraju w 1944 r. i znalazła oparcie w warstwie średniej.[23] W państwie tym nastąpiła dalsza rozbudowa organizacji: zakładano farmy, dokonywano operacji finansowych, tworzono obozy szkoleniowe dla przyszłych terrorystów, omawiano plan zamachów oraz prowadzono rozmowy z przedstawicielami innych pokrewnych ideowo organizacji.[24]

Wysiłki Al-Kaidy zmierzały także w kierunku pozyskania broni masowej zagłady: służyły temu projekty zakupu uranu. Na szczególne podkreślenie zasługuje fakt woli współpracy także z tymi skrajnymi ugrupowaniami, które wywodziły się z innych odmian islamu – np. z szyizmu. Współdziałanie to dotyczyło libańskiego Hezbollahu. Zamysł wojny totalnej przeciwko „nie-

[23] J. Schanzer zwraca uwagę, że do lat 60. islam w Sudanie zdominowany był przez działalność rozmaitych bractw mistycznych kierowanych przez lokalnych przywódców, uzurpujących sobie atrybut ponadnaturalnego daru błogosławieństwa (*baraka*). Cieszyły się one sporą popularnością wśród niewykształconych warstw społeczeństwa. Rządy al-Turabiego zmierzały do przekształcenia Sudanu w kraj rządzony regułami szariatu, jednocześnie jego zamysłem stało się – dzięki autorytetowi i funduszom ibn Ladena – uczynienie z Sudanu silnego kraju, będącego ostoją sunnickich radykałów. Zob. J. Schanzer, *Al-Qaeda's Armies: Middle East Affiliate Groups & the Next Generation of Terror*, Washington Institute for Near East Policy 2004, s. 187.

[24] Burke podkreśla aspekt wszechstronnej pomocy udzielanej przez Al-Kaidę rozmaitym grupom islamistycznym. Na przykład ugrupowania Dżamaat e-Dżihad z Erytrei i Abu Ali z Jordanii otrzymały wsparcie w wysokości stu tysięcy dolarów. Algierski GIA, libański Hezbollah i palestyński Hamas miały na początku lat 90. swych przedstawicieli w Sudanie. Przedstawiciele Al-Kaidy odwiedzali też obozy szkoleniowe Hamasu i Hezbollahu, rozwijając współpracę i wymieniając się doświadczeniami np. w zakresie przygotowywania i podkładania ładunków wybuchowych. Bojownicy wysyłani byli również do Czeczenii (w czym pomocna była komórka w Azerbejdżanie) oraz – co nie jest do końca pewne – do Tadżykistanu i na Filipiny. Zob. J. Burke, op. cit., s. 146–147.

wiernym" i odstępcom od wiary obejmować miał wszystkich muzułmanów, niezależnie od odłamu wiary, który wyznawali. Ibn Laden dawał temu wyraz wielokrotnie w swych oświadczeniach. Chociaż odwoływał się do sunnickiego fundamentalizmu, zwracał się również do szyitów, którzy, mimo że w jego przekonaniu byli odszczepieńcami, to jednak nie przestali być muzułmanami i jako tacy mieli prawo i obowiązek wzięcia udziału w dżihadzie.

W wyniku rozbudowy struktur organizacji przeprowadzony został 26 lutego 1993 r. atak na budynek World Trade Center, w wyniku którego śmieć poniosło sześć osób, rannych zostało około tysiąca, straty zaś finansowe wyniosły przeszło trzysta milionów dolarów.[25] Odpowiedzialność za zamach poniosła komórka Al-Kaidy, kierowana przez Pakistańczyka Ramziego Ahmeda Jousefa, który planował pozbawić życia aż dwieście pięćdziesiąt tysięcy ludzi.[26] Lutowy atak był znaczącym sukcesem, oznaczał bowiem możliwość zadawania ciosu na terenie odległego wrogiego kraju. Pomyślne jego przeprowadzenie w Stanach Zjednoczonych zachęciło lidera Al-Kaidy do zintensyfikowania działań także na terytorium Afryki. Celem działań terrorystów stało się zniweczenie operacji „Przywrócić Nadzieję" i wyparcie wojsk amerykańskich z Somalii. Wedle ibn Ladena, miała ona charakter barbarzyński i cyniczny, ponieważ pod pozorem zamierzeń humanitarnych niesienia pomocy głodującym mieszkańcom tego kraju rzekomo ukrywała cele imperialne, czemu dawał wyraz w swych oświadczeniach. Wydana przez ibn Ladena *fatwa* zawierała wezwanie do uśmiercania amerykańskich żołnierzy i cywili w Jemenie, Arabii Saudyjskiej i zachodniej Afryce.

Przeszkoleni w Sudanie bojownicy w październiku 1993 r. wkroczyli do Somalii i doprowadzili do konfrontacji z siłami USA, w wyniku której zginęło osiemnastu żołnierzy amerykańskich i kilkuset Somalijczyków.[27] W tym samym roku ibn Laden „(...) utworzył w Kenii ważną komórkę, która miała być «bramą do Somalii». Członkowie Al-Kaidy wymieszali się z lokalną społecznością, zakładając «legalne» biznesy: skup i sprzedaż diamentów, handel rybami, charytatywną organizację pomocy islamskim ofiarom amerykańskiej agresji. (...) Z dnia na dzień powstawały komórki terrorystów islamskich w całej Afryce, także w Nairobi, stolicy Kenii, gdzie przygotowywano

[25] S. Coll, op. cit., s. 270.

[26] J. Burke, op. cit., s. 102.

[27] W 1998 r. rząd Stanów Zjednoczonych oficjalnie oskarżył Osamę ibn Ladena i innych członków Al-Kaidy o szkolenie zamachowców i dokonywanie aktów terrorystycznych. Czyny te dotykały zresztą nie tylko obywateli USA, ale także chrześcijańskich mieszkańców Sudanu. Na przykład na terenie górnej Nubii Narodowy Front Islamski – ugrupowanie założone i sterowane przez Al-Kaidę – dokonał rzezi kilkuset chrześcijan, mężczyznom obcinając głowy, dłonie i stopy, kobiety i dzieci zaś sprzedając w niewolę. P.L. Williams, op. cit., s. 103 – 105.

kolejne zamachy na amerykańskich żołnierzy."[28] Zasięg działań Al-Kaidy był bardzo rozległy: w 1992 dokonała ona zamachu bombowego w hotelu w Jemenie, a w 1994 r. powiązana z nią organizacja usiłowała zabić na Filipinach pielgrzymującego tam papieża Jana Pawła II, rok później zaś przeprowadziła nieudany zamach na prezydenta Egiptu Hosniego Mubaraka. W 1993 r. Stany Zjednoczone umieściły Sudan na liście krajów wspierających terroryzm, co było równoznaczne z nałożeniem na to państwo sankcji uniemożliwiających zachodnim firmom inwestycje na jego terenie. Obecność ibn Ladena i rozmaitych islamistów stawała się coraz bardziej niewygodna dla sudańskiego reżimu. Tworzyła niekorzystny dla rządu w Chartumie wizerunek za granicą – także wśród wielu państw arabskich. Kłopoty związane z obecnością ekstremistów i ich rozlicznymi powiązaniami z grupami działającymi w innych krajach zaczęły przewyższać ewentualne zyski, tym bardziej że sudański islamizm w niektórych istotnych aspektach różnił się od doktryn głoszonych przez liderów Al-Kaidy.[29] Pod presją rządu al-Turabiego w maju 1996 r. ibn Laden zmuszony został do opuszczenia Sudanu i powrotu do Afganistanu.

2. Infrastruktura terrorystyczna w Afganistanie

Afganistan stał się w połowie lat 90. XX w. idealnym miejscem schronienia dla Saudyjczyka, gdzie mógł bez przeszkód rozbudowywać struktury organizacji, której przewodził, oraz przygotowywać plany działań zbrojnych. Po opuszczeniu Sudanu potrzebował spokojnej bazy dla swej organizacji, gdzie u boku przyjaznego reżimu byłby w stanie kontynuować walkę. Umożliwiła to w znacznym stopniu droga do władzy w Afganistanie polityczno-religijnego, plemiennego ruchu talibów. Należy zaznaczyć, że ich ideologia, jakkolwiek w części zbieżna z poglądami liderów Al-Kaidy, nie była z nimi tożsama. Dotyczyło to przede wszystkim wymiaru i skali zamysłów: talibowie ograniczali się do działań o charakterze lokalnym, ich wizja świata i roli, jaką mieli speł-

[28] Ibidem, s. 103.

[29] Celem al-Turabiego było przede wszystkim umocnienie i rozbudowa władzy, którą pragnął wykorzystać do stworzenia społeczeństwa islamskiego opartego ściśle na szariacie. Zamierzenia ibn Ladena daleko wykraczały poza te zamysły i utrudniały ich realizację. Wzrastała siła jego organizacji, nad którą sudański reżim pozbawiony był skutecznej kontroli, zdolnej ograniczać niektóre jej decyzje. Dotąd życzliwy Al-Kaidzie reżim zlecił tajnym służbom wzmożenie obserwacji jej działań. Za: J. Schanzer, op. cit., s. 192.

nić, była bardzo ograniczona, co nie przystawało do globalnych panmuzułmańskich zamysłów Al-Kaidy – czy to odnośnie do samego charakteru wojny, czy też do utopijnych wizji społecznych. Nie stanowiło to jednak przeszkody w umacnianiu współpracy między talibami a islamistycznymi bojownikami, napływającymi do Afganistanu, zakładającymi tam swe bazy i obozy szkoleniowe, tym bardziej że podzielali oni często skrajnie radykalną wizję islamu. Okazała się ona w praktyce totalitarnym fundamentem reżimu, który mijał się w wielu miejscach z rzeczywistymi założeniami wiary muzułmańskiej i deptał szereg jej zasad, np. pozbawiając kobiety nieomal wszelkich praw.

Jakkolwiek zbadanie fenomenu rządów talibów nie jest przedmiotem analizy, warto zaakcentować kilka istotnych faktów dotyczących rozwoju i znaczenia ich doktryny. Larry P. Goodson zauważa, że ruch ten należy postrzegać zarówno jako część rewitalistycznych nurtów w islamie, których przykładem był m.in. mahdyzm w Sudanie czy wahhabizm w Arabii Saudyjskiej, jak też jako odłam wpisujący się w religijno-polityczną tradycję ruchów odnowy wiary, od wieków znamiennych dla południowo-wschodniej Azji.[30]

W latach 90. talibowie wraz z bojownikami w innych częściach świata muzułmańskiego podjęli próbę realizacji religijno-polityczno-społecznych przedsięwzięć, które nakreślił islamizm w odpowiedzi na słabość i nieskuteczność wcześniejszych postkolonialnych ideologii, takich jak nacjonalizm, socjalizm czy panarabizm. Rozumowanie islamistyczne stanowiło alternatywną propozycję dla doktryn, które nie doprowadziły do rozwiązania problemów, z jakimi borykał się świat muzułmański, wyjaśniało genezę konfliktów wewnętrznych i międzynarodowych, tłumaczyło charakter antagonizmów, odwoływało się do religii, tożsamości i mitów oraz podsuwało recepty skutecznych działań – radykalnego powrotu do czystych, „nieskażonych" źródeł wiary. Dlatego też dla wielu prąd ten okazał się atrakcyjny. Walka talibów podyktowana była pragnieniem zbudowania idealnego islamskiego społeczeństwa, dla którego wzorem stać się miała wyidealizowana i konserwatywna wieś pusztuńska. Ich ekstremizm przybrał wymiar skrajnie radykalnego dążenia do prawowierności religijnej w formie dosłownego rozumienia i implementacji zasad oraz nauk zawartych w *Koranie*. Doskonałe społeczeństwo, rządzone według reguł szariatu, symbolizowała idylliczna wizja wiejskiej pusztuńskiej wspólnoty. Temu projektowi towarzyszyły antyracjonalizm i antymodernizm, rozumia-

[30] Zob. L. P. Goodson, *Afganistan Endless War: State Failure, Regional Politics and the Rise of the Taliban*, Washington 2001, s. 57. Por. P. Marsden, *Los talibanes: guerra y religión en Afganistán*, Barcelona 2002.

ne w sensie odrzucenia i zakazania każdego przejawu tego, co kojarzone było z cywilizacją Zachodu.[31]

Wszystko to ułatwiło uczynienie z Afganistanu talibów dogodnego miejsca do szkolenia bojowników i przygotowania działalności terrorystycznej. Obozy treningowe tworzone były z myślą o gruntownym przygotowaniu militarnym i psychologicznym przyszłych terrorystów. Rozwijano w nich wytrzymałość fizyczną, uczono rozmaitych technik walki (uwzględniających handel narkotykami, przemyt broni, metody partyzantki w mieście i na wsi, sabotażu, konstruowania i podkładania materiałów wybuchowych, ataków samobójczych itp.) oraz reguł przetrwania. Instruktorzy wywodzili się zwykle z Arabii Saudyjskiej, Egiptu i Jemenu, ochotnicy zaś, selekcjonowani i finansowani często przez lokalne organizacje islamistyczne, pochodzili z bardzo wielu krajów muzułmańskich oraz mniejszości zamieszkujących państwa odmienne kulturowo. Przeszkoleni bojownicy byli wysyłani do miejsc, z których się wywodzili, w celu realizacji powierzonej im misji, bądź pozostawali „niewidoczni", szykując się do zadania ciosu i oczekując na dogodny moment i sygnał do ataku. Israeli określa czas trwania każdego kursu treningowego w granicach kilku miesięcy; szacuje, że jego koszt wynosił około trzech tysięcy dolarów za każdego wyszkolonego terrorystę.[32]

Pomagając talibom przejąć i umocnić władzę, Al-Kaida znalazła zatem w Afganistanie świetne warunki do rozwoju i umacniania swych struktur, czego wymownym wyrazem stało się małżeństwo jednej z córek ibn Ladena z jednookim mułłą Omarem, nowym przywódcą tego kraju. Autorzy wielu analiz sugerują, że od samego początku współpraca ibn Ladena z talibami układała się tak pomyślnie.[33] Tymczasem należy pamiętać, że początkowo Pusztuni z rezerwą odnosili się do Saudyjczyka i jego bojowników, pragnąc uzyskać kontrolę nad ich działaniami. Ci z kolei nieufnie traktowali swych gospodarzy jako osoby proste i niewykształcone, w ich przekonaniu nie rozumiejące globalnego charakteru przedsięwzięcia, jakie realizują członkowie

[31] W związku z tym rozpoczęto wykonywanie egzekucji na przeciwnikach politycznych: prezydent Nadżibullah został powieszony (do jego zwłok symbolicznie przyczepiono papierosy i pieniądze), zakazano słuchania i wykonywania muzyki – Radio Kabul zostało przemianowane na Radio Szariat, skąd nadawano recytację *Koranu*. Kobiety pozbawione zostały prawa do pracy, kształcenia, nawet do poruszania się bez towarzystwa męskich opiekunów i bez obowiązkowego stroju – burki. Wprowadzono absurdalne zakazy, np. makijażu, puszczania latawców czy robienia zdjęć. Mężczyźni zmuszeni zostali do noszenia bród określonej długości i tradycyjnych afgańskich strojów zamiast zabronionych zachodnich ubrań. Zob. L.P. Goodson, op. cit.

[32] R. Israeli, op. cit., s. 83.

[33] Tego rodzaju odczucie towarzyszy lekturze prac: S. Coll, *Ghost Wars. The Secret History of the CIA, Afghanistan, and bin Laden, from the Soviet Invasion to September 10, 2001*, New York 2004; P.L. Williams, op. cit.

organizacji ibn Ladena.[34] W pokonywaniu różnic ważnym czynnikiem okazała się bez wątpienia obiecana przez lidera Al-Kaidy znaczna pomoc finansowa i inwestycyjna dla nowego reżimu w Kabulu. Doprowadziło to w praktyce do zacieśnienia wzajemnej współpracy i *de facto* do wykorzystania talibów w zmaganiach, które toczyli dżihadyści. Władze afgańskie dwukrotnie odrzuciły ofertę wydania ibn Ladena – pierwszy raz w 1997 r., gdy ówczesny prezydent USA Bill Clinton proponował w zamian za to uznanie ich reżimu, oraz kolejny raz, w 2001 r., po wrześniowym zamachu w Stanach Zjednoczonych, kiedy za cenę ekstradycji przywódcy al-Kiady talibowie być może uniknęliby interwencji militarnej i ocalili swe rządy. Coll podkreśla znaczne umocnienie siły i aktywności tej organizacji na terenie Afganistanu: „Chronione przez talibów setki lub nawet tysiące orędowników dżihadu z różnych krajów były gotowe wziąć udział w wojnie ibn Ladena zarówno przeciwko Stanom Zjednoczonym, jak i świeckim rządom państw Azji Środkowej."[35] Zamysłem przywódców ekstremistów było zjednoczenie ochotników z wielu krajów muzułmańskich pod sztandarami dżihadu i salafizmu.[36] Trwał intensywny zakup broni, handel narkotykami i szkolenie bojówek terrorystycznych. W miarę upływu czasu umacniał się również wpływ doktryn islamizmu, który szczególnie od 2000 r. manifestował się coraz częstszym akcentowaniem przez przywódców talibów rangi konfrontacji, jaka dzieli świat *dar-al-islam* z krajami *kufr*. Ich argumentacja stawała się coraz bardziej zbieżna z retoryką ibn Ladena, zwłaszcza w aspekcie interpretacji nakazów wiary w sensie obrony i rozprzestrzeniania „prawdziwego" islamu oraz prowadzenia dżihadu.

Jeśli chodzi o samą doktrynę ibn Ladena, to odniesienie znajdują tu uwagi poczynione w części przedstawiającej specyfikę dżihadyzmu. Jej doskonałą ilustracją są badane oświadczenia lidera Al-Kaidy. Stanowią one manifesty organizacji terrorystycznej. Warto dodać, że większość idei przezeń wyraża-

[34] Towarzyszyły temu także różnice doktrynalne dotyczące samego islamu: z jednej strony ideologię Al-Kaidy wyznaczał islamizm z tradycjami wahhabistycznymi, z drugiej zaś Pusztuni reprezentowali ruralny neotradycjonalizm. Talibów irytował np. fakt uzurpowania sobie przez ibn Ladena przywileju wydawania *fatw*, który, ich zdaniem, przysługiwał jedynie ulemie jako jedynej grupie uprawnionej do wydawania opinii w kwestiach o charakterze religijnym. Islamiści krytykowali z kolei autorytet ulemy, powołując się m.in. na poglądy fundamentalistycznych myślicieli, np. Maududiego – wedle których jej członkowie stanowili nierzadko podporę niezgodnych z zasadami islamu, skorumpowanych reżimów i dlatego nie mogli być, ich zdaniem, uznawani za strażników czy interpretatorów tradycji muzułmańskiej. Zob. J. Burke, op. cit., s. 183–184.

[35] S. Coll, op. cit., s. 468.

[36] Tak na przykład Marc Sageman wspomina o działających na początku 2001 r. w Afganistanie ugrupowaniach bojowników liczących ok. pięciuset Arabów-weteranów z wojny ze Związkiem Radzieckim, pięciuset Czeczenów, stu Ujgurów, stu Tadżyków, stu Bengalów, stu Filipińczyków i pięciu tysięcy Pakistańczyków. Zob. M. Sageman, *Understanding Terror Networks*, op. cit., s. 70.

nych była nawiązaniem, rozwinięciem i kontynuacją pewnych przekonań głoszonych przez myślicieli fundamentalistycznych. Synteza ta uwzględnia hasła głoszone przez wahhabizm i salafizm.[37] Łączy wiele elementów pod swoim sztandarem. Filarem tej ideologii i jej mianownikiem, wspólnym dla wielu tego rodzaju nurtów, jest ekspresja legitymizowanej religijnie nienawiści oraz posłannictwo walki traktowanej jako święta wojna wraz ze wszelkimi konsekwencjami ujmowania rozlewu krwi w wymiarze *sacrum*. Konkretny program społeczno-polityczny jest nader mglisty i drugoplanowy. Często przywoływany jest tak istotny dla islamu postulat sprawiedliwości, która ma zapanować w nowej, doskonałej wspólnocie. Zamysły owe nie mają jednak charakteru jasno doprecyzowanych punktów działań, a są jedynie wyrażone w formie utopijnych haseł. Ich realizacja zależeć będzie od zwycięstwa islamistycznej doktryny wiary, która okazać się ma – zdaniem lidera – wystarczającym warunkiem nowego ładu. Przykładem tego mogą być na przykład następujące słowa ibn Ladena dotyczące krajów Półwyspu Arabskiego: „Jesteśmy przekonani, że z pomocą Bożą, niech będzie Mu chwała i cześć, (...) religia Boga, niech będzie Mu chwała i część, zwycięży na tym półwyspie. Z objawień, których dostąpił Mahomet, niech pokój będzie z Nim, płynie wielka duma oraz nadzieja, że stanowić będą podstawę rządów. Gdy podążaliśmy drogą objawień Mahometa, pokój niech będzie z Nim, żyliśmy bardzo szczęśliwie i godnie."[38]

Teologiczne przekonanie o jedności i supremacji Boga (*tawhid)* oraz absolutnym podporządkowaniu Mahometa Słowu Stwórcy prowadzi, według myśli islamistycznej, do potrzeby wykreowania nurtu, którego zadaniem będzie wykorzenienie wszelkich podziałów czy różnic interpretacyjnych religii. Zwieńczeniem tego planu stać się ma jednocząca wszystkich wiernych *umma*, rządząca się sprawiedliwymi koranicznymi prawami. W obecnej sytuacji podstawowym zadaniem jest dżihad, pokonanie „krzyżowców i Żydów", oswobodzenie ziem należących do muzułmanów i upadek apostatycznych reżimów nimi władających. Ibn Laden ignoruje tu oczywiście koraniczny nakaz szacunku dla wyznawców dwóch pozostałych religii monoteistycznych, jak i wiele innych zasad – na przykład prowadzenia wojny. Na przykład w oświadczeniu z 1998 r. „Dżihad przeciwko krzyżowcom i Żydom" znaleźć można manifest wzywający do prowadzenia świętej wojny o nieograniczonym zasięgu. Ibn Laden rozszerza tu znacznie koncepcję dżihadu: nie mówiąc o pomi-

[37] Zob. J. Jordán, *El islam de Occidente y el terrorismo de Al-Qaeda*, „Ciencia Policial", julio-agosto de 2002, núm. 64.

[38] Za: R. Guaranta, *Inside Al Qaeda: Global Network of Terror*, London 2002, s. 54.

janiu jego metaforycznego wydźwięku, nie zawęża go tylko do obrony, choć ta stanowić ma podstawowe uzasadnienie czynów zbrojnych, ale także legitymizuje nim działania zaczepne, ofensywne. Pogwałcona jest zatem etyka walki, głoszona przez Mahometa, oraz wypaczane są nauki zawarte w *Koranie* na użytek ekstremistycznej ideologii. Wynika to z kategorycznego odrzucenia przez ibn Ladena i innych islamistów postulatu ostrożności interpretacyjnej *Koranu* i *hadisów* oraz selektywnego doboru przytaczanych przez nich tekstów. Jakkolwiek pewne myśli tam zawarte wydają się jasne, szereg innych wymaga egzegezy i uwzględnienia czasu, kiedy powstawały, i faktu oczywistej niemożliwości odniesienia wszystkiego w dosłowny sposób do niosącej cały ogrom innych wyzwań teraźniejszości. W tym kontekście sytuuje się działalność uczonych ekspertów w zakresie teologii, interpretujących nauki zawarte w *Koranie*, których krytyka na przestrzeni wieków stanowiła częstokroć istotę myśli fundamentalistycznych.

Wrogość Al-Kaidy ogniskuje się przede wszystkim na Stanach Zjednoczonych w myśl głoszonej przez ibn Ladena koncepcji, wedle której „większy szatan" (USA) ma zostać pokonany najpierw, przed „mniejszym" (Izrael). Stanowi on dla islamu największe zagrożenie, toteż walka, jego zdaniem, ma charakter obronny. Odnosząc się szczególnie często do sytuacji Arabii Saudyjskiej, ibn Laden wielokrotnie podkreślał – m.in. za często cytowanym przez niego ibn Tajmijją – że ci władcy, którzy odchodzą od szariatu, są w istocie poganami i zagrażają interesom muzułmańskiej wspólnoty, dlatego też należy stawiać im opór. Zeidan przyznaje, że ibn Laden nie formułuje złożonych teologicznie teorii dżihadu, ale, tak jak al-Zawahiri, ujmuje go jako dosłownie rozumianą integralną część islamu, tak doniosłą w tym najważniejszym dla wiernych konflikcie.[39] Bardzo ważne znaczenie spełnia tak często akcentowane odwoływanie się do mitów i symboli z przeszłości, także tej odległej. Do tych omówionych już dodać można tzw. „paradygmat Mahometa"[40], polegający na upatrywaniu analogii i wzorców postępowania w zachowaniu Proroka i odnoszenia ich do konkretnych sposobów strategii walki w czasach współczesnych. Takim modelem była *hidżra* – ucieczka Mahometa z Mekki w 622 r. Do tego wydarzenia wielu islamistów porównywało metodę działań ibn Ladena. Podobnie jak Prorok, tak lider Al-Kaidy wybrał emigrację i tułaczkę, oznaczającą taktyczne poszukiwanie azylu przed wrogim sobie otoczeniem społeczeństwa *dżahilijji*. Strategia ta ma więc także wymiar duchowej piel-

[39] D. Zeidan, op. cit.

[40] Sformułowania tego używa Malise Ruthven. Zob. M. Ruthven w pracy *Islam in the Modern World*, Oxford 1984.

grzymki, podczas której przebiegać mają nie tylko przygotowania do walki, ale także wewnętrzna podróż ku prawdziwej wierze i wsłuchanie się w nakazy Boga. Przetrwawszy okres prześladowań i trudności, islamiści wierzą, że podobnie jak Mahomet, osiągną zwycięstwo. Te dwa aspekty: *hidżry* i dżihadu, mają olbrzymią moc oddziaływania i są często obecne w oświadczeniach. Warto zwrócić uwagę na symboliczny wymiar miejsca przebywania ibn Ladena: jego przesłania i wystąpienia nagrywane na kasetach ukazywały go na tle pejzażu górskiego. Stylizował się tym samym na świętego ascetę stroniącego od doczesności, całkowicie podporządkowanego swojej misji i bezgranicznie oddanego sprawie wiary.

Biorąc pod uwagę powyższe uwagi można wyszczególnić główne założenia Al-Kaidy i innych ugrupowań dżihadyzmu:

- tylko stworzenie silnej *ummy* muzułmańskiej jest w stanie położyć kres wpływom Zachodu w świecie islamu, szczególnie na Bliskim Wschodzie;
- dżihad jest nie tylko obowiązkiem dla każdego wiernego, ale także stanowi dla niego pierwszoplanową powinność, zgodnie z naukami Mahometa i czynami jego towarzyszy;
- z racji podziału i osłabienia militarnego świata muzułmańskiego oraz potęgi koalicji „krzyżowców i Żydów" najskuteczniejszą metodą w urzeczywistnieniu tego planu jest walka islamskich bojowników, która obejmuje stosowanie terroru;
- należy prowadzić walkę z apostatycznymi reżimami rządzącymi krajami muzułmańskimi, jednak konfrontacja z nimi będzie daremna, jeśli nie będzie jej towarzyszyć dżihad ze „sponsorami" tych rządów – krajami Zachodu, prowadzony także na ich terytorium;
- Stany Zjednoczone, tak jak niegdyś ZSRR, to w istocie „kolos na glinianych nogach", którego można dotkliwie ugodzić, tak jak 11 września 2001 r., lub skłonić do odwrotu (np. Liban w 1983, Somalia w 1993);
- stosowanie terroru to uzasadniona metoda walki, biorąc pod uwagę profanowanie islamu i prześladowanie jego wyznawców. Śmierć w walce ma wymiar męczeństwa;
- dżihad nie powinien mieć żadnych ograniczeń ani czasowych, ani przestrzennych; akceptowane są w nim wszelkie metody, które mogą doprowadzić do urzeczywistnienia celu.

Umacnianie znaczenia Al-Kaidy i swoboda jej działania na terenie Afganistanu zaowocowały kolejnymi zamachami terrorystycznymi, które zostały przez nią przygotowane. W czerwcu 1996 r. eksplozja bomby podłożonej

w budynku w Zahranie w Arabii Saudyjskiej spowodowała śmierć dziewiętnastu amerykańskich pracowników wojskowych. W sierpniu 1998 r. w wyniku zamachów przeprowadzonych w ambasadach Stanów Zjednoczonych w stolicach Kenii i Tanzanii śmierć poniosło przeszło trzysta osób, w tym dwunastu amerykańskich dyplomatów, a około pięciu tysięcy ludzi odniosło rany.[41] W 2000 r. komórka jemeńskich terrorystów przeprowadziła zakończony sukcesem atak w Zatoce Adeńskiej na amerykański niszczyciel „USS Cole", który życiem przypłaciło siedemnastu marynarzy, trzydziestu dziewięciu zaś zostało rannych.[42] Wkrótce po dokonaniu tego aktu policja jemeńska aresztowała sześciu obywateli tego kraju, którzy okazali się weteranami wojny afgańskiej. Unaoczniło to nieskuteczność dotychczasowych zabezpieczeń przed atakami tego typu, jednak nadal nie doceniano siły Al-Kaidy i rzeczywistych zagrożeń, jakie niosła jej działalność. Ignorancja ta okazać się miała brzemienna w skutkach.

Zamach z 11 września 2001 r. był, jak dotychczas, największym i najkrwawszym przedsięwzięciem terrorystycznym, którego sukces wstrząsnął Stanami Zjednoczonymi i całym światem. Z perspektywy poznania metod działania organizacji zań odpowiedzialnej bardzo przydatne będzie zwrócenie uwagi na pewne fakty dotyczące bezpośrednich sprawców tego ataku. „Mózgiem operacyjnym" był sztab Al-Kaidy w Afganistanie, ale przygotowywały go różne komórki, spośród których szczególne znaczenie odegrała grupa działająca w Niemczech. Należeli do niej trzej przyszli piloci: Mohammed Atta, Ziad Dżarrah i Marwan al-Szehhi. Przybyli oni osobno do Niemiec między 1992 a 1996 r., związując się z meczetami, w których głoszono radykalne hasła. Pozostali terroryści zostali wyselekcjonowani z obozów szkoleniowych na terenie Afganistanu spośród ochotników pragnących oddać życie dla dżihadu. Ich droga ku islamistycznemu radykalizmowi była pod pewnymi względami różna. Nie ma potrzeby dokładnego jej omawiania, lecz warto poświęcić parę słów na zaakcentowanie faktów z życia jednego z zamachowców – Mohammeda Atty, ponieważ dowodzą one, że nawet osoba początkowo nie zdradzająca skłonności ku religijnemu ekstremizmowi może stać się narzędziem tego nurtu.

Był on pochodzącym z rodziny inteligenckiej Egipcjaninem, którego wychowanie nie przebiegało bynajmniej w duchu radykalizmu. Ojciec nie był członkiem fundamentalistycznego Bractwa Muzułmańskiego, siostry kształ-

[41] Siły amerykańskie zbombardowały w ramach retorsji fabrykę leków w Chartumie (podejrzewano, że wytwarza broń chemiczną) i obozy szkoleniowe terrorystów w Afganistanie.

[42] Y. Alexander, M. S. Swetnam, *Siewcy śmieci. Osama bin Laden i inni szefowie al-Qaidy*, tłum. J. Kozłowski, Warszawa 2001, s. 72.

ciły się na uniwersytecie i nawet nie chodziły w tradycyjnym ubraniu muzułmanek. Mohammed Atta rozpoczął studia na wydziale architektury i pomimo popularności wśród studentów doktryn radykałów – popularności tak znamiennej dla schyłku wojny w Afganistanie – brak danych na temat jego osobistego zaangażowania w działalność o takim charakterze.[43] Informacje takie związane są już z pobytem Atty w Niemczech, dokąd przybył w 1992 r. celem dalszego kształcenia. Poczuciu wyobcowania towarzyszyła radykalizacja poglądów w kierunku ortodoksji religijnej, w czym ważną rolę odegrały podróże do krajów arabskich: do Egiptu i do Syrii, gdzie prawdopodobnie zetknął się z osobami należącymi do Al-Kaidy. Przekonanie o dekadenckim, groźnym dla islamu obliczu kultury Zachodu, godzącym w korzenie tożsamości muzułmanów skłoniło go do zdecydowanego przeciwdziałania. Krytykował np. „zepsutą" zachodnią obyczajowość, wpływy tego kręgu kulturowego w architekturze miast arabskich czy inwazję amerykańskiej kultury masowej – np. plany wybudowania w Egipcie „islamskiego Disneylandu". Stał się nad wyraz pobożnym muzułmaninem, odbył pielgrzymkę do Mekki i umacniał się w przeświadczeniu, że prawdziwym sensem życia jest obrona wiary i tożsamości. Po powrocie do Niemiec Atta związał się z meczetem al-Kuds, będącym ośrodkiem krzewienia radykalnych idei. Wkrótce założył wśród studentów grupę muzułmańską, oddającą się modlitwom i dyskusjom religijno-politycznym. Oprócz niego należeli do niej dwaj spośród przyszłych zamachowców – Marwan al-Szehhi i Ziad Samir Dżarrah, odbywający w 1999 r. podróże do Afganistanu. Wtedy to prawdopodobnie zintensyfikowano przygotowania do przeprowadzeniu ataków na terytorium Stanów Zjednoczonych. Zwiastunem tego było coraz bardziej radykalne przesłanie oświadczeń Osamy ibn Ladena, w których wzywał on do zabijania Amerykanów gdziekolwiek będzie to możliwe, w tym w ich własnej ojczyźnie. Wkrótce kilku terrorystom, w tym Atcie, udało się dostać na terytorium USA, gdzie w 2000 r. uzyskali licencje pilotów. Plany zamachu dopracowywano także podczas spotkań w Hiszpanii w styczniu 2001 r., kontaktując się z pozostałymi osobami zaangażowanymi w realizację tego przedsięwzięcia. Inna grupa zamachowców szykowała się do ataku przebywając na terenie Wielkiej Brytanii. Duża część terrorystów pochodziła z Arabii Saudyjskiej, skąd zostali zwerbowani do obozów szkoleniowych Al-Kaidy. Wielce znaczący dla poznania ich psychiki i sposobu myślenia jest list, który pozostawili przed zamachem, prawdopodobnie podyktowany przez Attę, w którym odzwierciedlenie znajdują główne założenia doktryny dżihadyzmu i męczeństwa.

[43] M. Sageman, *Understanding Terror Networks*, op. cit., s. 104.

3. Mechanizmy oddziaływania idei dżihadyzmu na muzułmanów w Europie

Al-Kaida i ugrupowania z nią związane usiłowały jednocześnie rozbudowywać sieć powiązań między nurtami ekstremistycznymi działającymi w państwach arabskich a islamistycznymi strukturami na terenie państw należących do innych obszarów kulturowych. Dotyczyło to przede wszystkim Europy i Stanów Zjednoczonych. Sprzyjał temu bez wątpienia fakt zamieszkiwania krajów Europy Zachodniej (np. Wielkiej Brytanii, Niemiec, Francji, Holandii, Hiszpanii) przez liczne wspólnoty muzułmańskie, tworzące nierzadko grupy dosyć hermetyczne, zachowujące poczucie odrębnych zbiorowości.[44] Są to społeczności zróżnicowane i heterogeniczne, jednak podstawowym kryterium ich odrębności jest kontekst religijno-kulturowy.

Wśród sporej części poszukujących lepszych warunków życia imigrantów z krajów arabskich znajdowali się także radykałowie, wywodzący się ze środowiska młodych muzułmanów drugiego i trzeciego pokolenia imigrantów mieszkających w Europie (dzieci i wnuków osób przybyłych do Europy w ostatnich dekadach XX w.). W wielu krajach wykryto komórki dżihadyzmu w różnym stopniu powiązane z Al-Kaidą lub nie utrzymujące takich związków, lecz przez nią inspirowane, postrzegające ibn Ladena i innych liderów nie jako dowódców, a raczej jako symbol i źródło inspiracji. Tak na przykład w obrębie zamieszkującej Wielką Brytanię blisko dwumilionowej wspólnoty muzułmańskiej działały komórki głoszące idee dżihadyzmu, podobnie zresztą jak w innych krajach.[45] Ich agitacja była tym łatwiejsza, że w wielu przypadkach cieszyły się one daleko idącą swobodą działania. Kraje europejskie zdają się nie mieć przemyślanej formuły dotyczącej miejsca w społeczeństwie już osiadłych i nowo przybyłych muzułmanów. Ich asymilacja, integracja lub budowa społeczeństw wielokulturowych pozostają sporym wyzwaniem i często nierozwiązanym problemem. W łonie takich społeczeństw pojęcie integracji dotyczy wieloaspektowego procesu, podczas którego dana grupa etniczna otrzymuje prawa obywatelskie, społeczne i kulturowe, czemu nie towarzyszy poczucie gorszej pozycji i niższego statusu względem większości obywateli.

[44] Dane z 2010 r. mówią o 15–20 milionach wyznawców islamu mieszkających w Europie (w tym ok. 6 mln we Francji, 3,5 mln w Niemczech, 2 mln w Wielkiej Brytanii, milion w Holandii i Belgii). Biorąc pod uwagę przewidywany dalszy napływ imigrantów i wzrost demograficzny związany z dynamicznym przyrostem naturalnym w obrębie tych grup, prognozuje się, że w 2050 r. muzułmanie w Europie stanowić będą ok. 20 proc. ogółu mieszkańców kontynentu. Za: L. Vidino, op. cit., s. 12–13.

[45] Warto wspomnieć na przykład o istniejącej w Londynie głoszącej radykalne idee organizacji Hizb ut-Tahir.

Prowadzi to do konstatacji, że zjawisko integracji „musi być dwukierunkowym procesem angażującym zarówno imigrantów, jak i społeczność lokalną."[46] Rinus Pennix zwraca uwagę na cztery wymiary, istotne z perspektywy płaszczyzn integracji społeczności imigranckich (prawno-instytucjonalny, ekonomiczno-społeczny, kulturowo-religijny i przestrzenny) oraz definiuje integrację cudzoziemców jako proces, w którym imigranci stają się akceptowaną częścią społeczeństwa.[47] Zasygnalizowane powyżej wymiary obrazują skalę i charakter wyzwań, z jakimi borykać się muszą państwa europejskie w związku z obliczem integracji społeczności muzułmańskich.

Wiele analiz zawiera spostrzeżenia, z których wynika, po pierwsze, jak łatwo – zwłaszcza w pierwszym okresie po 11 września – odbywała się rekrutacja do dżihadyzmu wśród młodych muzułmanów w Europie i możliwa była działalność komórek terrorystycznych. Po drugie, wskazują one na brak właściwej polityki krajów europejskich wobec dynamicznie zwiększających się populacji wyznawców islamu. Różne modele tej polityki – np. francuski czy brytyjski – charakteryzują poważne mankamenty, które mogą przynieść katastrofalne skutki w przyszłości. Tak np. Raphael Israeli pyta retorycznie *Quo Vadis*, *Europe*?, zastanawiając się, dokąd zmierza kontynent w obliczu rozrastających się społeczności imigranckich wyznawców islamu i czy w ogóle realna jest wizja harmonijnej wielokulturowości Europy w sytuacji przypominającej inwazję idei radykalnego islamizmu.[48] Lorenzo Vidino zwraca uwagę na „związane ręce" władz wielu krajów i długo trwającą faktyczną bezkarność islamistów, działających na terenie kontynentu. Pisze o błędnej polityce imigracyjnej, przez lata udzielającej azylu islamistom, którzy ze względów politycznych emigrowali z własnych krajów i poszukiwali schronienia w Europie, by w konsekwencji prowadzić działalność wywrotową i terrorystyczną wobec państw, do których przybywali.[49]

---

[46] J. Balicki, *Imigranci z krajów muzułmańskich w Unii Europejskiej. Wyzwania dla polityki integracyjnej*, Warszawa 2010, s. 21.

[47] R. Pennix, *Citizenship in European Cities: Immigrants, Local Politics and Integration Policies*, Oxford 2004, s. 141.

[48] Autor ten zauważa, że żadna ze strategii realizowanych przez państwa europejskie nie rozwiązała problemu związanego z integracją społeczności imigranckich. Niemcy, Austria i Szwajcaria jeszcze do niedawna postrzegały imigrantów jako siłę roboczą i nie widziały potrzeby wypracowania kompleksowej polityki integracyjnej. Z kolei Wielka Brytania i Holandia realizowały postulat multikulturalizmu, wykazując się bardzo daleko idącą tolerancją wobec różnorodnych postaw środowisk imigranckich. Na przeciwnym biegunie pozostawała polityka Francji, oparta na idei asymilacji, której fundamentem była zasada laickości Republiki. Zob. R. Israeli, *The Spread od Islamikaze Terrorism in Europe. The Third Islamic Invasion*, London 2008, s. 363–449.

[49] L. Vidino, op. cit., s. 103–128.

O podobnych kwestiach wspomina także Miguel Angel Cano Paños, analizując przesłanki radykalizacji młodych muzułmanów w Europie i łatwość socjalizacji do dżihadyzmu, której ulegają. Diagnozując tę sytuację określa ich „pokoleniem dżihadu" i przytacza pojęcie *homegrown-terrorism*.[50] Alison Pargeter, przewidując narastanie konfliktów między muzułmanami w Europie a społeczeństwami tych krajów, pisze o kontynencie jako o „polu bitwy".[51]

Problematyka tożsamości europejskich muzułmanów jest bardzo złożona i komponuje ją wiele czynników, zaś na charakter i stopień identyfikacji wpływa w dużym stopniu polityka państwa, w jakim się znajdują, oraz uwarunkowania społeczno-ekonomiczne.[52] W Europie od lat postawy daleko idącej tolerancji wobec wspólnot islamskich przeplatają się z hasłami partii radykalnych, nacjonalistycznych, domagających się ograniczenia przez władze imigracji i zdecydowanego przeciwdziałania fundamentalistycznemu radykalizmowi. Trwają dyskusje na temat zakresu neutralności światopoglądowej państwa i zakazu publicznego manifestowania symboli religijnych.[53] Od lat 80. mamy do czynienia z narastającą radykalizacją części mieszkających na Zachodzie muzułmanów: miało na to wpływ wykształcenie nowego pokolenia kaznodziejów i działaczy polityczno-religijnych, zakładających – w dużym procencie za saudyjskie pieniądze – nowe meczety i ośrodki kultury islamskiej, będące miejscami indoktrynacji ideami dżihadyzmu.[54] Hasła konieczności prowadzenia „świętej wojny" aż do zwycięstwa swoiście rozumianej *pax islamica* napotykały przychylny oddźwięk u radykalnie nastawionych przedstawicieli populacji muzułmańskiej. Poglądom tym towarzyszyło tak często wyrażane przez islamistów przekonanie, że nie może być mowy o liberalnym

[50] M. A. Cano Paños, *Generación Yihad. La Radicalización Islamista de los Jóvenes Musulmanes en Europa*, Madrid 2010, s. 186–202.

[51] Więcej w: A. Pargeter, *The New Frontiers of Jihad. Radical Islam in Europe*, Philadelphia 2008, s. 64–76.

[52] Zob. K. Górak-Sosnowska, *Europejscy muzułmanie a Europa w świetle badań sondażowych* [w:] *Między Wschodem a Zachodem*, (red.) M. M. Dziekana i I. Kończak, „Łódzkie Studia Wschodoznawcze", Łódź 2008, t. I, s. 109–117.

[53] Wystarczy przypomnieć chociażby debaty w Niemczech czy we Francji dotyczące legalności lub zakazu noszenia chust muzułmańskich lub chrześcijańskich krzyży w miejscach publicznych – np. szkołach.

[54] Tak np. w samej Wielkiej Brytanii w niektórych nowo powstałych meczetach i szkołach koranicznych młodemu pokoleniu muzułmanów wpajano odrazę do „niewiernego" państwa, na terenie którego przyszło mu żyć, nakazywano zbrojnie występować w obronie muzułmańskich interesów i wiary, nauczano, że demokracja jest złem, zaś postulaty wolności i tolerancji są w istocie obrazoburcze dla religii, gdyż skrywają nihilizm, relatywizm i zepsucie. W Hamburgu radykalny imam Farazi głosił w meczecie potrzebę walki przeciwko chrześcijanom i żydom. Zob. W. Laqueur, *No End to War…*, op. cit., s. 197.

i umiarkowanym islamie, wszyscy zaś propagatorzy takiej wersji religii Mahometa są zdrajcami i apostatami, z których herezją należy walczyć.

Dopiero po kilku latach od wydarzeń z 11 września, unaoczniających tak wyraziście skalę i rozmiar zagrożeń działaniami terrorystów, rządy państw europejskich podjęły bardziej energiczną walkę z terroryzmem na terenie własnych krajów – tym bardziej kiedy okazało się, że niektórzy z zamachowców wcześniej mieszkali w Europie i tam przygotowywali plan ataku (np. Mohammed Atta w Niemczech). W krajach tych zaprzestano tak łatwo przyznawać pozwolenia na zakładanie ośrodków kultury islamskiej bez poznania ich prawdziwego charakteru – czy służyć mają w istocie edukacji religijnej, czy też polityczno-religijnej propagandzie dżihadyzmu.

Badanie uwarunkowań i charakteru radykalizmu części wspólnot muzułmańskich zamieszkujących Europę wykracza oczywiście poza ramy tej pracy, warto jednakże pamiętać o znaczeniu tego problemu, który pozostaje w tak ścisłym związku z analizowanymi zagadnieniami. Jest to tym bardziej istotne, jeśli weźmie się pod uwagę wspomniany już aspekt nierozwiązanej dyskusji, jaka towarzyszy roli społeczności muzułmańskich zamieszkujących Europę Zachodnią. Od początku lat 90. można zaobserwować radykalizację części tej diaspory, szczególnie młodego pokolenia, która nie musi oznaczać, rzecz jasna, podejmowania drogi terroryzmu, lecz wskazuje na potencjalne przesłanki podatności na idee konfrontacji. Oliver Roy podkreśla, że niezbędnym warunkiem rozwoju tego zjawiska stała się z jednej strony reislamizacja, polegająca na socjalizowaniu muzułmanów urodzonych w Europie doktrynami przedstawianymi jako nakazy religijne, z drugiej zaś ideologiczny ekstremizm, dla którego sprzyjające warunki tworzą swoiste getta społeczne, w jakich przebywa spora część młodzieży muzułmańskiej populacji.[55] Rekrutacja na różne fronty dżihadu – m.in. afgański i iracki w pierwszej dekadzie XXI w. – odbywała się szczególnie wśród młodych mężczyzn w przedziale wieku 20–30 lat, choć wielu spośród nich było jeszcze młodszych, stąd trafne określenie Sebastiana Rotelli: „europejscy chłopcy dżihadu".[56]

Na uwagę zasługuje heterogeniczność przesłanek, które sprawiają, że młodzi muzułmanie ulegają radykalizacji i internalizują doktryny dżihadyzmu.

[55] Co charakterystyczne, zauważa on, że znaczna jej część nie odebrała nauk w tradycyjnych szkołach koranicznych, ale otrzymała wykształcenie w stylu zachodnim. Pobyt w Europie wpłynął także na styl życia: wielu młodych łączyły swobodne relacje z kobietami, część nie stroniła od alkoholu itp. Dopiero później ulegli oni radykalizacji pod wpływem indoktrynacji w więzieniach i meczetach. O. Roy, *Euroislam: ¿La yihad desde dentro?*, [w:] *El Nuevo Terrorismo Islamista. Del 11-S al 11-M*, (red.) F. Reinares, A. Elorza, Madrid 2004, s. 180–181.

[56] Zob. S. Rotella, *Europe's Boys of Jihad*, „Los Angeles Times", April 2, 2005.

Ich profil społeczny jest niejednolity i wpływa nań specyfika danego kraju.[57] Marginalizacja społeczna i kwestie ekonomiczne nie są tu jedynymi czynnikami, choć ich znaczenia nie wolno nie doceniać. Można zwrócić uwagę na trzy grupy, zespolonych ze sobą, przesłanek radykalizacji: aspekty etnokulturowe, społeczno-ekonomiczne i polityczne.[58] Do tych pierwszych zaliczyć należy przede wszystkim kryzys tożsamości wielu młodych muzułmanów drugiego i trzeciego pokolenia. Wielu z nich żyje niejako w „zawieszeniu" między kulturą macierzystą a normami i wartościami kraju, w którym mieszkają.[59] Osoby te żyją na rozdrożu pomiędzy systemem aksjonormatywnym środowisk, z których się wywodzą, a wszechobecnym zachodnim stylem życia i „kulturowym ideałem osobowości", promowanym zewsząd w społeczeństwach zachodnich. Stan ten wywołuje u nich poczucie lęku i frustracji. Konflikt kulturowy dotyczy m.in. opozycji wartości świeckiego społeczeństwa do tych właściwych kulturze pochodzenia.

Radykalne idee islamizmu dla niektórych okazują się sposobem odnalezienia własnej drogi i fundamentem tożsamości. Staje się to udziałem także tych, którzy próbują „odnaleźć się" w zachodnim społeczeństwie, naśladując jego styl ludyczny (spożywanie alkoholu i innych używek, wizyty w nocnych klubach, swoboda obyczajowa). Poczucie niepewności, wykorzenienia i frustracji, które często wykorzystują rekrutujący, rozpowszechniający idee islamizmu, znajduje ukojenie w poczuciu religijnego przebudzenia i ponownego odkrycia własnej tożsamości. Osoby takie są określane mianem *born-again Muslims*.[60] Nierzadko ma także miejsce inne zjawisko: konflikt pokoleń między starszym pokoleniem, do pewnego stopnia zintegrowanym i zaaklimatyzowanym w społeczeństwach zachodnich, którego udziałem stał się proces akulturacji, a zbuntowaną młodzieżą, poszukującą własnej drogi i rozczarowaną poczuciem dyskryminacji przez Europejczyków. Oskarżają oni swe rodziny o uległość i pasywność, a jednocześnie odczuwają rozżalenie z powodu braku perspektyw i ekskluzji społecznej, jaką odczuwają. Umacnia się w nich przekonanie, że społeczeństwo, w którym żyją, tak naprawdę ich nie chce i spycha na margines w każdym aspekcie egzystencji. Z czasem dochodzi do tego pogląd o wrogości rządów krajów europejskich (i obywateli te rządy wybierających) do świata islamu, o wspieraniu polityki interwencjonizmu i kolonizacji duchowej, tak niebezpiecznej z perspektywy tożsamości.

[57] Tak np. duża część islamistycznych konwertytów w Wielkiej Brytanii wywodzi się z klas średniej i wyższej. Z kolei we Francji i Niemczech profil radykałów zdeterminowany jest przynależnością do klas niższych. Zob. M. Sageman, *Understanding Terror Networks*, op. cit., s. 73.

[58] M. A. Cano Paños, op. cit., s. 95–118.

[59] Ibidem, s. 97.

[60] Ibidem, s. 79.

Należy pamiętać o tym, że indoktrynacja hasłami ekstremistycznymi nie byłaby tak niebezpieczna, gdyby nie określone czynniki natury społeczno-ekonomicznej, tworzące sprzyjający grunt do rozwoju i popularności doktryn radykalnych, dalekich od założeń klasycznego islamu. Wymienić tu można chociażby wysokie wskaźniki bezrobocia i różne formy wykluczenia społecznego, które dotyka wielu młodych muzułmanów, co oczywiście potęguje ich frustrację, tendencje alienacyjne oraz umacnia przekonanie o wrogim do nich nastawieniu Zachodu. Ryszard Machnikowski zwraca uwagę na

> (…) nieproporcjonalnie niski status społeczno-ekonomiczny tej grupy ludności i trudności, jakie napotyka ona w jego podniesieniu, co często jest powodowane nieufnością, jaką rdzenna ludność wykazuje wobec muzułmanów, jak również barierami kulturowymi, które samym muzułmanom trudno jest przezwyciężyć. Muzułmanie-imigranci lub ich urodzeni już w Europie potomkowie mają większe, niż zarówno rdzenna ludność, jak i imigranci z innych kręgów cywilizacyjno-religijnych, problemy z podjęciem dobrze płatnej pracy, i w przeważającej większości zajmują najniższe poziomy stratyfikacji społecznej.[61]

Duża część muzułmanów drugiego i trzeciego pokolenia imigrantów w wieku 14–25 lat nie kończy edukacji, żyje na granicy prawa oraz ima się zajęć dorywczych.[62] Brak kwalifikacji osłabia ich pozycję na rynku pracy, co w oczywisty sposób oddziałuje na ich sytuację materialną i poziom zadowolenia z życia. W 2005 r. stopa bezrobocia wśród muzułmanów mieszkających w Wielkiej Brytanii (głównie w wieku 18–25 lat, wywodzących się z Pakistanu i Bangladeszu) wynosiła aż ok. 22 proc., podczas gdy ogólny poziom bezrobocia wynosił ok. 5 proc.[63] Odnotować można także dysproporcje między rodzinami imigranckimi a rdzennymi obywatelami Europy Zachodniej, jeśli chodzi o wysokość zarobków, warunki mieszkaniowe, jakość dostępnej służby zdrowia itp., co umacnia wśród tych pierwszych przekonanie o doświadczaniu dyskryminacji i nie sprzyja integracji.

Proces ten można zaliczyć do kategorii deprywacji relatywnej, przejawiającej się w przekonaniu jednostki o praktykach marginalizacyjnych i dyskryminacyjnych ze strony większości wobec grupy, do której przynależy. Przekonanie takie wpływa negatywnie na aktywność społeczną i bardzo utrudnia

[61] R. Machnikowski, *Muzułmanie w Europie Zachodniej – między integracją a radykalizacją?/Muslims in Western Europe – between integration and radicalization?*, Warszawa 2010, s. 61.

[62] W przypadku samej Wielkiej Brytanii dane z 2004 r. mówią o 36 proc. wyznawców islamu, którzy przerywają naukę bez uzyskania jakiegokolwiek dyplomu. Więcej w: A. Pargeter, op. cit., s. 21–22.

[63] M. A. Cano Paños, op. cit., s. 105–106.

awans społeczny, a więc ruchliwość pionową. Konsekwencją tego stanu jest krystalizowanie się w wielu miastach gett etnicznych, odrębnych instytucji i form aktywności społecznej i politycznej. Dodać do tego można fakt częstego wchodzenia przez te osoby w konflikt z prawem, który nierzadko jest przyczynkiem do radykalizacji poglądów i czynów w kierunku islamizmu. Znamienne jest, że ok. 80 proc. zwerbowanych europejskich członków Al-Kaidy dokonało konwersji na islamizm właśnie podczas pobytu w więzieniu.[64] Wszystko to sprawia, że w niektórych przypadkach alienacja zastępuje asymilację bądź integracja jest tylko pozorna – łatwo ją zburzyć i zastąpić ideami neosalafickimi, a czasem stanowi jedynie podstęp mający uśpić czujność władz.

Z kolei wśród czynników o charakterze politycznym dominuje, umacniane przez odpowiednią propagandę, przekonanie o bezpośrednim (w przypadku rządów) i pośrednim (jeśli chodzi o społeczeństwo) udziale państw zachodnich w prześladowaniu świata islamu. Przybiera ono formę zarówno pasywności i obojętności wobec cierpień wyznawców tej religii np. w Iraku, Afganistanie, Czeczenii, Kaszmirze, jak i aktywności w związku z zaangażowaniem w wojnę z terroryzmem, która w opinii wielu stanowi pretekst dla interwencjonizmu Zachodu. Można wymienić katalizatory natury politycznej, sprzyjające islamistycznej radykalizacji:[65]

- Zaostrzenie przez służby państw europejskich środków prewencji antyterrorystycznej, co skutkuje zatrzymywaniem propagatorów dżihadyzmu: radykalnych ideologów-fundamentalistów i rozmaitych islamistycznych ekstremistów, takich jak np., określany mianem „ambasadora Al-Kaidy w Europie", Abu Katada[66], Abu Hamza al-Masri (do 2004 r.

[64] Dane te przytacza Walter Laqueur. Akcentuje on czynnik wpływu odrębności kulturowej, która jakże często bardzo silnie kształtuje tożsamość europejskich muzułmanów i dochodzi niespodziewanie do głosu mimo pozornej asymilacji. Przytacza przykład młodej Kurdyjki mieszkającej wraz z rodziną w Szwecji, która została zamordowana przez własnego ojca, ponieważ zdecydowała się studiować na uniwersytecie i przez to w jego oczach zhańbiła rodzinę. Jak zauważa, rodzina ta mieszkała w Szwecji przez wiele lat i uchodziła za zintegrowaną z tamtejszym społeczeństwem. Więcej na ten temat w: W. Laqueur, *No End to War…*, op. cit., s. 61–62.

[65] M. A. Cano Paños , op. cit., s. 112–113.

[66] Postać tego Jordańczyka jest bardzo charakterystyczna dla mechanizmów oddziaływania dżihadystycznej indoktrynacji. Od lat 90., m.in. w wydawanych przez siebie neosalafickich publikacjach Al Ansar propagował on ideę światowego dżihadu. Twierdził, że klęski i upokorzenia świata islamu są karą za zbrukanie tożsamości „zanieczyszczonej" zachodnim materializmem i stylem życia. Jego wystąpienia, zamieszczane w czasopismach i na nagraniach wideo, docierały zarówno do obozów szkoleniowych islamistów w Czeczenii, Afganistanie, Algierii, jak też w krajach europejskich (we Włoszech, Hiszpanii, Francji, Wielkiej Brytanii, Niemczech). Pierwsza „filia" Al-Kaidy w Hiszpanii powstała, inspirowana jego poglądami. Znamienne jest, że Wielka Brytania udzieliła mu w 1994 r. azylu. Więcej w: A. Merlos, op. cit., s. 44–45.

propagujący w londyńskim meczecie w Findsbury-Park idee dżihadu przeciwko Zachodowi, głoszący, że wrogiem są nie tylko jednostki wojskowe stacjonujące w Iraku czy Afganistanie, lecz także społeczeństwo brytyjskie), Abu Dahdah itp.

- Rozgrywające się w wielu częściach świata konflikty, dotykające wyznawców islamu (np. w Palestynie, Iraku, Afganistanie, Czeczenii), które są interpretowane w kategorii krucjaty Zachodu przeciwko cywilizacji islamu. Przekonanie to pogłębiały doniesienia o stosowaniu tortur wobec osadzonych w takich więzieniach i obozach jak Abu Gharib czy Guantanamo oraz tak nieprzemyślane działania jak np. publikacja karykatury Proroka Mahometa na łamach duńskiego dziennika „Jyllands Posten" w 2005 r. Stąd dla wielu logiczny wydaje się wniosek, że „islam jest oblężoną twierdzą", a takie organizacje jak Al-Kaida występują w jego obronie. Prowadzi to do wytworzenia rodzaju więzi subiektywnej, solidarności z muzułmanami pogrążonymi w odległych geograficznie konfliktach.
- Sukcesywne zaostrzanie polityki imigracyjnej przez niektóre państwa europejskie, czemu towarzyszy wzrost popularności partii populistycznych, występujących z hasłami antyimigranckimi, niejednokrotnie islamofobicznymi. W kontekście tych ostatnich warto zauważyć, że pojęcie islamofobii, jak podkreśla Ryszard Machnikowski, od 1997 r. stało się stałym elementem dyskursu dotyczącego obecności muzułmanów w Europie: „Islamofobia, czyli strach lub nienawiść wobec islamu prowadzący do otwartej lub skrywanej publicznie niechęci wobec muzułmanów, miała być widoczna zarówno w działaniu zachodnich państw, jak i podmiotów prywatnych, takich jak np. media. Islamofobia prowadzić ma do mniej lub bardziej otwartej dyskryminacji muzułmanów i być przyczyną niższego statusu społeczno-ekonomicznego tej grupy obywateli państw europejskich."[67]

Biorąc pod uwagę wspomniany wcześniej fakt początkowej adaptacji przez wielu młodych ekstremistów zachodniego stylu życia, Roy formułuje wniosek, że radykalizacja nie jest tak ściśle, jak się powszechnie uważa, związana z poziomem integracji ze społecznościami, wśród których się żyje.[68] Jest to problem wart zastanowienia, gdyż dotyczy wizerunku europejskiego islamu i jego powiązań z dżihadyzmem. Kwestia braku rzeczywistej integracji ze społeczeństwami zachodnimi jest mimo to istotnym czynnikiem wpływającym

[67] R. Machnikowski, op. cit., s. 24.
[68] O. Roy, op. cit., s. 181.

na skalę kontestowania tej cywilizacji, ponieważ terrorystyczne ataki przeprowadzane w Europie są pochodną wewnętrznego poczucia przynależności do zasad głoszonych przez ekstremizm i do wspólnoty tożsamości tak odmiennej od tej otaczającej. Integracja jest w wielu przypadkach jedynie pozorna, powierzchowna, nie stanowi zabezpieczenia przez radykalizmem. Korzystanie z pewnych instytucji publicznych czy też sięganie po używki lub skłonność do swobodnego życia obyczajowego nie decydują wszak o asymilacji, a konflikt z prawem nie ma charakteru li tylko kryminalnego. O prawdziwej integracji ze społeczeństwem przesądza wewnętrzna wola uczestnictwa w jego życiu i rozwoju, akceptowanie norm i wartości oraz pragnienie harmonijnego życia w jego ramach. Wszystkich tych czynników brakuje w poczynaniach radykałów muzułmańskich.

Tam, gdzie skrajna ideologia legitymizująca stosowanie przemocy związana jest z ideologią łączącą interesy polityczne, społeczne i ekonomiczne ze wspólnotą religijną – swoistą rekomunalizacją, rozumianą w sensie identyfikacji muzułmanów mieszkających w Europie z ponadnarodową uniwersalną *ummą* (a nierzadko też „*ummą* wirtualną"), tam nie może być mowy o skutecznej asymilacji. Oczywiście niezasadne byłoby traktowanie większości muzułmanów mieszkających w Europie jako potencjalnych zwolenników Al-Kaidy i islamizmu. Niemniej dość duża sympatia do ugrupowań radykalnych czy powtarzające się akty terroru zarówno w skali masowej, jak i indywidualnej (np. zamordowanie przez islamistę w listopadzie 2004 r. holenderskiego reżysera Theo Van Gogha, autora filmu przedstawiającego okrutnie traktowane w imię wiary muzułmanki) jasno wskazują na potrzebę wypracowania nowego *modus vivendi* harmonijnej koegzystencji obywateli tych dwu cywilizacji w Europie. Jak dalece problem ten jest aktualny, obrazowały np. wydarzenia we Francji na jesieni 2005 r. (wielodniowa rewolta młodych muzułmanów z gett społecznych), z uwagi na swój dramatyzm i dynamikę przyrównywane przez niektóre komentarze w mediach do palestyńskiej *intifady*.

Bez wątpienia kwestie ekonomiczne, bieda i poczucie wykluczenia społecznego są czynnikami wpływającymi na zjawisko terroryzmu, niemniej, jak wspomniano, byłoby błędem w nich tylko upatrywać przyczyn rozwoju radykalizmu religijno-politycznego, pomijając cały zespół pozostałych powodów i uwarunkowań, wyszczególnionych w niniejszej pracy. Z badań Sagemana dotyczących wybranej, zróżnicowanej narodowościowo grupy członków organizacji terrorystycznych wynika, że przewagę stanowiły w tych ugrupowaniach osoby młode, wykształcone, należące do klasy średniej i wywodzące się z rodzin głęboko religijnych i bardzo konserwatywnie podchodzących

do spraw wiary.[69] Ważne miejsce zajmowała świadomość przynależności do jednej wspólnoty definiowanej religijnie i przekonanie o istnieniu szeregu – współczesnych, a jednocześnie historycznie dawnych – śmiertelnych zagrożeń dla niezależności i tożsamości krajów muzułmańskich. Dotyczy to zwłaszcza obywateli państw arabskich, z których niektórzy zaangażowani byli osobiście w konflikty zbrojne (np. w Afganistanie), inni wzrastali w kulcie męczenników lub na uczelniach świeckich i w szkołach religijnych stykali się ze skrajnie radykalnymi kaznodziejami czy pismami ideologów islamizmu, dzięki którym internalizowali określone przekonania. Nie oznaczało to jednak na tym etapie „prania mózgu" w kierunku fanatyzmu, gdyż to, jeśli miało miejsce, występowało dopiero w obrębie danych struktur, np. na obozach treningowych. Jeśli chodzi z kolei o muzułmanów emigrujących do krajów Europy Zachodniej i tam skłaniających się ku ekstremizmowi, to – jak wspomniałem – często źródłem ich radykalizmu jest społeczna i emocjonalna alienacja, poczucie dyskryminacji oraz wyobcowania w obcej, serwującej duchową pustkę kulturze. Stan takiej deprywacji łatwo mogą zagospodarować idee islamizmu, głoszone np. w meczetach, które w wielu przypadkach spełniają ważną rolę w transformacji osobowości młodych muzułmanów, przekształcając ją w kierunku fanatycznego oddania hasłu świętej wojny.

Wspomniany wcześniej fenomen *born-again Muslims* przejawia się w gorliwości praktyk religijnych i odkrywaniu islamu, często w bardzo radykalnym, fundamentalistycznym odcieniu. Badania przeprowadzone wśród społeczności imigranckich w różnych krajach Europy Zachodniej obrazują, jak ważne znaczenie odgrywa dla nich religia. Tak np. w Niemczech w 2005 r. 79 proc. respondentów (muzułmanów poniżej 30. roku życia) zadeklarowało się jako osoby „religijne" lub „bardzo religijne".[70] Z kolei badania przeprowadzone w 2007 r. w Wielkiej Brytanii wykazały, że 40 proc. ankietowanych w wieku 16–24 lata wolałoby, żeby w tym kraju prawo było oparte na szariacie (dla porównania, podobną opinię wyraziło jedynie 17 proc. muzułmanów powyżej 55. roku życia). Jeden na ośmiu młodych muzułmanów wyrażał podziw dla takich organizacji jak Al-Kaida, które „są gotowe do walki z Zachodem", 36 proc. spośród nich gotowych by było karać śmiercią wyznawców islamu, którzy dokonują konwersji na inną religię (przy 19 proc. spośród badanych, mających więcej niż 55 lat). Trzech na czterech młodych mężczyzn pragnęłoby, by muzułmanki nosiły *hidżab* lub inny „godny strój", a ponad 40 proc. wolałoby, by w przyszłości ich dzieci chodziły tylko do islamskich szkół.[71]

[69] M. Sageman, *Understanding Terror Networks*, op. cit., s. 69–80.
[70] M. A. Cano Paños, op. cit., s. 119.
[71] R. Israeli, *The Spread of Islamikaze…*, op. cit., s. 128.

Problem identyfikacji europejskich muzułmanów z państwem, w którym żyją, jest zjawiskiem złożonym i należy wystrzegać się przed uogólnieniami, zakładając że ich większość jest potencjalnymi terrorystami.[72] Pamiętajmy, że wielu z nich identyfikuje się ze społeczeństwami europejskimi i postrzega się za lojalnych obywateli tych państw, niemniej – na co wskazuje niniejsza część rozważań – integracja społeczności muzułmańskich wciąż pozostaje dużym wyzwaniem, szczególnie w obliczu radykalizacji przedstawicieli młodego pokolenia i narastających wyzwań społeczno-ekonomicznych, kłopotów związanych z akulturacją i innych problemów, sygnalizowanych w tym rozdziale. Ponowne odkrycie islamu oznacza dla wielu młodych muzułmanów przeżycie katartyczne, czemu nierzadko towarzyszy pogłębiająca się radykalizacja przekonań, która dotyka interpretacji prawd wiary i wypływających z niej zaleceń. Oczywiście nie każdy zwrot ku wierze oraz intensywność praktyk religijnych oznaczają zwrot ku islamizmowi, jednak w wielu przypadkach proces ten tworzy dogodne warunki do stopniowej indoktrynacji ideami dzihadyzmu, który, pod wpływem sprzyjających okoliczności, okazuje się atrakcyjną alternatywą.[73] Reislamizacja manifestuje się, z jednej strony, w żarliwości „czystości wiary", a z drugiej również we wrogości wobec „zepsutego i złego" Zachodu.

Innym zjawiskiem, wymagającym oddzielnego opracowania, są przypadki konwersji na dżihadyzm, będące udziałem Europejczyków, którzy przeszli na islam. Na historie takich osób zwraca uwagę m. in. Lorenzo Vidino, anali-

[72] Tak np. Katarzyna Górak-Sosnowska przytacza wyniki badań, które wskazują raczej na umiarkowany poziom identyfikacji europejskich muzułmanów z państwami zamieszkania, choć podkreśla relatywnie wysoki – przynajmniej w sferze deklaratywnej – poziom lojalności wobec tych państw. Z danych Instytutu Gallupa wynika, że identyfikacja ta umiejscawia się na poziomie 35–45 proc. w Niemczech, Francji i Wielkiej Brytanii i w porównaniu z innymi badaniami wykazuje lekką tendencję spadkową. Autorka zauważa, że „w Niemczech poczucie identyfikacji muzułmanów z krajem jest niewielkie, jednak zasadniczą przyczyną może być fakt, iż relatywnie niewielu z nich posiada niemieckie obywatelstwo. Muzułmanie mieszkający w Hiszpanii praktycznie w ogóle nie identyfikują się z tym państwem – jeżeli mają do wyboru przynależność do *ummy* – jednak może to wynikać z faktu, że są oni dosyć świeżymi imigrantami, a państwo to nie wypracowało jeszcze odpowiednich strategii integracyjnych. W Wielkiej Brytanii odpowiedzią na niski poziom identyfikacji mogą być struktury komunalne i lansowany model *British Muslims*." Jeśli chodzi o ten ostatni kraj, to wedle danych pochodzących z raportu Open Society Institute, aż 58 proc. respondentów określiło się jako *British Muslims*, 30 proc. jako filar identyfikacji wskazało na islam, a jedynie 6 proc. uważało się za Brytyjczyków. Powyższe dane wskazują, jak ważny jest imperatyw religii jako czynnik makrotożsamości tych, tak heterogenicznych przecież, wspólnot. Zob. K. Górak-Sosnowska, op. cit., s. 114–115.

[73] Warto dodać, że już w 1997 r. niemiecki socjolog Wilhelm Heitmeyer wskazywał na potencjalne zagrożenia wynikające z braku rzeczywistej integracji społecznej młodych Turków. Dostrzegał niebezpieczeństwa związane z możliwością islamistycznej radykalizacji tych grup, odbywającej się m.in. pod wpływem oddziaływań różnych organizacji religijnych, instrumentalizujących ich ekskluzję i frustrację. Za: M. A. Cano Paños, op. cit., s. 119.

zując przesłanki, które sprawiły, że wybrali oni drogę terroryzmu.[74] Należy zaznaczyć, że spośród wszystkich przypadków konwersji na islam dżihadyzm jest opcją wybieraną przez bardzo nielicznych. Są to zazwyczaj *outsiderzy*, doświadczający alienacji i kryzysu tożsamości. Przynależność do grup terrorystycznych daje im poczucie autoidentyfikacji, a także pozwala ukierunkować i wyrazić gniew, który noszą. Podobnie jak wielu młodych muzułmanów, odczuwają wyobcowanie i brak drogowskazów w życiu. Dodatkowo, nie odczuwają przynależności do kultury macierzystej; islamizm wypełnia ich duchową próżnię, którą odczuwają we własnych społeczeństwach, a dla której nie stanowią wsparcia pustoszejące kościoły. Dla zdezorientowanych i zagubionych osób radykalny islam wraz z wymaganiami, jakie stawia, daje poczucie celu, bezpieczeństwa i porządkuje świat wartości.[75] W miarę jak wyznania liberalne i ekumeniczne odnotowują utratę wiernych, dla wielu zagubionych i poszukujących rozwiązaniem alternatywnym okazują się odłamy konserwatywne i fundamentalistyczne.

Proces islamistycznej radykalizacji oraz rekrutacji do organizacji propagujących dżihad odbywa się w rozmaity sposób. Można wyróżnić miejsca, określane mianem „inkubatorów radykalnego islamizmu".[76] Należą do nich niektóre meczety, będące nie tylko ośrodkami modlitwy i duchowych poszukiwań, lecz także miejscami rozpowszechniania takich idei (np. w Finsbury Park w Londynie, al-Kuds w Hamburgu). Warto dodać, że często autorami islamistycznej indoktrynacji są nie tylko kierujący nimi miejscowi imamowie, lecz także rozmaici podróżujący radykałowie, którzy występują „gościnnie" w meczetach i, tak jak średniowieczni wędrowni kaznodzieje, wygłaszają tam mowy i kazania.[77] Obecnie, w sytuacji bardziej zdecydowanych kroków, podejmowanych przez władze w celu neutralizowania wpływu takich ośrodków, indoktrynacja w meczetach nie odbywa się już tak otwarcie. Niektóre z nich

[74] Np.: Francuzów Davida Courtaillera, Lionela Dumonta, „amerykańskiego taliba" Johna Walkera Lindha, Niemca Thomasa Fischera, Włocha Domenico Quaranty czy Niemca polskiego pochodzenia, Christiana Ganczarskiego. Zob. L. Vidino, op. cit., s. 23–41.

[75] Ibidem, s. 26.

[76] M. A. Cano Paños, op. cit., s. 152.

[77] Radykalizm tych wystąpień był niekiedy bardzo głęboki. Jako przykład można przytoczyć fragment kazania wygłoszonego w 2002 r. w jednym z meczetów Bawarii przez przedstawiciela organizacji Milli-Görüş: „Ameryka to wielki szatan, Wielka Brytania jest mniejszym. Izrael jest wampirem, który pije krew. Dawniej Europejczycy byli naszymi niewolnikami, teraz są nimi muzułmanie. Powinno się to zmienić. Obecnie jesteśmy poddani niewiernym, którzy chcą zabronić nam wyznawania naszej religii (…). Powinniśmy wepchnąć niewiernych w najgłębsze czeluście piekieł. W tym też celu musimy się zjednoczyć i spokojnie czekać, aż nadejdzie właściwy moment. Nie jesteście tego świadomi, ale wszystko jest już po cichu przygotowywane, dlatego też powinniście być gotowi na sprzyjający czas. Powinniśmy wykorzystać demokrację do realizacji naszych celów: całą Europę zapełnimy meczetami i szkołami." Za: Ibidem, s. 151–152.

zamknięto lub oddano w ręce bardziej umiarkowanych imamów, aresztowano też niektórych radykałów. Nie oznacza to jednak, że meczety przestały być istotnymi ośrodkami dla islamizmu, jednak obecnie pełnią funkcję „miejsc pierwszego kontaktu", w których typowani są kandydaci do roli potencjalnych rekrutów w globalnym dżihadzie. Dalsza faza odbywa się już w prywatnych mieszkaniach, niewielkich salach modlitewnych, rozmaitych ośrodkach kultury itp.[78]

Oprócz meczetów, do miejsc, w których propagowane są idee islamizmu, zaliczyć można zarówno duże ośrodki, takie jak szkoły i uczelnie (szczególnie o profilu informatycznym i inżynieryjnym), jak i miejsca o wiele bardziej kameralne: prywatne mieszkania, kawiarnie, herbaciarnie, kawiarenki internetowe, islamskie biblioteki itp. Szczególnie ważnym miejscem, w którym często ma miejsce rekrutacja, są wspomniane już więzienia. Wielu młodych muzułmanów, wchodzących w konflikt z prawem, dopuszczających się często pospolitych przestępstw i doświadczających wykluczenia społecznego, styka się tam z radykalnymi poglądami i „odkrywa" religię, która oferuje im poczucie bezpieczeństwa i oparcie, przy czym trzeba dodać, że internalizują oni zazwyczaj bardzo uproszczony i wykrzywiony obraz islamu. Jak obrazują historie wielu późniejszych terrorystów, wychodzą oni z więzienia jako ukształtowani islamiści, gotowi do podjęcia misji dżihadu. Dlatego też więzienia od dawna są ważnymi centrami rekrutacyjnymi, w których ma miejsce islamistyczna socjalizacja.

Nie można także nie wspomnieć raz jeszcze o ogromnym znaczeniu internetu w tym procesie, z którego skwapliwie korzystają organizacje dżihadystyczne. Rozpowszechnianie materiałów i rozmaitych treści tego rodzaju, jak również łatwość dostępu do sieci sprawiają, że cyberprzestrzeń stanowi coraz ważniejsze miejsce indoktrynacji i pozyskiwania nowych kandydatów, które wyręcza w wielu przypadkach rekrutujących i zastępuje interakcje bezpośrednie, typu *face-to-face*. Stąd też przystające jest określenie „autorekrutacja" w przestrzeni wirtualnej. Znajduje tu punkt odniesienia przytaczana już teoria Sagemana, mówiąca o mającym miejsce obecnie zjawisku „dżihadu bez przywódców", w którym rekrutacja to nie proces „z góry do dołu" (*top-down process*), lecz przeciwnie, z „dołu ku górze" (*bottom-up process*).[79] W mniejszym stopniu organizacje terrorystyczne rekrutują obecnie za pomocą swych wysłanników nowych członków, natomiast wielu młodych decyduje się spontanicznie i dobrowolnie na przyłączenie do nurtów dżihadyzmu, z którymi

[78] A. Pargeter, op. cit., s. 32–46.
[79] M. Sageman, *Understanding Terror Networks*, op. cit., s. 107–122.

poszukują kontaktu. W procesie tym cyberprzestrzeń pełni często kluczową rolę, sprzyja wymianie myśli, ułatwia wchodzenie w interakcje na forach, *chatach* itp. Staje się ona „szkołą radykalnego islamizmu", która w coraz większym stopniu zastępuje tradycyjnych rekrutujących.[80]

Profil tych ostatnich z kolei był niejednakowy. Należeli do nich zarówno radykalni kaznodzieje, imamowie, jak też weterani różnych frontów dżihadu dekad 80. i 90. XX wieku (Afganistan, Bośnia, Czeczenia), średnio w wieku 30–50 lat. Ich doświadczenie i legenda bojowa spełniały nieocenioną rolę w procesie oddziaływania na wielu młodych ludzi, borykających się z kryzysem tożsamości i brakiem autorytetów. Byli oni „misjonarzami dżihadyzmu", wpajającymi radykalne idee i pozyskującymi nowych ochotników, gotowych do przeprowadzania terrorystycznych zamachów.

Radykalizację młodych muzułmanów należy rozpatrywać jako złożony, kilkufazowy proces. Występuje tu mechanizm podobny do działania sekt. Pierwszy etap obejmuje wstępne, niezobowiązujące kontakty w wymienionych wyżej miejscach, w których prowadzone są np. dyskusje na temat religii, sytuacji muzułmanów w kraju i na świecie, powinności wyznawców islamu itp.

Fazę drugą można określić jako „preradykalizację", w której islamistyczna socjalizacja jest już bardziej wyrazista i mniej zakamuflowana.[81] Kandydat zapoznaje się radykalnymi doktrynami i poglądami, czemu towarzyszy proces internalizacji tychże oraz redefinicji tożsamości. Fazie tej sprzyjają zarówno wyszczególnione wcześniej czynniki natury ekonomicznej (brak możliwości realizacji własnych aspiracji, bezrobocie), społecznej (doświadczanie dyskryminacji, ekskluzji, rasizmu), polityczne (konflikty w świecie islamu), jak i te natury osobistej (np. śmierć kogoś bliskiego, doświadczenie anomii, rozłąka z rodziną, rozpad więzi, pozbawienie wolności itp.). Znów warto powrócić do roli internetu w tym procesie: dzięki cyberprzestrzeni możliwe jest poszukiwanie i odnajdywanie osób znajdujących się w podobnej sytuacji, zmagających się z tymi samymi problemami, co sprzyja radykalizacji.

Trzecia faza oznacza bezpośrednią indoktrynację treściami islamistycznymi, czemu towarzyszy przemiana osobowości i stylu życia; często polega to na zerwaniu więzi z dotychczasowym środowiskiem (także z rodziną, jeśli ta nie podziela tych poglądów).

Ostatnią fazę tego procesu Cano Paños określa jako „dżihadyzację": kandydaci całkowicie internalizują doktryny dżihadyzmu, są gotowi do podejmowania działań w celu ich realizacji oraz akceptują konieczność poświęceń,

[80] M. A. Cano Paños, op. cit., s. 165.
[81] Ibidem, s. 175.

łącznie ze złożeniem ofiary z własnego życia.[82] Na tym etapie szczególnie ważną rolę pełnią więzi wewnątrzgrupowe (także te budowane w internecie). Tworzy się tożsamość grupowa, która zaspokaja ważne potrzeby afektywne swoich członków, udziela im wsparcia i nadaje kierunek ich życiu. Dzihadyzacja także obejmuje kilka etapów. Mitchell Silber i Arvin Bhatt wyróżniają tu:[83]

1. wybór drogi dżihadu oraz podjęcie decyzji o rozpoczęciu działań w tym kierunku, czemu towarzyszy czasami podróż za granicę w celu dalszego formowania ideowego;
2. trening i przygotowanie do akcji (np. w jednym z obozów paramilitarnych);
3. planowanie i przeprowadzenie zamachu.

Tak jak trudno jest mówić o spójnym rysie psychologicznym, charakteryzującym terrorystę (a jedynie o pewnych skłonnościach sprawiających, że jednostka staje się podatna na pewne przekonania i gotowa jest je realizować), podobnie trudno jest wyodrębnić jeden klucz definiujący kryteria przynależności do grup terrorystycznych. Można jedynie zastanowić się nad częstotliwością występowania określonych prawidłowości dotyczących wieku, statusu społecznego czy cenzusu majątkowego. Tak na przykład spośród 102 badanych terrorystów jednego z ugrupowań aż 56 należało do klasy średniej, 28 – do klasy niższej, a 18 – do wyższej.[84] Dane dotyczące wykształcenia wskazują na podobne prawidłowości: najwięcej islamistów ma wykształcenie średnie i niższe (wyjątkiem są tu ci spośród nich, którzy – tak jak Atta – wyjeżdżają do Europy na stypendia celem dalszego kształcenia się oraz ulegający dżihadystycznej konwersji muzułmanie mieszkający w Europie), przy czym tylko ok. 23 proc. badanych uczęszczało od najmłodszych lat do szkół religijnych.[85] Liderzy zwykle są osobami posiadającymi wyższe wykształcenie, zaś młodzi radykałowie zazwyczaj są ludźmi słabo wykształconymi, często nie mającymi żadnych kwalifikacji zawodowych.[86] Zadawać to może kłam stwierdzeniu o powszechnej, zapoczątkowanej w dzieciństwie socjalizacji pierwotnej w kierunku fanatyzmu. Nie neguje to jednocześnie wagi oddziaływania religii w kręgach rodzinnych i towarzyskich, w jakich osoby te przebywały, oraz nie przesądza o podatności na hasła radykalne pod wpływem czy to konwersji w kierunku

[82] Ibidem, s, 182–184.

[83] Zob. M. D. Silber, A. Bhatt, *Radicalization in the West: The Homegrown Threat*, New York 2007.

[84] Ibidem, s. 74.

[85] Ibidem.

[86] Zwraca uwagę także fakt, że ideologowie dżihadyzmu w większości nie są uczonymi teologami, tylko osobami wykształconymi w innym kierunku. Ibn Laden był inżynierem, tej samej profesji był Faradż, al-Zawahiri jest lekarzem, Kutb zaś był dziennikarzem.

ortodoksji, będącej owocem własnych przemyśleń, czy też bezpośredniej styczności z „apostołami dżihadyzmu" lub kontaktu z pismami islamistów.

Bardzo istotny jest kontekst wpływu więzów społecznych. Ważnym czynnikiem jest tutaj wspomniany w pierwszej części rozważań aspekt przynależności do grupy i szczególny charakter więzi, jaka ją łączy. Świadomość uczestnictwa we wspólnocie umacnia przekonania terrorystów i poprzez sieć powiązań ułatwia formowanie imperatywu destrukcji. Organizacja terrorystyczna jest zbiorowością – grupą społeczną o określonym celu, jasno zarysowanym charakterze misji i w sposób czytelny dla członków zdefiniowanej zasadności swego istnienia. Nawet gdy bojownicy przebywają w odległych od siebie krajach i komórkach, cementuje ich wspólna idea i więzy krwi. Relacje panujące wewnątrz tych małych grup określają bliskie związki emocjonalne i przyjacielskie ich członków. Jest to szczególnie ważne, ponieważ kształtuje tożsamość osób znajdujących się wewnątrz grupy. Świadomość potrzeby ich uczestniczenia w globalnym dżihadzie wyrasta z satysfakcji i żarliwości przynależenia do zamkniętej, elitarnej wspólnoty religijno-politycznej. Dla osób mających trudności z odnalezieniem siebie, własnej drogi życiowej, doświadczających kryzysu tożsamości, radykalny islam okazuje się drogowskazem, który zostaje wykorzystany przez rekrutujących do podjęcia misji dżihadu. Taka grupa społeczna, dryfująca w kierunku dżihadyzmu, może być porównana do stworzonego przez Roberta Mertona pojęcia „pseudo-*Gemeinschaft*", stanowiącego nawiązanie do klasycznego określenia Ferdinanda Tönniesa. Z jednej strony jest to grupa społeczna, podobna do sekty, pozyskująca nowych członków w sposób „żarłoczny", redefiniująca ich drogowskazy i wybory życiowe. Z drugiej natomiast stanowi „pseudowspólnotę", wspólnotę pozorowaną, ponieważ oferuje poczucie bliskiej więzi i nadaje tożsamość w sposób instrumentalny, dążąc do pozyskania nowych ochotników na drogę „świętej wojny", u której kresu niechybnie czeka śmierć, przyozdobiona maską samopoświęcenia. Przynależność do grupy pozwala im ukierunkować i wyrazić gniew w przekonaniu, że spełniają wolę Boga. Gęsta sieć powiązań wewnątrzgrupowych prowadzi do wytworzenia społecznej kohezji, objawiającej się w magnetycznym oddziaływaniu świadomości wspólnoty, solidarności jej członków, budowie zaufania w obrębie więzów wewnątrzgrupowych i kształtowaniu ideologicznym. Przynależność do grup radykalnego islamizmu spełnia więc ważne funkcje dezalienacyjne.

Prawidłowości te zaobserwować można zarówno w kręgach działających w Europie, jak i w krajach arabskich. Z fenomenem „paczki przyjaciół", połączonych radykalną ideą, zetknąć się można badając komórki islamistycz-

ne w Hamburgu, Monachium, Mediolanie, Madrycie, Londynie, Montrealu: zawsze uderzająca jest specyfika więzi wewnątrzgrupowych, obejmująca styl porozumiewania się, interpretacji wiary, stosunek do otaczającej rzeczywistości i przemodelowanie dotychczasowego charakteru interakcji z osobami nie należącymi do wspólnoty.[87]

Proces zmiany osobowości – od stanu alienacji w kierunku zaangażowanego bojownika – dostrzec można w obrębie sekt i ugrupowań terrorystycznych właśnie. Ma to znaczenie zarówno w procesie rekrutacji, jak też we wspólnie toczonych zmaganiach i spełnianych rytuałach religijnych. Często towarzyszą temu tak ważne w świecie arabskim związki pokrewieństwa, także te tworzone w rezultacie małżeństwa.[88] Czynnikiem mającym kluczowe znaczenie są swoiście rozumiane nakazy wiary i ich wykładnia. Religia jest fenomenem społecznym i wszelkie prądy oraz jej interpretacje wpływają bezpośrednio nie tylko na sferę *psyche*, lecz także – w konsekwencji – na określone postępowanie i charakter interakcji. Dlatego nurty ortodoksyjne, takie jak wahhabizm czy salafizm, sytuują się u podstaw doktryny świętej wojny i jako takie stanowią ważny element oddziaływań. Wszelkie zachowania religijne: rytuały, środki perswazji i nakazu, sposoby interpretacji imperatywów *sacrum* i postępowania w sytuacjach zarówno codziennych, jak i wobec wyzwań cywilizacyjnych z samej ich natury znamionować ma siła kształtowania postaw wiernych. Ma to szczególny wydźwięk w religii tak uniwersalistycznej jak islam.

Reinterpretując prawidła wiary oraz podsuwając dosłowną ich wykładnię, ortodoksje religijne wskazują jasne drogowskazy dla jednostek obawiających się „zepsutej" kultury zachodniego relatywizmu i sekularyzmu. To, czego wymaga religia – zaufanie i zawierzenie – jest ideologicznie wkomponowane w nakaz prowadzenia zmagań militarnych i posłuszeństwa przywódcom. Interpretacja religii ma więc także wymiar społeczny, ponieważ obejmuje kolejne wykładnie wiary powstałe pod wpływem okoliczności społecznych, historycznych i politycznych: akceptacja określonego sposobu wyjaśnienia prawd wiary pozostaje w bezpośrednim związku z sytuacją kraju i zamieszkującej go wspólnoty i prowadzi do konkretnych kroków pod wpływem przekonań, które karmi, jak na przykład konieczność introdukcji prawa szariatu i unicestwienia nieprzyjaciół. Świadectwo osób bezgranicznie oddanych Bogu ma tu

[87] M. Sageman, *Understanding Terror Networks*, op. cit., s. 157.

[88] Z badań Marka Sagemana wynika, że u ok. 14 proc. mudżahedinów więzy pokrewieństwa pełnią znaczącą rolę. Warto pamiętać także o praktyce zawierania małżeństw między członkami rodzin terrorystów lub nimi samymi celem umocnienia kontaktów i scementowania współpracy. Przykładem tego może być ślub córki ibn Ladena z mułłą Omarem lub jego syna z córką Ramziego ibn al-Szibha. Zob. Ibidem, s. 112–113.

wielkie znaczenie. Osób gotowych oddać życie za wiarę: bojowników stających się męczennikami i przywódców rezygnujących z życia w luksusie i dobrowolnie godzących się na cierpienia. Z powyższych względów problem terroryzmu bazującego na religii należy rozpatrywać niejako w dwóch nierozerwalnych, sprzęgniętych kontekstach: wewnętrznej więzi wspólnoty i jej więzi z Bogiem. Kluczem do zrozumienia tej ostatniej jest poznanie badanych doktryn ideologicznych.

Jest znamienne, że w większości wypadków socjalizacja do dżihadyzmu odbywa się w fazie wtórnej tego procesu. Jak wspomniano, duża część młodych muzułmanów internalizujących doktryny neosalafickie, we wcześniejszym okresie prowadziła życie podobne do wielu ich rówieśników z Europy Zachodniej: nie odróżniała się od nich wyglądem, spożywała alkohol, próbowała narkotyków, odwiedzała nocne kluby i nie unikała towarzystwa kobiet. Z drugiej strony, wielu z nich nie zaprzestało tych praktyk już po dokonaniu wyboru drogi walczącego islamizmu. Nierzadko uzasadnienie takich postaw płynęło ze strony ich liderów, dbających o zachowanie pozoru i kamuflażu. Jako ilustracja takiej strategii mogą posłużyć słowa ibn Tajmijji, cytowane w jednym podręczników szkoleniowych Al-Kaidy: „Jeżeli muzułmanin prowadzi walkę na terytorium bezbożnym, nie jest zobowiązany do odróżniania się od tych, którzy go otaczają. Muzułmanin może być zmuszony do przybrania podobnego do nich wyglądu, ponieważ takie postępowanie przynosi wymierne owoce w postaci zgłębienia ich sekretów i przekazywania ich Muzułmanom, ochrony wiernych przez szkodą lub w imię innych chwalebnych celów."[89]

Choć aktywni radykałowie stanowią w istocie tylko niewielki odsetek społeczeństwa, to ich działalność wcale nie jest marginalna.[90] Wpływa ona na politykę wewnętrzną państw europejskich i stanowi radykalną formę protestu, co wpisuje się w sytuację społeczności muzułmańskich w Europie, które „(…) dalekie są od pełnej integracji ze społeczeństwami krajów zamieszkania."[91] Podejmując refleksję nad położeniem zwiększających się populacji muzułmańskich w krajach Europy Zachodniej, zwłaszcza w kontekście pytań o ich możliwą integrację i ewentualną krystalizację społeczeństw wielokulturowych, niektórzy autorzy odwołują się do koncepcji tzw. „społeczeństw paralelnych".[92] Zakłada ona istnienie mniejszości, która *de facto* nie integruje się ze społeczeństwem kraju swojego pobytu; kieruje się własnym, wywodzą-

[89] Za: L. Vidino, op. cit., s. 71.

[90] R. Machnikowski, op. cit., s. 64.

[91] Ibidem.

[92] Zob. M. A. Cano Paños, op. cit., s. 131–151; O. Roy, op. cit., 179–199; A. Pargeter, op. cit., s. 16–31.

cym się z macierzystego kontekstu etnokulturowego, systemem aksjonormatywnym i wedle niego socjalizuje swoje młode pokolenie. Są to zbiorowości, które nie żyją r a z e m ze społeczeństwami zachodnimi ale o b o k nich. Taka sytuacja utrudnia integrację i w praktyce stanowi porażkę idei społeczeństwa wielokulturowego.[93]

Społeczeństwo takie zbudowane jest na następujących filarach: homogeniczności etnokulturowej i religijnej; świadomej i dobrowolnej rezygnacji z wysiłków na rzecz integracji ze społeczeństwem kraju przyjmującego, polegającej m.in. na odrzuceniu jego wartości, stylu życia itp.; zauważalnych różnicach ekonomicznych, dzielących te dwa społeczeństwa; funkcjonowaniu duplikatów instytucji społecznych kraju przyjmującego; wyraźnej kontroli społecznej członków takiej zbiorowości.[94]

Przywołani w przypisach autorzy raczej zgodnie utrzymują, że proces ten się jeszcze nie dokonał, ale narodziny „społeczeństw paralelnych" coraz bardziej się krystalizują, biorąc po uwagę sytuację mniejszości muzułmańskich w Europie, które – pomimo życia w krajach europejskich – pozostają w faktycznej izolacji od ich społeczeństw. Co ciekawe, ta kategoria jest bardziej adekwatna do scharakteryzowania tego położenia, od pojęcia „getta społecznego", gdyż to ostatnie akcentuje czynniki egzogenne: wykluczenie społeczno-ekonomiczne, praktyki dyskryminacyjne wobec mniejszości. Fundamentem teorii „społeczeństw paralelnych" jest z kolei dobrowolność i celowy zamysł nieintegrowania się z większością. Rozgraniczenie takie jest jednak dyskusyjne, gdyż trudno jest rozróżnić powyższe kwestie. Ekskluzja społeczna i deprywacja, jak wspomniano powyżej, odgrywają istotną – choć nie jedyną – rolę w procesie radykalizacji młodych muzułmanów w Europie. Nie negując teorii „społeczeństw paralelnych" należy zauważyć, że dotyczą one odrębnej makrotożsamości, definiowanej w tym przypadku w głównym stopniu przez kulturę, a zwłaszcza religię. W tym też duchu przebiega socjalizacja i stan ten bywa wykorzystywany przez islamizm.

[93] M. A. Cano Paños, op. cit., s. 132.

[94] Oliver Roy definiuje także wyróżniki diaspory, stanowiącej niejako „wstępną fazę" krystalizacji „społeczeństw paralelnych". Ich podstawą jest stan permanentnego utrzymywania więzi z krajem pochodzenia, co wyraża się m.in. w: używaniu języka ojczystego zawsze gdy tylko jest ku temu okazja, śledzeniu najważniejszych wydarzeń w kraju pochodzenia za pomocą prasy, telewizji, internetu itp., nawiązywaniu więzi rodzinnych i przyjacielskich z osobami należącymi do tej samej grupy etnicznej lub kulturowej; zachowywaniu podwójnego obywatelstwa, kultywowaniu mitu powrotu do kraju oraz przekonaniu o wyższości i wspaniałości jego kultury. Zob. O. Roy, op. cit., s. 189–190.

4. Iracki front dżihadu

Warto poświęcić kilka słów roli Al-Kaidy w kontekście zaangażowania militarnego Stanów Zjednoczonych i ich sojuszników w Iraku. Znaczenie tego regionu dla świata islamu jest ogromne; dość wspomnieć wielowiekowy rozkwit cywilizacji islamu w ramach Kalifatu Bagdadzkiego, który został przerwany w wyniku najazdu Mongołów. Również później, w XX wieku, państwo to wielokrotnie odgrywało ważną rolę w polityce regionalnej w związku z konfliktami w obrębie świata muzułmańskiego (wojna z szyickim Iranem), oraz poza nim, czego dowodem były dwie wojny w Zatoce Perskiej.[95] Operacja, w wyniku której obalony został reżim Saddama Husajna, nie tylko nie doprowadziła do stworzenia nowego, stabilnego porządku, lecz w pierwszych latach po pokonaniu armii dyktatora znacznie zaogniła sytuację w tym kraju. Przeprowadzane tak często krwawe zamachy, wymierzone zarówno w oddziały amerykańskie, jak i w cywilną ludność Iraku unaoczniły, jak dalece państwo to pogrążyło się w chaosie i destabilizacji.

Przypadek Iraku każe zastanowić się nad wymiarem negatywnych skutków polityki interwencjonizmu. Nie tylko bowiem podstawy rozpoczęcia inwazji okazały się – w sytuacji niewykrycia rzeczywistego zagrożenia bronią masowej zagłady – mocno dyskusyjne, ale również operacja ta znacznie pogłębiła niechęć (a nawet nienawiść) żywioną ku Zachodowi, zwłaszcza ku Stanom Zjednoczonym, przez wielu wyznawców islamu. Zakończenie wojny nie oznaczało ładu, ale tak naprawdę rozpoczęło poważny kryzys, którego rozwiązanie wymagać będzie czasu i znacznych starań. Okupacja Iraku „(…) była popisem niekompetencji, wynikającej z zadufania w sobie neokonserwatystów (zwanych neokonami), którzy wierzyli w możliwość narzucenia zachodniego modelu społeczeństwa o innej kulturze historycznej, a także z umysłowego lenistwa i arogancji wykonawców tego projektu. Stąd tak żenujące błędy, jak rozwiązanie reżimowej armii irackiej, co dostarczyło ruchowi oporu tysięcy bezrobotnych, zdesperowanych ludzi."[96] Z perspektywy wydarzeń ostatnich lat nasuwa się wniosek, że przedsięwzięcie zbrojne w Iraku okazało się w pewnych aspektach paradoksalnie sprzyjające Al-Kaidzie, czy, ogólniej mówiąc, nurtom islamizmu. Interwencja w Afganistanie zepchnęła tę organizację do defensywy, jednak zdołała się ona przegrupować i skutecznie zadawać ciosy nie tylko w krajach muzułmań-

[95] Więcej w: M. M. Dziekan, *Irak. Religia i polityka*, Warszawa 2005.

[96] T. Zalewski, *Inne Stany. Czym różnią się od nas Amerykanie*, Warszawa 2011, s. 20. Autor ten przytacza np. przypadek jednego z generałów amerykańskich wojsk okupacyjnych, który czerpał wiedzę o realiach społeczno-kulturowych Iraku z cienkiego przewodnika, odrzucając jednocześnie propozycję zapoznania się z lekturą poważnego kompendium.

skich, ale także w stolicach walczących z nią państw, czego dowodem były m.in. zamachy w Madrycie w marcu 2004 czy w Londynie w lipcu 2005 r.

Walczących przeciwko siłom okupacyjnym i szyitom sunnitów nie łączyły początkowo związki z najsłynniejszym ugrupowaniem terrorystycznym. Duża część zamachów była związana z Jordańczykiem Abu Musabem al-Zarkawim, stojącym na czele krwawej rebelii w tym kraju.[97] Tak jak wielu islamistów, dowodził on, że podobnie jak Afganistan w latach 80. XX w., tak Irak na początku XXI w. stanowi najważniejszy front dżihadu.[98] W tym celu przewodził, mającemu kwaterę główną w Afganistanie, w Heracie, ugrupowaniu Tawhid wal Dżihad (Monoteizm i Święta Wojna), które następnie zostało przemianowane na Komitet Dżihadu Al-Kaidy w Mezopotamii. Al-Zarkawi był związany także z jednym z ważnych ugrupowań islamistycznych, Ansar al Islam, założonym w 2001 r. w irackim Kurdystanie, którego delegacja udała się do Afganistanu celem nawiązania kontaktów z Al-Kaidą. Współpraca ta została zainicjowana, a ważną postacią w tym przedsięwzięciu stał się właśnie al-Zarkawi. Rozpoczął w ten sposób kampanię na rzecz pozyskania ochotników do walki nie tylko w świecie islamu, lecz także wśród muzułmanów żyjących w Europie. Wiele miast Europy Zachodniej stało się teatrem rekrutacji ochotników do Iraku (m.in. Mediolan, Madryt, Londyn, Hamburg, Paryż, Barcelona).[99]

[97] Jego fascynacja ideami islamizmu rozpoczęła się już w obozie uchodźców palestyńskich w Zarka, uchodzącym za jeden z mateczników Bractwa Muzułmańskiego w Jordanii. Mając zaledwie 20 lat zaangażował się w walkę w Afganistanie z wojskami ZSRRR, by następnie powrócić do Jordanii, gdzie został zatrzymany w związku z oskarżeniami o działalność wywrotową. Al-Zarkawi przebywał w więzieniu aż do 1999 r., wyszedł z niego jako w pełni ukształtowany ideologicznie bojownik dżihadu, pragnący obalenia jordańskiej rodziny panującej i wprowadzenia rządów opartych na islamie. Wyemigrowawszy z kraju, uległ dalszemu procesowi indoktrynacji i szkolenia w Afganistanie, w Peszawarze, gdzie około 2004 r. związał się z Al-Kaidą.

[98] W styczniu 2004 r. pisał: „Bóg obdarzył łaską dżihadu w Swym imieniu lud w Mezopotamii". Za: L. Vidino, s. 263.

[99] W 2005 r. w Mediolanie odkryto komórkę rekrutującą młodych muzułmanów do przeprowadzania zamachów samobójczych w Iraku (wedle danych wywiadu, co najmniej pięciu zginęło w trakcie takich ataków przeciwko siłom amerykańskim). Komórki Ansar al Islam odkryto również w Niemczech – w Hamburgu, Monachium, Stuttgardzie, Berlinie i innych miastach. W 2004 r. zdobyto informacje, z których wynikało, że co najmniej kilkunastu muzułmanów z rejonu Bawarii udało się do Iraku celem podjęcia walki. W grudniu 2003 r. kilku mężczyzn pochodzenia libańskiego zostało zatrzymanych w Berlinie w związku ze współpracą z Ansar al Islam. Nie mniejszą aktywność islamistycznych punktów werbunkowych odnotowano we Francji i Wielkiej Brytanii. W jednym z przedmieść Paryża, na przykład, zamieszkanym głównie przez imigrantów z północnej Afryki, wykryto komórkę, która zwerbowała kilku 19-latków. Zostali oni następnie przerzuceni do Syrii, do jednej ze szkół religijnych w Damaszku, skąd po krótkim pobycie trafili do Iraku. W czerwcu 2005 r. władze brytyjskie szacowały, że co najmniej siedemdziesiąt osób z terytorium Królestwa udało się na front iracki, z czego co najmniej trzech poniosło śmierć w walce, zaś jeden zginął w zamachu samobójczym. W rzeczywistości liczby te mogą być wyższe. Także służby hiszpańskie odkryły w Madrycie, Andaluzji, Katalonii i Ceucie sieć rekrutującą ochotników. Obecność komórek Ansar al Islam wykryto również w Skandynawii – w Szwecji i Norwegii. Zob. A. Pargeter, op.cit., s. 32–46.

Chociaż zamachy terrorystyczne były przygotowywane i przeprowadzane również w innych częściach świata, to w pierwszej dekadzie XXI w. Irak i Afganistan stały się pierwszą linią na froncie dżihadu, miejscem bezpośrednich starć bojowników islamskich z amerykańskimi i europejskimi siłami okupacyjnymi. Z udziałem al-Zarkawiego przeprowadzono jedne z najbardziej krwawych i spektakularnych zamachów na terytorium Iraku. Wymienić tu można m.in.: zamach na siedzibę ONZ w Bagdadzie, zamordowanie podsekretarza Ministerstwa Spraw Wewnętrznych tego kraju, Adela Dżabbara Jussufa, wybuch samochodu-pułapki przed ambasadą Jordanii w Bagdadzie, zamach na gubernatora Mosulu, porwanie i dekapitacja żołnierzy amerykańskich i innych cudzoziemców oraz wiele innych aktów terroru. Lorenzo Vidino podkreśla, że al-Zarkawi stał się „gwiazdą dżihadu" w Iraku; dla wielu był bohaterem oporu przeciwko obcej inwazji.[100] Tak np. u schyłku 2004 r. odnotowano dynamiczny wzrost liczby zamachów: we wrześniu eksplodowało 49 samochodów-pułapek, w październiku było ich już 103, w listopadzie – 133, a w grudniu – 84.[101] Ponad połowa z tych aktów terroru była atakami samobójczymi z udziałem ochotników z Jemenu, Syrii, Jordanii, Maroka, Arabii Saudyjskiej. Większość z nich nie miała doświadczenia ani przygotowania bojowego, ich wiek oscylował w granicach 25–30 lat i mieli średnie wykształcenie.

Islamistyczne ugrupowania działające w Iraku, zrzeszające zarówno sunnickich przedstawicieli jego społeczności, jak też arabskich ochotników, wykorzystują symbolikę Al-Kaidy do firmowania swej walki zbrojnej. Nie bez znaczenia pozostaje fakt brzemiennego w skutkach dla obywateli tego kraju konfliktu szyitów z sunnitami, znajdującego także wyraz w licznych zamachach.[102] Zagraniczni bojownicy pragnący uczestniczyć zbrojnie w walce docierali na front dżihadu głównie przez granicę z Syrią i Arabią Saudyjską. Warto zaznaczyć, że z krajów tych pochodzi tylko część ochotników i funduszy niezbędnych do prowadzenia walki. Wedle danych z 2005 r., w Iraku walczyło ich około trzech tysięcy, z czego z Arabii Saudyjskiej przybyło ponad trzystu pięćdziesięciu (stanowiło to ok. 12 proc. ogólnego udziału cudzoziemców w walkach), sześciuset było Algierczykami (20 proc.), pięciuset – Jemeńczykami (17 proc.), pięciuset pięćdziesięciu było obywatelami Syrii (18 proc.), czterystu pięćdziesięciu – Sudanu (15 proc.), zaś czterystu – Egiptu (13 proc.),

[100] Ibidem, s. 282.

[101] Dane za: A. Merlos, op. cit., s. 258.

[102] Np. fala zamachów przeprowadzonych w marcu 2004 r. w Bagdadzie i Karbali w czasie szyickiego święta Aszura.

resztę stanowili obywatele innych państw.[103] Chociaż ataki są częściej przeprowadzane przez rodzimych ekstremistów, to jednak rola cudzoziemców w konflikcie jest spora, ponieważ uczestniczą oni w najbardziej okrutnych zamachach bombowych, a sam ich udział stanowi propagandowy odzew na apele liderów Al-Kaidy, wzywające do jednoczącej muzułmanów świętej wojny, niezależnie od ich przynależności narodowej. W ten sposób nabiera ona ważnego znaczenia symbolicznego.

Nawaf Obaid i Anthony Cordesman zwracają uwagę na niepokojącą prawidłowość, mówiącą o tym, że ogromna większość przybywających do Iraku bojowników z terytorium Arabii Saudyjskiej nie stanowiła przed wybuchem wojny zaangażowanych sympatyków terroryzmu: ich radykalizacja, pragnienie wzięcia udziału w konflikcie oraz gotowość oddania życia stały się efektem inwazji na Irak i okupacji tego kraju przez wojska koalicji.[104] Niewątpliwie ułatwia to propagowanie dżihadu, w czym ważną rolę odgrywa działalność ugrupowań ekstremistycznych, nauki w radykalnych ośrodkach religijnych poświęcone problemowi antagonizmu i afirmujące etos męczeńskiej śmierci, wizerunki kreowane przez niektóre media itp.

Nawet jeżeli prawdą są podawane przez wywiad amerykański informacje mówiące o znacznym osłabieniu militarnym i finansowym Al-Kaidy, braku efektywnie dobrej łączności pomiędzy jej komórkami czy zepchnięciu jej na peryferie świata muzułmańskiego, to wydarzenia w Iraku świadczą o sile walczącego islamizmu i są na rękę tej organizacji. W skierowanym latem 2005 r. do al-Zarkawiego oświadczeniu zastępcy ibn Ladena, Jordańczyka Ajmana al-Zawahiriego, zawarte są słowa pochwały za walkę z „niewiernymi", choć jednocześnie sporo miejsca zajmuje krytyka spowodowana tak masowym zabijaniem szyitów. Strategia taka nie do końca jest zbieżna z doktryną Al-Kaidy, zgodnie z którą w pierwszym rzędzie należy walczyć z siłami Stanów Zjednoczonych i dążyć do budowy religijnej wspólnoty jednoczącej

[103] N. Obaid, A. Cordesman, *Saudi Militants In Iraq: Assessment and Kingdom's Response*, Washington 2005, s. 6.

[104] Autorzy przytaczają przykład 24-letniego uczestnika walk w Iraku (większość Saudyjczyków walczących w Iraku ma 17–25 lat, podczas gdy wiek ochotników pochodzących z innych państw szacowany jest na 27–39 lat), który został zindoktrynowany w jednym z meczetów, a wcześniej nie należał ani do Al-Kaidy, ani do żadnej innej organizacji terrorystycznej. Wraz z trzema przyjaciółmi brał udział w debatach w meczecie nad zasadnością dżihadu i teologicznym usprawiedliwieniem misji samobójczych. Jak się później okazało, ich duchowy opiekun, uczony z meczetu, miał powiązania z jemeńską komórką Al-Kaidy, do której młodzieńcy ci zostali wkrótce wysłani na przeszkolenie militarne i ideologiczne. Po przybyciu do Iraku trzej towarzysze zostali skierowani nie do walki, lecz wysłano ich do ataku jako kierowców ciężarówek wypełnionych materiałami wybuchowymi. Wspomniany na początku Saudyjczyk nie zamierzał jednak ginąć w ten sposób i porzucił samochód z ładunkiem wybuchowym. Wkrótce po powrocie do ojczyzny został aresztowany. Ibidem, s. 18–19.

wszystkich muzułmanów. O tym, że oświadczenia terrorystycznych liderów stanowią częstokroć zwiastun konkretnych przedsięwzięć zbrojnych i nie są tym samym jedynie orężem propagandowym, świadczy prawdziwość ostrzeżeń w nich zawartych.

5. Al-Kaida jako symbol dżihadystycznego terroryzmu

Sieć powiązań Al-Kaidy z wieloma innymi organizacjami terrorystycznymi w dużym stopniu wyznacza charakter jej struktury, wiele mówiący o specyfice terroryzmu islamistycznego. Paul L. Williams wyszczególnia ugrupowania z nią związane i realizujące taką bądź inną formę współpracy. Wśród wielu z nich wyróżnić można m.in.: Organizację Dżihad w Jordanii, Pakistańską Grupę Al-Hadith, Libańską Ligę Partyzancką, Grupę Bajt al-Imam w Jordanii, Asbat al-Ansar w Libanie, Al-Badar w Pakistanie, Harakat ul Dżihad w Pakistanie, Dżamiat Ulema-e-Islam (Pakistan), Hezbollah (Liban), Hezb ul-Mudżahedin (Pakistan), Islamski Ruch Uzbekistanu, Grupę Dżihad Bangladesz, Grupę Dżihad Jemen, Laszkar e-Tajjiba (Pakistan), Islamski Front Wyzwolenia Moro (Filipiny), Ruch Partyzancki w Kaszmirze, Abu Sajjaf na Filipinach, Al-Ittihad w Somalii, Afgański Związek Ulema, Takfir wal Hidżra (Algieria, Egipt).[105]

Lista organizacji jest długa i z pewnością nie jest ona kompletna. Istniała bądź istnieje duża liczba komórek terrorystycznych mocno czy luźno powiązanych z Al-Kaidą, które powstawały w celu przeprowadzenia konkretnego ataku. Znaczna część ogłaszających swe istnienie struktur islamistycznych, choć przyznaje się do związków z Al-Kaidą, działa niezależnie od niej, odwołania te zaś spełniają raczej rolę podkreślenia ideologicznego wymiaru walki. Dlatego tak ważne jest, akcentowane już, symboliczne znaczenie tej organizacji i badany w tym zakresie sposób wykorzystania wiary na tle przedstawianej wizji antagonizmu.

Rozpoczęta po 11 września na międzynarodową skalę wojna z terroryzmem zmusiła Al-Kaidę do zmiany form organizacyjnych i strukturalnych. Efektem tego jest, wspomniana już, dyspersja i fragmentacja komórek i ugrupowań dżihadyzmu. Badając mechanizmy działania i zagrożenia, jakie niesie, należy pamiętać o elastyczności i daleko posuniętej decentralizacji dżihadyzmu,

[105] P. L. Williams, op. cit., s. 100–101.

który sprawia, że obecnie o Al-Kaidzie można mówić w kategoriach przede wszystkim symbolizujących działania terrorystyczne radykalnych nurtów islamizmu. Próbując ją dookreślić trzeba mieć na uwadze jej trzy wymiary, które można określić jako: „jądro", „drugą falę" i „trzecią falę". Podział ten dotyczy trzech głównych faz rozwoju dżihadyzmu od momentu zakończenia wojny w Afganistanie. Na ich formowanie i mechanizmy funkcjonowania oddziaływały i nadal wywierają wpływ czynniki polityczno-militarne.

„Jądro" stanowili najstarsi członkowie ugrupowania, jego założyciele i liderzy (ibn Laden, al-Zawahiri, Abu Gait) oraz weterani rozmaitych frontów dżihadu, m.in. mudżahedini walczący w Afganistanie. Do 2001 r. był to arabsko-afgański rdzeń strategiczno-operacyjny organizacji. Z oczywistych przyczyn jest to wąska grupa, której członkowie przebywają w ukryciu i odosobnieniu. Wytropienie ibn Ladena i jego śmierć zadała jej poważny cios. Z „jądrem" związana była początkowo faza rozwoju tej organizacji, którą w latach 1989 – 1996, wyznaczało zaangażowanie weteranów walk ze Związkiem Radzieckim przeciwko lokalnym reżimom rządzącym w krajach arabskich oraz kampania propagandowa w obrębie społeczeństw muzułmańskich, nastawiona na mobilizację rzesz wiernych na rzecz radykalizmu.[106]

„Druga fala" jest o wiele bardziej szeroka. W jej obrębie znajduje się szereg organizacji i ugrupowań, które aż do 2001 r. utrzymywały kontakty i współpracę z „jądrem" Al-Kaidy w ramach powołanego 23 lutego 1998 r. Światowego Frontu Islamskiego Dżihadu przeciwko Krzyżowcom i Żydom. Ugrupowania te korzystały na przestrzeni lat ze wsparcia logistycznego i finansowego Al-Kaidy, ich bojownicy odbywali przeszkolenie w jej obozach oraz przechodzili odpowiednią indoktrynację. Ten drugi krąg skupia także komórki dżihadyzmu, które nie wywodzą się bezpośrednio z Al-Kaidy, ale powołują się na jej autorytet i są związane z innymi organizacjami. Dokonują one aktów terroru w jej imieniu i pozostają „w uśpieniu" na terytoriach państw muzułmańskich lub zachodnich, czekając na sygnał do ataku, spotykając się z wysłannikami grup decyzyjnych oraz komunikując się z nimi za pomocą internetu. Należą do nich m.in. weterani i bojownicy z Afganistanu, Bośni, Czeczenii, którzy działają jako rekrutujący na fronty dżihadu oraz powiązane z nimi komórki lokalne. Druga faza związana była ze stworzeniem i rozbudową infrastruktury terrorystycznej w Afganistanie pod rządami talibów. Wielu spośród dawnych weteranów walk przybyło powtórnie do tego kraju wraz z tysiącami

[106] Jason Burke zauważa, że weterani walk w Afganistanie postrzegali siebie jako awangardę islamu (*al-qaeda al sulbah*), której zadaniem powinno stać się religijno-polityczne „oświecenie mas", pokierowanie nimi do walki oraz przekształcenie społeczeństw w sprawiedliwą, prawowierną wspólnotę wiary. Zob. J. Burke, op. cit., s. 290.

nowo zwerbowanych bojowników, by pod egidą Al-Kaidy i innych ugrupowań przeprowadzać szkolenia terrorystyczne i szykować się do nowych zadań dżihadu. Charyzmatyczna osobowość ibn Ladena i jego umiejętności organizacyjne oraz zaplecze finansowe umożliwiły rozbudowę „bazy" oraz sieci jej powiązań z innymi strukturami. Zwieńczenie tych wysiłków stanowił zamach z 11 września 2001 r. Jego konsekwencją była operacja antyterrorystyczna przeprowadzona na terenie Afganistanu, zakończona unicestwieniem wielu baz tej organizacji.

„Trzecia fala" z kolei skupia „samotnych radykałów" i rozmaite pomniejsze ugrupowania, które nie mają żadnego bezpośredniego związku z Al-Kaidą, jednak są inspirowane jej ideologią. Muzułmanie ci wchodzą na ścieżkę dżihadu w wyniku rekrutacji w meczetach, więzieniach, ośrodkach krzewienia kultury islamu itp., a także ulegają sygnalizowanemu już procesowi „autorekrutacji" pod wpływem np. internetu. Szczególnie mocno jest to widoczne w Europie. W tym kręgu znajdują się także islamistyczni konwertyci, zniechęceni do społeczeństwa, w którym żyją. Internalizując doktryny dżihadyzmu czują się zobowiązani do podjęcia walki. Zwykle nie dysponują wysokiej jakości sprzętem, ani nie są odpowiednio wyszkoleni, mają też ograniczone zasoby finansowe. Cechuje ich jednak oddanie sprawie globalnego dżihadu, który pragną rozwinąć na własnym, lokalnym terytorium. Jak sądzę, ująć można ten proces w kategoriach „glokalizacji dżihadyzmu", którego fragmentacja sprzyja rozwojowi tej właśnie „trzeciej fali", tym bardziej że jest niezwykle trudno z nią walczyć i zapobiegać jej działaniom. Można ją określić mianem „mikrodżihadyzmu" o możliwych „,makroskutkach". Warto dodać, że uczestnicy „trzeciej fali" nierzadko podejmują działania o charakterze przestępczym, takim jak kradzieże, rozboje, handel narkotykami, falsyfikacje dokumentów w celu zdobycia środków na prowadzenie walki. Czyny te też zresztą postrzegają w ramach dżihadu, ponieważ służą osłabieniu świata Zachodu.

Obecna, trzecia faza obejmuje więc fragmentację islamizmu w sensie tworzenia się i działania różnorodnych organizacji przy nieuchwytnym i, biorąc pod uwagę znaczenie internetu, „wirtualnym" istnieniu samej Al-Kaidy. Jej struktura stanowi parasol dla ugrupowań prowadzących dżihad i pełni ważną rolę w pozyskiwaniu, szkoleniu i indoktrynowaniu zwolenników swej wizji polityczno-religijnej.[107] Wedle zamysłów jej przywódców, ma istnieć jako międzynarodowa platforma współpracy dla licznych ugrupowań radykałów, z których każde (choć może determinowane określonymi warunkami,

[107] B. Orbach, *Usama bin Laden and al-Qa'ida: Origins and Doctrines*, „Meria – Middle East Review of International Affairs", December 2001, vol 5, nr 4.

w jakich działa) połączone jest z innymi komórkami wspólną wizją legitymizowanej przez wiarę nienawiści i światopoglądu kreowanego przez zideologizowaną trawestację religii. W tym zakresie szereg aspektów jej strategii może być porównanych do metod kapitalistycznego przedsiębiorstwa czy koncernu starającego stworzyć swe przedstawicielstwa i filie oraz zachęcającego inne organizacje do inicjowania działań nakierowanych na podobny cel. „Wirtualność" tej organizacji przejawia się w obecności idei neosalafickich w internecie, a także przybiera postać chociażby oświadczeń i deklaracji przypisywanych jej przywódcom, a rozpowszechnianych w cyberprzestrzeni lub w innych środkach masowego przekazu. Spełnia ona jednakże bardzo ważną funkcję ideologiczną, symboliczną i tym bardziej teraz może być rozumiana jako „formuła", „wzorzec", maksyma" dla ugrupowań walczącego dżihadyzmu, w podobny sposób wykorzystującego aspekt religii, którym nurt ten tłumaczy swoje posłannictwo. W tym zaś zakresie stanowić może doskonały materiał badawczy tego aspektu tak złożonego problemu, jakim jest terroryzm. W tym też sensie, po 11 września, udało jej się częściowo zrealizować, nakreśloną jeszcze przez Abdullaha Azzama w 1984 r., wizję stanowienia ugrupowania awangardowego, inspirującego dżihad przeciwko Zachodowi oraz mobilizującego ideologicznie i zbrojnie świat muzułmański do podjęcia walki. O ile ten ostatni aspekt nie został zrealizowany, biorąc pod uwagę nikły odsetek wyznawców islamu, internalizujących ekstremizm, to jednak dla tych, którym bliskie są idee walczącego islamizmu, organizacja Al-Kaida nadal pozostaje grupą odniesienia.

Innymi słowy, globalny dżihadyzm, związany z Al-Kaidą, można ująć jako:

1. Stosunkowo niewielkie, wspomniane już jądro;
2. złożoną sieć ugrupowań i organizacji „pokrewnych";
3. ideologię i punkt odniesienia – tzw. „alkaidyzm"

Nieco podobną optykę postrzegania dżihadyzmu reprezentuje wybitny hiszpański ekspert od spraw terroryzmu, Javier Jordán, który mówi o „dwóch Al-Kaidach".[108] Jedna oznacza organizację *sensu stricte* o kształcie, jaki istniał do 11 września, dość mocno scentralizowaną. Autor ten zalicza do niej także rozmaite ugrupowania, komórki i zbrojne oddziały, walczące np. u boku talibów w Afganistanie i działające w innych zakątkach świata. „Druga Al-Kaida" dotyczy przede wszystkim wymiaru ideologii jako inspiracji dla różnorodnych grup dżihadystycznych na całym świecie, niezależnych od siebie

[108] Zob. J. Jordán, *Profetas del miedo. Aproximación al terrorismo islamista*, Pamplona 2004, s. 49–50.

i autonomicznych, nie posiadających żadnego centralnego ośrodka decyzyjnego, stowarzyszonych co najwyżej w cyberprzestrzeni jako jeden światowy front dżihadu. Wpływ „jądra" Al-Kaidy na takie ugrupowania jest niewielki; funkcjonuje tu zjawisko „terrorystycznej franczyzy", użyczenia szyldu, ideologii, pomocy przy minimalnym wsparciu operacyjno-finansowym, co najwyżej pewnym, ograniczonym zresztą koordynowaniu działań za pośrednictwem internetu.[109]

Wszystko to sprawia, że obecnie ani Al-Kaidy, ani dżihadyzmu nie należy traktować jako monolitu, natomiast jako cały złożony system o niezdefiniowanym punkcie ciężkości, podlegającym nieustannym samoprzekształceniom.[110] Jakkolwiek wcześniej, zwłaszcza do 2001 r., istniała pewna wertykalna i hierarchiczna struktura Al-Kaidy[111] z emirem (ibn Ladenem), doradcami i Radą Konsultacyjną (*szurą*) na czele oraz z organami zajmującymi się szkoleniami, pomocą, organizacją finansową i kontaktami z ugrupowaniami islamistycznymi, jak również koordynacją działań, to jednak głównym filarem tego ugrupowania są właśnie niewielkie komórki terrorystyczne działające w różnych krajach i prowadzące tam działalność terrorystyczną. John Miller szacuje liczbę ich członków w ostatnich latach na 50 –70 tys. osób przebywających mniej więcej w 60 krajach, z których bardzo wielu przeszło szkolenie w obozach w Afganistanie.[112]

Wielu analityków zwraca uwagę, że struktura taka utrudnia, a może nawet uniemożliwia rzeczywiście skuteczną walkę z Al-Kaidą, gdyż nawet zniszczenie pewnych komórek czy struktur terrorystycznych na danym obszarze nie rokuje szans na całkowite ich unicestwienie czy uniemożliwienie ich regeneracji pod inną nazwą. Ugrupowania te są bardzo mobilne i mają zdolność

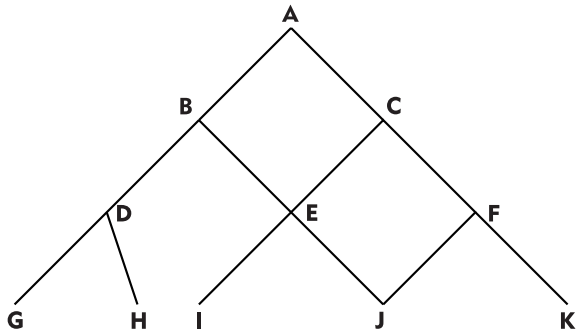
[109] Ibidem, s. 50.

[110] Zob. A. Merlos, op. cit., s. 81.

[111] Pisząc o strukturze Al-Kaidy w tym czasie można wyodrębnić różne jej organy: komitet polityczny i religijny (odpowiedzialny za wydawanie oświadczeń, uzasadniających przeprowadzane ataki, konstruowanie strategii organizacji, konsolidację ideologiczną itp.), komitet wojskowy (funkcja operacyjna, przygotowywanie planów działań zbrojnych, typowanie celów, zarządzanie obozami treningowymi, szkolenie i poszukiwanie kandydatów na członków organizacji), komitet finansowy (zajmujący się gromadzeniem środków na działalność, finansowanie operacji, zarządzanie funduszami; po 11 września, w wyniku sukcesywnego osłabiania ekonomicznego organizacji, coraz częściej Al-Kaida zachęcała swe komórki i pokrewne ugrupowania do autofinansowania i samodzielnego zdobywania funduszy), komitet do spraw kontaktów zewnętrznych (jego zadaniem była koordynacja współpracy i utrzymywanie więzi z innymi organizacjami islamistycznymi, także pozyskiwanie broni i materiałów wybuchowych, niezbędnego wyposażenia itp. Był on szczególnie aktywny w „okresie sudańskim" Al-Kaidy, a więc w latach 1991–1996); komitet bezpieczeństwa (ochrona liderów ugrupowania, działania kontrwywiadowcze); komitet informacji i propagandy (oddziaływanie ideologiczne w świecie islamu i poza nim, mobilizacja członków poszczególnych komórek i sympatyków dżihadyzmu, sianie terroru wśród wrogów i oddziaływanie na politykę ich rządów). Więcej na ten temat w: Ibidem, s. 70–78.

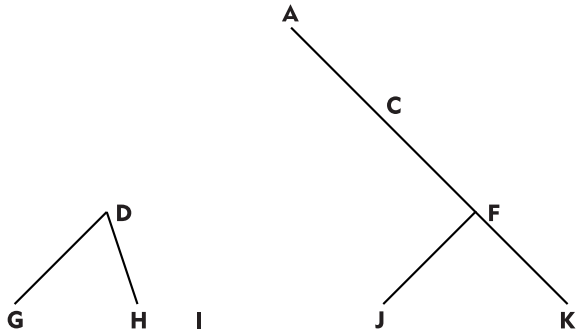
[112] J. Miller, *United States of America versus Usama bin Laden*, New York 2004, s. 87.

do szybkiego przekształcania i przegrupowywania, a poza tym nie brakuje ochotników, którzy, pod wpływem odpowiedniej indoktrynacji, są gotowi wejść na drogę terroryzmu. W miejsce zneutralizowanych ugrupowań tworzą się nowe, schwytanych lub zabitych terrorystów zastępują kolejni, równie oddani sprawie, fanatyczni i świetnie zakonspirowani. Warto odwołać się tu do wykresu J. D. Farleya, w którym przedstawia on przykładową strukturę komórki terrorystycznej:



Źródło: J. D. Farley, *Breaking Al Qaeda Cells: A Mathematical Analysis of Counterterrorism Operations (A Guide for Risk Assesment and Decision Making)*, [w:] „Studies in Conflict and Terrorism", vol. 27, nr 5, Washington 2004, s. 402.

A jest liderem komórki, B i C jego najbliższymi współpracownikami, koordynującymi działania terrorystów D, E i F. Im z kolei podlegają szeregowi bojownicy G, H, I, J, K. Zakładając ewentualność zneutralizowania znajdujących się w centrum struktury terrorystów B i E łatwo zauważyć fragmentację istniejącej komórki. W miejsce jednej całości powstają trzy jej komponenty:



Źródło: J. D. Farley, ibidem.

Struktura taka nadal umożliwia jednak skuteczne kierowanie częścią, która pozostała: dowódca (A) wciąż jest w stanie podejmować decyzje wiążące dla szeregowych bojowników J i K. Dlatego w dalszym ciągu komórka ta jest niebezpieczna i zdolna do przeprowadzania ataków. Tak więc o wiele bardziej skuteczna wydaje się strategia odcięcia lidera od reszty grupy niż próba rozczłonkowania komórki na poszczególne części celem przerwania kontaktu między nimi.[113] To m.in. tłumaczy, dlaczego nawet w momencie znacznego osłabienia Al-Kaidy, które nastąpiło w wyniku pokonania reżimu talibów i amerykańskiej operacji przeciwko jej bazom w Afganistanie, nie zdołano zniszczyć komórek tej organizacji i unicestwić jej wpływów.

Sieć ta w żadnym razie nie jest statyczna; ulega nieustannym dynamicznym przeobrażeniom. Wydaje się, że środki masowego przekazu oraz strategia walki antyterrorystycznej, nieustannie podkreślająca zagrożenia płynące ze strony islamistycznego ekstremizmu (symbolicznie uosabianego najczęściej przez Al-Kaidę), pomogły ibn Ladenowi wykreować swój własny mit, obecny w świadomości nie tylko mieszkańców Zachodu, ale również społeczności muzułmańskich.

Należy ponownie podkreślić, jak ważną rolę pełnią w tym względzie *mass media*. Ich wykorzystanie stać się może potężnym orężem propagandowym, z czego najwyraźniej zdają sobie sprawę islamiści. Wystąpienia ibn Ladena i innych liderów, nagrywane na kasety i prezentowane w telewizji al-Dżazira, oświadczenia publikowane w prasie (np. w „Al Kuds al Arabi", „Al Szark al Awsat") i w internecie stanowią broń, której nie można nie doceniać. Powołując się na autorytet Boga tłumaczą charakter walki i wzywają do uczestnictwa w niej rzesze wiernych. Skierowane do wrogów, zawierają groźby i obietnice ich unicestwienia. Tym samym świadczyć mają o sile organizacji i jej aktywności. Poprzez aktywność w mediach islamizm uzurpuje sobie prawo do kreowania wizerunku prawdziwych i jedynych obrońców muzułmanów i ich wiary. Jakkolwiek w procesie rekrutacji młodych muzułmanów do globalnego dżihadu wciąż ważną rolę pełnią bezpośrednie kontakty w obrębie istniejącej grupy, to jednak nie wolno nie doceniać charakteru oddziaływania wiadomości i apeli rozpowszechnianych i czytanych za pośrednictwem internetu, a cytowanych potem przez takie stacje jak np. telewizja al-Dżazira. Dotyczy to zresztą nie tylko deklaracji, ale również, a może przede wszystkim całokształtu idei dżihadyzmu zamieszczanych na niezliczonych witrynach internetowych. Dlatego nośniki te pełnią w pewnych przypadkach funkcję socjalizującą młodych muzułmanów w kierunku internalizacji idei dżihadyzmu.

[113] J. D. Farley, op. cit., s. 402.

Stwarzają platformę jedności i kreują świadomość wspólnoty w zmaganiach na drodze świętej wojny. Wartość ideowa i propagandowa jest nader istotna: stanowi w tym przypadku o sile islamistów i dodaje odwagi potencjalnym zwolennikom, przekonując ich, że walka, mimo strat, jest prowadzona, i to nie w osamotnieniu, lecz w ramach zorganizowanej i sprawnej struktury.

W wielu przypadkach media te ułatwiają również kontakty między komórkami terrorystycznymi, które ważne informacje otrzymać mogą właśnie tą drogą: za pośrednictwem internetu. Islamizm korzysta bardzo chętnie z dynamicznie rozwijających się technologii przekazu. Do 2002 r. Al-Kaida zamieszczała treści o charakterze propagandowym na stronie www.alneda.com (serwer w Malezji, a po jego zamknięciu przez pewien czas w Teksasie).

Pomimo wysiłków służb bezpieczeństwa w celu blokowania treści o wydźwięku terrorystycznym, biorąc pod uwagę specyfikę cyberprzestrzeni, możliwości w zakresie promowania treści ekstremistycznych o różnym charakterze są praktycznie nieograniczone, marginalizując inne środki przekazu, takie jak telewizja, radio, prasa. Dżihadyzm sięga po te możliwości.[114] Warto dodać, że duża część witryn internetowych jest w języku angielskim, który w pewnych sytuacjach okazuje się współczesną *lingua franca* także dla islamistów. Nie można także nie docenić roli cyberprzestrzeni w procesie planowania i koordynowania akcji terrorystycznych; kluczowe znaczenie pełnią jej atuty: szybkość komunikacji, trudność do objęcia jej kontrolą, możliwość nieograniczonego oddziaływania, łatwość dostępu, anonimowość itp. Reasumując, islamistyczny terroryzm wykorzystuje internet w następujący sposób:

- Jako środek służący prowadzeniu wojny psychologicznej. Służy temu zabieg dezinformacji opinii publicznej i kreowania autowizerunku jako silnej organizacji, prowadzącej skuteczną kampanię. Ważny jest także, tak istotny z perspektywy terroryzmu, aspekt rozpowszechniania strachu. Ważną rolę spełniają tutaj m.in. nagrania z egzekucji na pojmanych lub porwanych żołnierzach i cywilach.
- Jako narzędzie agitacji, rozpowszechniania treści o charakterze szkoleniowym, propagującym idee walczącego islamizmu, a także rekrutacji. Jest to niezwykle istotna funkcja cyberprzestrzeni, stanowiąca nieocenioną pomoc w procesie pozyskiwania „żołnierzy dżihadu". Internet w wielu przypadkach wyręcza interakcje bezpośrednie kaznodziei i „mi-

[114] Ilustrują to tysiące stron internetowych, zamykanych i otwieranych ponownie pod inną nazwą, propagujących jego idee, takich jak np. www.assam.com, www.almuhrajiroun.com, www.quassam.net, www.jihadunspun.net, www.islammemo.com, www.alsaha.com, www.aloswa.org, www.drasat.com, www.jehad.net i wiele innych.

sjonarzy dżihadyzmu", których działalność, z uwagi na środki prewencyjne, jest niełatwa i obarczona dużym ryzykiem. Sposobów agitacji i rekrutacji w sieci jest bardzo wiele, co stanowić może temat oddzielnego opracowania. Wymienić można tutaj prywatne *chat room*-y, rozmaite fora internetowe, na których obecne są doktryny islamizmu, publikowane *on-line* podręczniki instruktażowe, zawierające zarówno warstwę ideologiczną, jak i praktyczne wskazania dotyczące np. przygotowania materiałów wybuchowych, wskazania, jak zostać mudżahedinem, oferty wyjazdów do ośrodków szkoleniowo-instruktażowych w krajach muzułmańskich itp. Ta funkcja cyberprzestrzeni jest szczególnie ważna w procesie kreowania makrotożsamości poszukujących autoidentyfikacji i odniesienia młodych wyznawców islamu mieszkających w Europie.

- Jako instrument planowania i przygotowywania akcji terrorystycznych, koordynacji operacyjnej i strategicznej. W większości spektakularnych zamachów, łącznie z przeprowadzonym 11 września 2001, internet odegrał ważną rolę jako narzędzie służące wymianie informacji i przygotowaniu działań. Stąd też tym większe zadanie spoczywa na agencjach i służbach bezpieczeństwa, śledzących aktywność islamistów w sieci.

W kontekście wykorzystywania mediów jako środka propagującego idee dżihadyzmu sytuują się np. interesujące doniesienia o przygotowywaniu materiałów tego typu, skierowanych do dzieci (w postaci animowanych bajek i internetowych pism).[115] Zawarte są w nich historie gloryfikujące heroiczną walkę islamskich bojowników. Tak np. jeden z filmów animowanych, będący dziełem ugrupowania Abu al-Laith al-Jemen, związanego z bardzo niebezpieczną jemeńską komórką Al-Kaidy, stanowi porywającą „(…) opowieść o tym, kto zawiódł Proroka i cały islam, oraz o przywódcach świata arabskiego, którzy są zachodnimi agentami. W filmie przedstawione są prawdziwe sytuacje i bohaterskie akcje mudżahedinów, m.in. napady, potyczki zbrojne i zabójstwa. (…) Kreskówka jest jak film Disneya, tyle że opowiada historie o Proroku, świętych wojnach i zawiera treści antyzachodnie."[116] Jej autorzy otwarcie przyznali, że audycja ta i jej podobne mają stanowić wzorce do naśladowania oraz zachęcić dzieci i młodzież do podjęcia drogi dżihadu.[117] Misja dżihadu jest przedstawiona jako pełna ekscytacji, fascynująca przygoda, co jest związane z logiką tego rodzaju terroryzmu, zgodnie z którą dzieci są

[115] R. Stefanicki, M. Szaniewski, *Kreskówka Al-Kaidy*, „Gazeta Wyborcza", 22 lipca 2011.

[116] Ibidem.

[117] Stwierdzili m.in.: „Chcemy w ten sposób zmobilizować dzieci i młodzież do wejścia na drogę dżihadu i pokazać, jak godnie żyć pod rządami szariatu. Nasz film będzie odtrutką dla trucizny, jaką pokazują dzieciom stacje telewizyjne." Za: Ibidem.

narzędziami urzeczywistniania woli Boga. Działania takie stanowią próbę socjalizacji pierwotnej do radykalnego islamizmu. Media, jak wiadomo, odgrywają we współczesnym świecie ogromną rolę socjalizacyjną, z czego najwyraźniej zdają sobie sprawę także radykałowie.

Mit ibn Ladena tworzyć może wrażenie, że człowiek ten był odpowiedzialny za większość aktów przemocy spod znaku dżihadu. Tymczasem jest to konkluzja bardzo przesadzona. Nie ujmując niczego z „zasług" Saudyjczyka w kwestii planowania i przygotowywania wielu ataków terrorystycznych oraz rozbudowy międzynarodowych powiązań między ugrupowaniami radykalnymi, nie można zapominać, że w warunkach widocznego rozdrobnienia ruchów islamistycznych jego postać – zwłaszcza obecnie – ma wymiar przede wszystkim symboliczny. Jest raczej pewną sylwetką uosabiającą dżihadyzm, niż „pająkiem znajdującym się w centrum ogólnoświatowej sieci, który tka nić ataków wymierzonych w amerykańskie interesy".[118] Jakkolwiek można dyskutować z tym sformułowaniem, pomniejszającym aktualne znaczenie tego przywódcy, to trzeba pamiętać, że nie dotyczy to jego roli w wymiarze ideologicznym zmagań. Jest to sfera ogromnie ważna – to właśnie doktryna walczącego islamizmu jest bowiem wspólna wielu nurtom i ugrupowaniom terrorystycznym, kierującym się podobną argumentacją religijno-polityczną. Dlatego też m.in. ten aspekt zagadnień został wybrany jako temat badań niniejszych rozważań. Wydaje się więc wątpliwe, by przesłanie tej organizacji przestało być groźne po zlikwidowaniu w dziesięć lat po zamachach z 11 września, w 2011 r. Osamy ibn Ladena. W oczach swych zwolenników stał się on kolejnym męczennikiem sprawy islamu, natomiast jego następca, al-Zawahiri, choć nie tak charyzmatyczny, niemniej także jest mocno zaangażowany w świętą wojnę i również bezgranicznie przekonany, że zleca mu ją Bóg. Ibn Laden dawał zresztą wielokrotnie wyraz gotowości poświęcenia swego życia dla tego przedsięwzięcia.[119]

Próba współczesnego zrozumienia oblicza Al-Kaidy i struktury jej powiązań powinna uwzględniać znamienną zasadę mówiącą, że „jesteś członkiem Al-Kaidy, jeśli mówisz, że nim jesteś".[120] Jej szyld jest atrakcyjny dla wielu

[118] B. Orbach, op. cit.

[119] Pragnienie takie zadeklarował na przykład w 1998 r., mówiąc: „Prowadzę walkę, tak więc mogę zginąć jako męczennik i pójść do nieba, by spotkać Boga. Nasza walka jest przeciw Ameryce. Nie mam nic do stracenia." W tym samym roku stwierdził: „Nie boję się śmierci. Upodobanie znajduję raczej w męczeństwie, ponieważ dzięki niemu narodzi się tysiące Osamów." [w:] B. Hoffman, *Al-Qaeda, Trends in Terrorism, and Future Potentialities: An Assessment*, [w:] „Studies in Coflict and Terrorism", vol. 27, nr 5, Washington 2003, s. 436–437.

[120] J. Burke, op. cit., s. 290.

ugrupowań islamistycznych, co potwierdza coraz dalej idące rozczłonkowanie islamizmu, które manifestuje się przede wszystkim w wielości organizacji tego typu, mnogości frontów, na jakich działają, i różnorodności form walki, w tym także zastosowania najnowocześniejszych metod digitalnych, przy wykorzystaniu internetu i środków masowego przekazu. Fragmentacja natomiast dotyczy nie tyle warstwy ideologicznej, ile operacyjnej, ponieważ w wymiarze odwołań do religii, funkcji, jakie pełnią, oraz sposobu percepcji wrogów i zmagań z nimi ugrupowania te cechuje podobna optyka i doktryna. Dlatego tak ważne jest zbadanie warstwy ideologicznej tego nurtu, niezależnie od tego, czy dana organizacja ma w istocie powiązania z Al-Kaidą, czy nie.

W wyniku działań podjętych po 11 września została ona znacznie osłabiona; jeśli więc Al-Kaida postrzegana jest *sensu stricte* w kategoriach „jądra", bez wątpienia jej możliwości działania zostały znacznie zredukowane. Jeśli jednak ujmujemy ją w kategoriach transnarodowych ognisk dżihadyzmu „drugiej i trzeciej fali", jej siła oddziaływania jest nadal duża. Osłabiono, ale nie zlikwidowano całkowicie jej mateczników w Afganistanie i Pakistanie, walka toczona w Iraku i Afganistanie dostarcza nowego pokolenia mudżahedinów, a idee neosalafickie trafiają na podatny grunt wśród niektórych wyznawców islamu zarówno w krajach muzułmańskich, jak i w Europie.

Współczesny dżihadyzm cechuje zatem, z jednej strony, pewna centralizacja strategiczna – w sensie wspólnych celów i przesłanek działalności – oraz, z drugiej, decentralizacja taktyczna i operacyjna. Alfonso Merlos posługuje się bardzo adekwatną metaforą, porównując globalny dżihadyzm do wydmy na pustyni.[121] Komórki i aktywiści tego ruchu znajdują się w nieustannym procesie zmiany; łączą się realizując lokalne akcje, ulegają następnie przegrupowaniu i zacierają po sobie ślady, by podjąć działalność w innym teatrze walki i w innej formie. Są w stanie obyć się przy tym bez wsparcia instytucjonalnego i „organizacji-matki". Tak oto realizowana jest w praktyce teoria permanentnego dżihadu.

Fanatyzm religijny nie jest fenomenem, który pojawił się niespodziewanie i jest znamienny dla naszych czasów; istnieje od wielu wieków. Zagrożenia przezeń wywoływane unaoczniają, iż zjawiska tego nie można, jak sądzono jeszcze tak niedawno, kojarzyć li tylko z przeszłością. Problem Al-Kaidy należy rozpatrywać w szerszej perspektywie zagadnienia doktryny islamizmu. Dopóki istnieć będą przesłanki antagonizmu – zarówno te do pewnego stopnia racjonalnie umotywowane, jak i te absurdalne, pozbawione podstaw – dopóty wśród pewnych grup cieszyć się będą popularnością idee dżihadyzmu,

[121] A. Merlos, op. cit., s. 92.

czyniące ze sfrustrowanych, gniewnych młodych muzułmanów bezwzględnych terrorystów, a z religii – polityczną doktrynę nienawiści i legitymizacji rozlewu krwi.

Jest oczywiste, że zwolennicy ekstremizmu znajdują się w mniejszości. Powszechna sympatia dla sprawy Palestyńczyków, potępienie interwencji w Iraku, poczucie upokorzenia wywołane obecnością militarną Stanów Zjednoczonych na Bliskim Wschodzie i świadomość zagrożeń ze strony zachodniej kultury dla rodzimej tożsamości nie oznaczają szerokiej aprobaty dla dżihadyzmu. Tym bardziej więc należy wzmóc wysiłki w kierunku niwelowania punktów zapalnych we wzajemnych stosunkach islamu z Zachodem. Jest oczywiste, że dialog z „twardymi" radykałami jest niemożliwy, gdyż wierzą oni, że nie ma innej drogi aniżeli ta, którą w ich wyobrażeniu wybrał dla nich Bóg.

Należy jednakże współdziałać z bardziej umiarkowanymi nurtami w islamie i rozsądną, wyważoną – pokojową, nie zaś interwencyjną – polityką udowodnić społecznościom muzułmańskim, że Zachód niekoniecznie musi być utożsamiany z wrogą cywilizacją, która nigdy nie zaniechała projektu krucjat oraz planu podbicia i upokorzenia świata islamu. Wtedy pojawi się szansa na dialog i współpracę oraz na marginalizację radykalizmu i zahamowanie atrakcyjności idei przezeń głoszonych.

Polityka konfrontacji jest przysłowiową „wodą na młyn" islamizmu, gdyż w opinii wielu muzułmanów uzasadnia ona potrzebę sprzeciwu wobec nowej fazy odwiecznego konfliktu, a organizacjom prowadzącym terrorystyczną walkę łatwiej kreować się na obrońców honoru i wiary. Esposito powiada, że polityka ta nosi znamiona „samospełniającej się przepowiedni": Stany Zjednoczone, pragnąc zniwelować zagrożenia wywoływane islamizmem, podejmują działania, które w efekcie przysparzają sympatii ugrupowaniom prowadzącym z nimi „świętą wojnę".[122] Przejawiało się to chociażby w popieraniu represyjnych i skorumpowanych reżimów w państwach muzułmańskich, prowadzących walkę z islamistami, jednak niechętnych demokratyzacji i liberalizacji ekonomicznej. Taka strategia na przestrzeni lat rozwijała spiralę przemocy oraz sprzyjała wiarygodności tak chętnie wykorzystywanego przez islamistów argumentu o nasyconych hipokryzją i podwójną moralnością intencjach administracji amerykańskiej.

Obecnie – nawet jeśli polityka władz USA jest w tym wymiarze ostrożniejsza – również towarzyszą jej poważne błędy w kreowaniu swego wizerunku w relacjach ze światem islamu, w którym terroryzm jest znacznie bardziej „zaraźliwy" niż demokracja. Zagraniczne interwencje w krajach muzułmań-

[122] J. Esposito, op. cit., s. 208.

skich ułatwiają kampanię propagandową fundamentalizmu, wykorzystując fakty do celów własnej demagogii, podsycając resentymenty i mity, pielęgnując gniew i pragnienie odwetu. Przypadek Iraku jest tu nader wymowny. Walka z terroryzmem zaś powinna iść w kierunku neutralizacji islamizmu, pokonania wrogów, lecz w taki sposób, by nie tworzyć jednocześnie kolejnych nieprzyjaciół, którzy zajmują miejsce już poległych. Bardzo trafnie zwraca na to uwagę wybitny amerykański politolog Benjamin Barber, piętnując katastrofalną strategię wojny z terroryzmem, realizowaną przez administrację prezydenta Busha:

> Sami się ukaraliśmy na życzenie Osamy ibn Ladena. Na jego życzenie zaatakowaliśmy Afganistan i Irak, tracąc biliony dolarów i tysiące żołnierzy. Ameryce te wojny nie były do niczego potrzebne. Powinniśmy Afgańczykom i Irakijczykom pomagać, wspierać ewolucję tych krajów w kierunku demokracji. A zabiliśmy 100 tys. Irakijczyków i stworzyliśmy w Iraku tysiące terrorystów, których tam nigdy wcześniej nie było. (…) Ściśle współpracowaliśmy z dyktaturami, które teraz padają. Bo pomagały nam zwalczać Al-Kaidę. Nie wspieraliśmy demokracji. Wspieraliśmy rządy, które nas wspierały. Dużo mocniej wspieraliśmy Pakistan, gdzie panuje nieprzyjemny reżim, niż Indie, które są silną i przyjazną nam demokracją. Bo Pakistan był potrzebny w walce z terroryzmem. Za obłęd tej wojny będziemy jeszcze długo płacili bardzo wysoką cenę.[123]

Trudno odmówić słuszności tej diagnozie. Wojna z terroryzmem prawdopodobnie jeszcze długo się nie zakończy, a opinię publiczną będą poruszały informacje o następnych terrorystycznych działaniach, podejmowanych w różnych częściach globu. Interwencje w Iraku i Afganistanie uzasadniano prognozami, że obecność militarna ułatwi demokratyzację tych regionów, co będzie oddziaływać na cały Środkowy Wschód. Okazały się one mylne. Budowa stabilizacji stała się zadaniem o wiele bardziej trudnym, niż się spodziewali republikańscy orędownicy wojny w administracji prezydenta Busha, co więcej, interwencje przyczyniły się do tego, że te regiony stały się magnesem przyciągającym ochotników na front dżihadu z różnych krajów.

Działająca od kilkunastu lat Al-Kaida stanowi odzwierciedlenie doktryny i praktyki walczącego islamizmu. Doskonale reprezentuje to wszystko, co jest dla niej znamienne: ideologię konfrontacji i nienawiści, charakterystyczny sposób retoryki religijno-politycznej oraz argumentacji scalającej walkę z wiarą w ramach określonej wizji konfliktu przy jednoczesnym braku jednej

[123] B. Barber, *Na życzenie Osamy ukaraliśmy się sami*, wywiad Jacka Żakowskiego, „Polityka", 07.09–13.09.2011, nr 37.

państwowej tożsamości. Fenomen Al-Kaidy wpisuje się w ciąg ugrupowań i nurtów radykalnych toczących świętą wojnę w świecie islamu. Jej symbolika i sugestywność oddziałują na niektórych muzułmanów w rozmaitych rejonach świata. Chociaż ruch islamizmu podlega rozdrobnieniu i nieustannemu procesowi kreacji – demontażu jednych ugrupowań, tworzeniu nowych, przenikaniu się struktur, łączeniu i fragmentacji komórek itp. – w wielu przypadkach to właśnie Al-Kaida pozostaje „wzorcem" idei oraz „formułą" walki atrakcyjną dla różnych nurtów dżihadyzmu.

Efektywne przeciwstawianie się doktrynom i metodom terrorystycznym wymaga zatem m.in. zgłębienia przede wszystkim tych ram ideowych, które ułatwiają reinterpretację zasad wiary i mamią umysły współwyznawców oraz tworzą platformę istnienia dla wielu organizacji tego typu.

Socjologiczna analiza oświadczeń islamistów

Jako metodę badawczą przyjęto w pracy socjologiczną analizę treści oświadczeń: ilościową i jakościową. Poddano jej dziesięć oświadczeń liderów islamistycznych. Dokumenty te pochodzą z lat 1998 – 2004 i stanowią nader interesujący materiał badawczy, pozwalający zapoznać się z właściwymi badanej ideologii kierunkami argumentacji, szczególnym charakterem odwołań do religii oraz sposobami ukazywania antagonizmu i stron w nim uczestniczących. Tak jak wspomniano, analiza oświadczeń została przeprowadzona na podstawie ich wersji angielskiej, co, z uwagi na wierność tłumaczenia, w żadnym stopniu nie zmienia ich charakteru ani wymowy. Jest to tym wyrazistsze, zwłaszcza jeśli weźmie się pod uwagę fakt porównania kilku niezależnych od siebie tłumaczeń, które potwierdzają nie tylko sens zawartych tam treści, ale także, co niezmiernie istotne, są bardzo spójne pod względem podobieństwa słownictwa i zabiegów stylistycznych. Dodatkowo nie wolno pomijać faktu, że niektóre z oświadczeń są skierowane do mieszkańców państw zachodnich, a więc ich autorzy musieli zakładać konieczność ich przetłumaczenia na język angielski.

Treść wszystkich oświadczeń jest zamieszczona w internecie za Associated Press m.in. na stronach telewizji Al-Dżazira i BBC. Stamtąd też pochodzi większość tekstów analizowanych dokumentów. Tak też oświadczenie nr 1 znajduje się na jednej ze stron telewizji BBC: http://www.doublestandards.org/alqa.html (10.10.2004). Na stronach BBC odszukać można było również tekst oświadczenia nr 5., w którym lider Al-Kaidy zwraca się z ostrzeżeniem do państw zachodnich, blisko współpracujących ze Stanami Zjednoczonymi (http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/2455845.stm 17.10.2004) i oświadczenia nr 9., zawierającego deklarację związanych za Al-Kaidą Brygad Abu Hafs al Masri. (http://www.indymedia.org.uk/en/2004/03/286836.html 06.12.2004). Na stronach telewizji Al-Dżazira zamieszczono: oświadczenie nr 4 (http://english.aljazeera.net/NR/exeres/5F8EA470-943C-4FBF-7ABD-25BCE-457FECD.htm 20.11.2004), oświadczenie nr 6 (http://english.aljazeera.net/NR/exeres/8E8EA580-943C-4FBF-9ABD-21B47627FECD.htm 10.11.2004) i oświadczenie nr 7 (http://english.aljazeera.net/NR/exeres/ACB47241-D25F-46CB-B673-56FAB1C2837F.htm 15.11.2004). Associated Press zamieścił oświadczenie nr 2 z 09.10.2001 r. (www.globalterrorism101.com/BinLadenText.html 10.10.2004), oświadczenie nr 3, zatytułowane: *Dżihad przeciw Żydom i krzyżowcom* (strona http://www.fas.org/irp/world/para/docs/980223-fatwa.htm 15.10.2004), oświadczenie nr 8, zawierające wysuniętą w 2004 r. propozycję traktatu pokojowego skierowanego do państw Europy Zachodniej (http://www.able2know.com/forums/about22924/html 15.11.2004)

oraz oświadczenie nr 10., będące listem zamachowców-samobójców, którzy porwali samoloty 11 września 2001r., (http://www.ict.org.il/documents/documentdet.cfm?docid=57 14.12.2004) Oprócz tego oświadczenia liderów Al-Kaidy znaleźć można w publikacji pt.: *Messages to the World. The Statements of bin Laden*, opracowanej przez B. Lawrence'a, wydanej w Londynie w 2005.

1. Oświadczenie Osamy ibn Ladena z 6 października 2001, będące komentarzem do zamachu z dnia 11 września 2001 r.

Oświadczenie to jest szczególnie istotne z perspektywy badanej problematyki, m.in. dlatego, że komentuje i uzasadnia najbardziej spektakularny zamach terrorystyczny – atak na terytorium Stanów Zjednoczonych dokonany 11 września 2001 r. przez zamachowców związanych z organizacją Al-Kaida.[1] Struktura i charakter oświadczenia w sposób nader wyrazisty obrazują mechanizmy odwołań do religii, legitymizujące zasadność i wymowę zamachu, symbolika zaś i wydźwięk wielu sformułowań oraz haseł są reprezentatywne dla przedstawienia kontekstów i sposobów konstruowania podobnych wypowiedzi. Analiza metod formułowania tego typu oświadczeń, prześledzenie paralelności doboru słownictwa i zwrotów dla nich znamiennych oraz koncentracji na określonej tematyce pozwolą zbadać problematykę miejsca, znaczenia i sposobu wykorzystania religii przez organizacje terrorystyczne (islamistyczne).

W oświadczeniu wyróżniono trzy kategorie ogólne: I. Charakter odwołań religijnych; II. Postrzeganie Stanów Zjednoczonych i ich polityki; III. Konflikt izraelsko-palestyński. Niewątpliwie pierwszoplanową z perspektywy badanych zagadnień (a jednocześnie najbardziej rozbudowaną) jest kategoria dotycząca znaczenia, struktury i symboliki odwołań do religii. Wyróżnionych zostało tutaj sześć szczegółowych kategorii analitycznych: 1) Inwokacje do Boga; 2) Przedstawienie Boga jako siły sprawczej wydarzeń; 3) Działania zamachowców ukazane jako akt Bożej woli; 4) Użycie dychotomii wierny-niewierny; 5) Ukazywanie powinności „prawdziwie" wierzącego muzułmanina; 6) Występowanie w imieniu świata islamu. Rozpatrując charakter tych

[1] Zob. S. Kosmynka, *Funkcja odwołań do religii w ideologii radykalnego islamizmu na przykładzie oświadczeń liderów Al-Kaidy*, „Acta Universitatis Lodziensis", Folia Sociologica 33, 2008, s. 129–180.

odwołań, należy zaznaczyć, że we wszystkich przypadkach mają one pozytywne oceny z punktu widzenia wymiaru wartości. Znamienne jest, że tekst oświadczenia obfituje w różnorodne odwołania do Stwórcy. Słowo „Bóg" pojawia się aż dwanaście razy i jest obecne nieomal w każdym akapicie (również na zasadzie charakterystycznych, powtarzających się sformułowań), stąd wagi jego użycia i znaczenia, w jakim występuje, nie można nie docenić.[2] W ten sposób manifestować się ma m.in. uroczyste wyznanie wiary muzułmańskiej, co uwidacznia się już w inwokacji: „Zaświadczam, że nie ma Boga prócz Boga, a Mahomet jest jego posłańcem"[3] (*I bear witness that there is no God but Allah and that Mohammed is his messenger*). W tekście bardzo często pojawiają się odwołania mające charakter wtrąconych zwrotów kierowanych do Boga, wyrażające bądź wdzięczność, np.:

> Jej [Ameryki – przyp. S.K.] najpotężniejsze budowle zostały zniszczone, Bogu niech będą za to dzięki. Oto jest Ameryka, przepełniona trwogą od północy po południe, od zachodu aż po wschód. Bogu niech będą za to dzięki (*There is America, hit by God in one of its softest spots. Its greatest buildings were destroyed, thank God for that. There is America, full of fear from its north to its south, from its west to its east. Thank God for that*),

bądź będące rodzajem prośby-modlitwy. Tak np. po wzmiance dotyczącej zamachowców autor zwraca się do Boga, by „(...) wywyższył ich i pobłogosławił" (*...to elevate their status and bless them*). Są oni zatem przedstawieni jako święci bojownicy islamu, którzy z racji swych czynów zasługują na najwyższą nagrodę w raju. Dokonali bowiem rzeczy miłej Bogu i wspólnocie wiernych – zadali nader bolesny cios śmiertelnemu wrogowi islamu. Dlatego też pozostają, jak wnioskujemy, wzorem do naśladowania dla wielu myślących tak jak oni.

Podobny, modlitewno-błagalny, charakter mają wersy skierowane prawdopodobnie – jak wynika z kontekstu poprzedniego akapitu – do rządzących państwami muzułmańskimi, którzy pozostają w sojuszu ze Stanami Zjednoczonymi: „Oby Bóg okazał im swój gniew i dał to, na co zasługują" (*May God show them His wrath and give them what they deserve*). Wyraziste jest tu zatem pragnienie sprowadzenia kary na tych, którzy hańbią świat islamu i działają na jego szkodę, współpracując z „niewiernymi" i wspierając ich po-

[2] Wyraz „Bóg" w języku arabskim jest tłumaczony jako „Allah", toteż z uwagi na tożsamość tych pojęć, zarówno w tekście, jak i w tabelach są one stosowane wymiennie.

[3] Wszystkie tłumaczenia z języka angielskiego dokonane zostały przez autora (z wyjątkiem cytatów z *Koranu*).

litykę, co w oczach autora jest zbrodnią i grzechem, który musi wzbudzać odrazę i gniew Najwyższego. „Niewierni" są tu ukazani, do czego wrócę, jako symbol wszelkiego zła, toteż gdy ibn Laden o nich wspomina, dodaje natychmiast: „(...) oby Bóg zachował was [tj. muzułmanów – przyp. S.K.] z dala od nich" (*...may God keep you away from them*). Oświadczenie kończy się wezwaniem-błogosławieństwem: „Bóg jest wielki.(...) Oby pokój i Boża łaska były z wami" (*God is great...May peace and God's mercy be upon you*). Odwołania te sugerować mają głęboką, niezachwianą żarliwość religijną, bezwzględne zawierzenie i oddanie Najwyższemu. Mają wywołać wrażenie przepełnienia piszącego blaskiem wiary, być wyrazem jego mistycznej jedności ze sferą *sacrum*, co czyni go osobą znającą odpowiedzi na ważne ontologiczne dylematy oraz predestynuje do wskazywania powinności wierzącym i rozeznania za nich tego, co dobre i złe. Przywodzi to na myśl skojarzenie z zakorzenionym w mistyce Wschodu wizerunkiem świętego męża, mędrca i ascety, będącego niezachwianym autorytetem moralnym i pozostającym w łączności z Bogiem; chciałoby się powiedzieć, nawiązując do czasów asasynów, swoistego odpowiednika „Starca z gór", otoczonego aurą tajemniczości i grozy zarazem.

Można domniemywać, iż tak głęboka pobożność wskazywać ma, w zamyśle autora, na słuszność podjętych kroków i realizowanych działań, które są jedynie spełnieniem i wyrazem Bożej woli i sprawiedliwości. Wiąże się to ściśle z tendencją do ukazywania Boga jako siły sprawczej wydarzeń (już w wersie 3. autor podkreśla: „Oto jest Ameryka ugodzona przez Boga w jedno z jej najdelikatniejszych miejsc"; *There is America, hit by God in one of its softest spots*) oraz do przedstawiania zamachowców jako wyrazicieli Woli Najwyższego. Wersy kolejne kładą nacisk na sformułowanie: „Gdy Bóg pobłogosławił jedną z grup islamskich, bojowników islamu, zniszczyli wtedy Amerykę" (*When God blessed one of the groups of Islam, vanguards of Islam, they destroyed America*). Rodzi się więc wrażenie, że to nie ludzie, lecz sam Stwórca wymierzył słuszną karę s w y m wrogom i prześladowcom s w o i c h wyznawców. Jednostki dokonujące zamachu stały się w takim ujęciu jedynie „Bożymi narzędziami" i świętymi męczennikami oddającymi życie na ołtarzu wiary.

Dla właściwego rozeznania specyfiki odwołań do wiary niezbędne jest także zwrócenie uwagi na pojawiające się w niektórych fragmentach oświadczenia użycie dychotomii: wierni (a zatem prawdziwie wierzący muzułmanie) – niewierni (a więc niewierzący, Amerykanie, Żydzi itp.). Dualizm ten nadaje ton całemu oświadczeniu. Autor kreśli konflikt świata islamu z Zachodem w klamrach konwencji międzycywilizacyjnego starcia sił wiary z nie-

prawością i ekspansjonizmem zagranicznych najeźdźców. Tak np. inny wers oświadczenia zawiera sformułowanie, że konflikt ten wyznaczył oś podziału świata na dwie strony: wiernych i niewiernych. Analogiczna dychotomia jest dostrzegalna, gdy autor, odnosząc się do rządów państw muzułmańskich współpracujących ze Stanami Zjednoczonymi, stwierdza, że „(...) poparli oni rzeźnika, nie zaś jego ofiarę, ciemiężcę, a nie niewinne dziecko" (*They supported the butcher over the victim, the oppressor over the innocent child*). Metafora ta nie pozostawia wątpliwości, kto jest tu katem (USA), kto zaś ofiarą (świat islamu). Dualizm ten zaostrza skalę konfliktu i nadaje mu wymiar apokaliptycznych, kosmogonicznych zmagań Dobra ze Złem, wobec których brak zaangażowania po słusznej stronie jest grzechem, ponieważ należy dokonać właściwego wyboru i opowiedzieć się za wiarą. Tego właśnie oczekuje od adresatów oświadczenia jego autor. Dlatego też w autorytatywny sposób kreśli obowiązki i powinności, z których wywiązać się musi każdy „prawdziwie wierzący" wyznawca islamu:

> Każdy muzułmanin musi pośpieszyć, by dać zwycięstwo religii. Powiał wiatr wiary (*Every Muslim has to rush to make his religion victorious. The winds of faith have come*).

Zaangażowanie to ma okazać się świadectwem internalizowania w określony sposób interpretowanych nakazów religijnych, a także jest wyrazem dążenia do zjednoczenia wyznawców Mahometa w wysiłkach na rzecz świętej wojny – dżihadu. To wiara jest czynnikiem przesądzającym o zaangażowaniu w konflikt i decydującym o jego powodzeniu. Ibn Laden kreuje się na wyraziciela krzywd świata islamu i przedstawiciela jego udręczonych wyznawców:

> Nasz naród doświadcza tych upokorzeń i okropieństw od ponad 80 lat. Jego synowie są mordowani, rozlewana jest krew, atakowane są jego miejsca kultu (...) (*Our nation has been tasting this humiliation and this degradation for more than 80 years. Its sons are killed, its blood is shed, its sanctuaries are attacked, and no one hears and no one heeds*).

Przedstawienie niegodziwości, jakie spotykają wyznawców islamu, uświadomić ma jego wspólnocie potrzebę radykalnego przeciwdziałania, wymierzenia słusznej kary i obrony swej tożsamości.

Amerykańskie interwencje w Iraku i Afganistanie określane są mianem inwazji „armii niewiernych", pragnących zniszczyć świat muzułmański. W tym kontekście akt zamachu jawi się jako sprawiedliwy odwet za krzywdy i poniżenie; osoby, które go dokonały, nazywane są „bojownikami islamu"

(*vanguards of Islam*). Warto raz jeszcze uwypuklić, że tak częste odwołania do islamu (słowo to pada w tekście wiele razy), symboliki i terminologii religijnej służą uwiarygodnieniu autora i rysowanej przezeń wizji konfliktu, przedstawieniu go jako obrońcy wiary i wyraziciela obaw dotyczących zagrożonej niezależności i tożsamości religijnej oraz kulturowej. Religia ma stać się tutaj czynnikiem spajającym i mobilizującym społeczności w świętych wysiłkach na rzecz wyeliminowania zagrożeń. Można odnieść wrażenie, iż to, co zagraża wierze, zagraża też tożsamości jej wyznawców, suwerenności ich krajów oraz *ipso facto* prowadzi do zniewolenia tak duchowego, jak i ekonomicznego czy politycznego.

Na tle charakteru i znaczenia odwołań religijnych jaskrawym przeciwieństwem – jeśli chodzi o wymiar wartości – odznacza się kategoria dotycząca postrzegania Stanów Zjednoczonych i ich polityki. Generuje ona wyłącznie oceny negatywne. Wyszczególniono w niej 3 kategorie szczegółowe: 1) Stosunek Stanów Zjednoczonych do islamu i do muzułmanów; 2) Wyszczególnienie krajów dotkniętych ekspansjonizmem amerykańskim; 3) Epitety pod adresem Stanów Zjednoczonych. Uwzględnienie tych zagadnień doskonale obrazuje wymowę tekstu, stanowi też jego dopełnienie i zarazem kontrast dla symboliki i formy nawiązań do religii. Zasadne jest podkreślenie raz jeszcze, że Stany Zjednoczone w tekście oświadczenia zawsze nazywane są „Ameryką", symbolizują – obok Izraela (który pojawia się jednak o wiele rzadziej) – głównego wroga i wszelkie krzywdy wyrządzane muzułmanom. Słowo „Ameryka" pojawia się dziewięć razy, zawsze w bardzo pejoratywnym kontekście, obrazującym nieprawość jej polityki lub też akcentującym sprawiedliwą karę, wymierzoną za sprawą Bożej interwencji, która spotkała ten kraj za popełniane zbrodnie i grzechy. Choć określenie to nie jest użyte, odczytać można wyraźną sugestię, że jest ona „wielkim szatanem", godzącym w islam i czyhającym na ludzi wierzących. Po napiętnowaniu ekspansjonizmu amerykańskiego pojawia się sformułowanie, że niewierni – tj. Amerykanie – pragną ubliżać Stwórcy, „(...) machać ogonem Bogu i walczyć z islamem, ujarzmić lud pod pretekstem walki z terroryzmem" (*...wag their tail at God, to fight Islam, to suppress people in the name of terrorism*). Określenie „machać ogonem", o proweniencji nawiązującej do demonologii, jest bardzo wyraźną aluzją do szatana, który jakoby sterować ma polityką Stanów Zjednoczonych.

Wedle myśli zawartych w oświadczeniu, stosunek tego kraju do świata islamu zawsze był wrogi i nacechowany obłudą. Już w trzecim akapicie autor zaznacza:

> To, czego Ameryka doświadcza teraz, jest czymś bez znaczenia w porównaniu z tym, czego my doświadczaliśmy przez lata. Nasz naród (świat islamu) doświadcza upokorzeń od ponad 80 lat. Jego synowie są mordowani, rozlewana jest krew, atakowane są jego miejsca kultu (...) (*What America is tasting now, is something insignificant compared to what we have tasted for scores of years*).

Dużą część tekstu zajmuje obraz ekspansjonizmu amerykańskiego i okrucieństw towarzyszących temu procesowi. Ibn Laden akcentuje, że przedstawiciele administracji USA i „światowy przywódca niewiernych" prezydent Bush dokonali inwazji na Afganistan, jak pisze dalej autor, i – zasłaniając się walką z terroryzmem – dopuszczają się aktów gwałtu i przemocy wobec muzułmanów, gdyż tak naprawdę ich celem jest, jak wiadomo, unicestwienie islamu.

Zdecydowanie negatywny wydźwięk oceny Stanów Zjednoczonych jest potęgowany zastosowaniem epitetów określających charakter ich polityki; i tak np. czytamy: „Gdy po 80 latach miecz spadł [na Amerykę – przyp. S.K.], hipokryzja podnosi swoją wstrętną głowę" (*When the sword comes down, after 80 years, hipocrisy rears its ugly head*). Autor daje upust swemu oburzeniu, że po sprawiedliwym, jego zdaniem, odwecie – wyczuwalny akcent położony jest na wyrażenie „spadł miecz na Amerykę" – świat ubolewa nad losem „(...) zabójców, którzy rozlali krew, skalali honor i sanktuaria muzułmanów" (wersy: *...those killers, who have abused the blood, honour and sanctuaries of Muslims*) Jest to, zdaniem piszącego, wyrazem obłudy i fałszu. Myśl tę autor oświadczenia kontynuuje w innych wersach: „Hipokryzja zawładnęła przywódcą niewiernych na świecie, tchórzami naszych czasów, Ameryką i tymi, którzy są z nią" (*Hypocrisy stood in force behind the head of infidels worldwide, behind the cowards of this age, America and those who are with it*). Warto zaakcentować użycie epitetu „tchórze naszych czasów", odnoszące się do Ameryki i wszystkich popierających prowadzoną przezeń politykę. Jednoznacznie obrazuje ono nacechowany pogardą stosunek piszącego do tego kraju.

Analizując tekst oświadczenia, trudno jest oprzeć się wrażeniu, że słowu „Ameryka" autor pragnie nadać tak pejoratywny wydźwięk, iż z uwagi na dobór określeń mu towarzyszących i kontekst, w jakim je sytuuje, rodzi się wrażenie, że jest ona upersonifikowanym złem, odpowiednikiem biblijnego Lewiatana czy Magoga, z którym należy stoczyć ostateczną walkę i go unicestwić. Uderzające jest, że autor kieruje słowa oddzielnie do niej i do jej obywateli:

> [Zwracam się – przyp. S.K.] do Ameryki. Powiem tylko kilka słów jej i jej ludowi. Przysięgam Bogu, który wzniósł nieboskłon nie spoczywający na filarach, że ani Ameryka, ani jej lud nie zazna bezpieczeństwa, dopóki my nie bę-

> dziemy go mieć w Palestynie i dopóki armie niewiernych nie opuszczą ziemi Mahometa, pokój niech będzie z nim (*To America, I say only a few words to it and its people. I swear by God, who has elevated the skies without pillars, neither America nor the people who live in it will dream of security before we live it in Palestine, and not before all the infidel armies leave the land of Muhammad, peace be upon him*).

Wyraźnie można odczytać w tym fragmencie ostrzeżenie i groźbę, skierowane pod adresem Stanów Zjednoczonych i ich obywateli, podyktowane żądaniem wycofania się z ziem należących do cywilizacji islamu; oswobodzenia Palestyny spod okupacji Izraela, którego Ameryka jest bliskim sojusznikiem. Warto wyodrębnić tutaj sformułowanie „Przysięgam Bogu", które podnosi rangę deklaracji poprzez złożenie obietnicy Najwyższemu, co uświęca charakter przedsięwzięcia i nadaje mu wymiar religijny, zatem w oczach adresatów tekstu uczynić ma je zbożnym i szlachetnym. Także wyrażenie „armie niewiernych" przypomina religijny charakter konfliktu, sugerując, że ich obecność bezcześci ziemię Proroka Mahometa, przez co stanowi obrazę tego, co dla muzułmanów święte.

Na uwagę zasługuje także wyszczególnienie krajów dotkniętych, wedle wymowy tekstu, agresją amerykańską. Wzmianki te także wyznacza dychotomiczna oś agresor–ofiara. Tą ostatnią są tutaj Irak i Afganistan. Czytamy:

> Miliony niewinnych dzieci są zabijane (...). Są zabijane w Iraku bez popełnienia żadnego grzechu i nie słychać słów potępienia lub *fatwy* ze strony rządzących (*Millions of innocent children are being killed...They are being killed in Iraq without committing any sins, and we don't hear condemnation or a fatwa from the rulers*).

Charakterystyczne jest odwołanie się w tym fragmencie do religijnej kategorii grzechu – muzułmanie nie popełniają ż a d n e g o, którym by można było wytłumaczyć zasadność obcej interwencji; są bez winy, a mimo to (a może właśnie z tego powodu, jak należy domniemywać z charakteru wypowiedzi autora) są prześladowani przez niewiernych. Ibn Laden piętnuje zarazem zakłamaną, jego zdaniem, politykę amerykańską, za której sprawą jedne działania uważane są za czyny sprawiedliwe (przytacza tu bombardowanie Japonii pod koniec II wojny światowej, kiedy śmierć poniosły setki tysięcy ludzi, lub bombardowania Iraku i Afganistanu), podczas gdy zamachy na ambasady amerykańskie w Kenii i Tanzanii w 1998 r., w których zginęło zaledwie – jak odczytać można z intencji autora – kilkadziesiąt osób, określane są przez opinię publiczną mianem zbrodni.

Dla całokształtu badanych zagadnień niezbędne jest również uwzględnienie kwestii konfliktu izraelsko-palestyńskiego, stąd obecność tej kategorii w analizie. Skoncentrować się tu należy przede wszystkim na przedstawieniu Izraela jako agresora i pragnieniu oswobodzenia Palestyny jako świętej ziemi islamu.

> W tych dniach izraelskie czołgi najeżdżają Palestynę – Dżenin, Ramallah, Rafah, Dżallę i inne miejsca na ziemi islamu i nie słychać żadnego głosu sprzeciwu lub oburzenia (*In these days, Israeli tanks infest Palestine – in Jenin, Ramallah, Rafah, Beit Jalla, and other places in the land of Islam, and we don't hear anyone raising his voice or moving a limb*).

Państwo Izrael jest więc uznane za agresora brutalnie okupującego Palestynę. Warto zwrócić uwagę na wyraźny kontrast: „czołgi izraelskie–ziemia islamu", co jest kolejnym wskazaniem na religijny wymiar konfliktu. Pragnienie wyzwolenia Palestyny pojawia się w cytowanym już wcześniej przedostatnim akapicie, w którym autor zapowiada prowadzenie walki przeciw Ameryce aż do zapewnienia bezpieczeństwa Palestynie i jej mieszkańcom (w więc, jak można sądzić, do momentu jej oswobodzenia). Wymaga to pokonania i wyparcia „armii niewiernych". Autor występuje więc w tekście jako orędownik sprawy palestyńskiej, którą postrzega jako jedno z bardzo ważnych pól bitwy świata islamu z cywilizacją Zachodu.

Wagi tego oświadczenia nie można zatem nie docenić. Ilustruje ono doskonale specyfikę nawiązań do wiary, tak charakterystycznych dla deklaracji ideowych zawartych w wystąpieniach przywódców terrorystycznych organizacji islamistycznych. Szczególnie istotny jest także kontekst wypowiedzi – komentarz do bezprecedensowego pod względem rozmachu, skali i skutków ataku z 11 września. Sposób wykorzystania pierwiastków religijnych, służących uzasadnieniu tego typu czynów jest, jak można skonstatować, znamienny dla badanej płaszczyzny terroryzmu.

2. Oświadczenie Osamy ibn Ladena i Sulejmana Abu Gaita z dnia 9 października 2001 r.

Oświadczenie to zostało wydane przez lidera Al-Kaidy i jego bliskiego współpracownika w odpowiedzi na operację amerykańską, która stanowiła

reperkusje zamachu z 11 września i była skierowana przeciwko rządzącym Afganistanem talibom oraz bazom organizacji al-Kalida, znajdującym się na terytorium tego kraju. Pod względem formy, treści i wymowy jest ono bardzo zbliżone do przywołanego wcześniej oświadczenia z 6 października 2001 r. Nawiązuje do ataku dokonanego we wrześniu na terytorium Stanów Zjednoczonych, kreśli wyraziście oś konfliktu między światem islamu a „niewiernymi" i obfituje w odwołania do wiary, co jest szczególnie istotne z perspektywy badanych zagadnień.

Podobnie jak w poprzednim, i w tym oświadczeniu wyróżniono trzy kategorie ogólne: I. Charakter odwołań religijnych; II. Postrzeganie Stanów Zjednoczonych i ich polityki; III. Konflikt izraelsko-palestyński. Kategoria pierwsza została podzielona na siedem szczegółowych: 1. Inwokacje do Boga; 2. Działania zamachowców ukazane jako akt Bożej Woli; 3. Użycie dychotomii wierny-niewierny; 4. Podkreślenie zagrożenia, przed którym staje cały świat islamu; 5. Ukazywanie powinności „prawdziwie" wierzącego muzułmanina; 6. Odwołanie się do dżihadu rozumianego jako święta wojna; 7. Zaakcentowanie znaczenia wiary jako środka zapewniającego zwycięstwo.

Jest bezsporne, że odwołania do religii wszędzie odznaczają się ocenami pozytywnymi, jeśli chodzi o wymiar wartości. Negatywnie wartościowane jest oczywiście zagrożenie dotykające świat islamu, niemniej zdecydowanie pozytywny wydźwięk ma ujmowanie go jako jednej, monolitycznej – mimo podziałów w jego obrębie – wspólnoty, której tożsamość jednakowo determinuje wiara i która styka się z tymi samymi zagrożeniami. Najistotniejszą rangę znaczeniową mają bezpośrednie odwołania do Boga i te fragmenty tekstu, w których autorzy powołują się na jego autorytet w celu uprawomocnienia afirmowanych działań i nadania szczególnego wydźwięku randze przedsięwzięcia. Wielce znamienny jest początek oświadczenia – inwokacja religijna zamieszczona w wersie 1. – „Pokój niech będzie z Mahometem, naszym Prorokiem, i z tymi, którzy za nim podążają" (*Peace be upon Muhammad our Prophet and those who follow him*) – tak charakterystyczna dla specyfiki islamu, już na samym wstępie zwiastować ma ścisłe podporządkowanie zawartych w tekście myśli zaleceniom wiary. Usytuowanie Boga po stronie jednego z uczestników konfliktu oznacza, że wszelkie działania i wysiłki podejmowane przez bojowników odwołujących się do islamu są w istocie nie tylko słuszne, ale kieruje nimi *de facto* Najwyższy i to on nakazuje walkę w swym imieniu. Świadczą o tym wersy: „Bóg mówi: walczcie, dla Boga i aby umocnić imię Boga" (*God says fight, for the sake of God and to uphold the name of God*). Aż trzykrotne w jednym zdaniu odwołanie do Stwórcy, potęgujące emocjonalny

wydźwięk przesłania, nie pozostawia także wątpliwości dotyczących kognitywnego zaakcentowania roli pierwiastka *sacrum*, który jest przedstawiony jako główna siła sprawcza czynów. Jakże charakterystyczny jest ten fragment, w którym autorzy oświadczenia stwierdzają, że to nikt inny, tylko sam Bóg przemawia do wiernych, by walczyli, a więc nakazuje im tę krucjatę, co do słuszności której nie może być wahań czy rozterek jakiejkolwiek natury. Dowodzą tego także inne wersy, w których podkreśla się, że wyrazem woli Allaha było rozpoczęcie świętej wojny (dżihadu): „(...) dziękuję Bogu, że pozwolił nam rozpocząć ten dżihad" (*...I thank God for allowing us to start this jihad*). Dwukrotnie pojawiające się w oświadczeniu stwierdzenie „z woli Bożej" (*God willing*), pełniące funkcję zwrotu wtrąconego, oznacza, że podejmowane przeciw Ameryce akcje zbrojne mają mandat Boskiej opieki, woli i pomocy, ich pomyślny zaś dla organizatorów zamachu przebieg – tak jak np. w przypadku 11 września 2001 r. – niepodważalnie odzwierciedla plany i wyroki Stwórcy. W tymże duchu odczytywać należy wydźwięk zdania kończącego oświadczenie: „I proszę Boga, aby dał nam zwycięstwo w walce z naszym wrogiem i aby [tenże wróg – przyp. S.K.] wrócił pokonany" (*And I ask God to give us victory in the face of our enemy and return them defeated*).

Treść tego przesłania wyznaczają także dychotomiczne bieguny wierni–niewierni, co akcentuje rolę religii jako głównego imperatywu kształtującego oś konfliktu. Autorzy zaznaczają, że inwazja dokonana przez Stany Zjednoczone na Afganistan wznieciła kolejne zarzewie nienawiści i porachunków między światem islamu a cywilizacją Zachodu: „Amerykanie muszą wiedzieć, że najeżdżając ziemię afgańską, zapoczątkowali nowy rozdział wrogości i walki między nami a siłami niewiernych" (*The Americans must know that by invading the land of Afghanistan they opened a new page of enmity and struggle between us and the forces of the unbelievers*). Symptomatyczny jest tu zwłaszcza zwrot „siły niewiernych", dotyczący, jak można domniemywać, Stanów Zjednoczonych i państw z nimi sprzymierzonych, zamykające je w kategorii „sił zła", wrogich islamowi i jego wyznawcom. Warto także zwrócić uwagę na określenie „nowy rozdział wrogości i walki", sugerujące, że obecny konflikt jest kontynuacją długich (wielowiekowych) zmagań muzułmanów z ekspansjonizmem Zachodu a zarazem kolejną krucjatą podejmowaną przeciw prawowiernym poddanym Boga. Dualizm wiara–niewiara, stanowiący – zdaniem autorów oświadczenia – istotę antagonizmu, akcentuje także wers: „Ta bitwa jest decydującym starciem między brakiem wiary a wiarą" (*This battle is a decisive battle between faithlessness and faith*). Głęboka wiara islamu zderzać się ma więc tutaj z laicyzmem, hedonizmem

i relatywizmem Zachodu, tak groźnym dla tożsamości kulturowej świata muzułmańskiego.

Zagrożenie to jest wielokrotnie akcentowane. Można zatem jednoznacznie wnioskować, że jednym z zamysłów oświadczenia jest właśnie uświadomienie muzułmanom charakteru zmagań i wyzwań, przed jakimi stają. Wyzwań, wobec których jakiekolwiek stanowisko indyferentne zasługuje na potępienie. Tak np. już w początkowych wersach czytamy:

> Kieruję to przesłanie do całego islamskiego narodu i mówię mu, że wszystkie siły zjednoczyły się dzisiaj przeciw wspólnocie islamu i muzułmanom[4] (*I direct this message to the entire Islamic nation, and I say to them that all sides today have come together against the nation of Islam and the Muslims*).

Podkreślone jest więc tu zagrożenie c a ł e j wspólnoty wiernych i jej osaczenie przez wrogie siły, które się z j e d n o c z y ł y w wysiłkach na rzecz jej unicestwienia. Dlatego tak ważna jest jedność muzułmanów i ich udział w walce, a także – przede wszystkim – zinternalizowanie takiego pojmowania konfliktu i wydarzeń, jaki reprezentują piszący te oświadczenia. Wersy stanowią kontynuację tych myśli i uzasadnienie zainicjowania zbrojnego oporu tych, którzy są prześladowani. Tak np. stwierdza się:

> Żyjemy pod bombardowaniem czynionym przez krucjatę, która jest także wymierzona w całą islamską wspólnotę. Nasza sprawa jest słuszna i sprawiedliwa. Islamska wspólnota doznaje cierpień od ponad 80 lat (*We are living under this bombardment from the crusade, which is also targeting the whole Islamic community. We have a fair and just case. The Islamic nation, for more than 80 years, has been suffering*).

Nakreślone cierpienia, które spotykają świat islamu, są zatem wystarczającym uzasadnieniem do bezkompromisowego oporu i do wymagającej poświęceń walki ze śmiertelnym dla wspólnoty wiernych zagrożeniem, uosabianym przez Stany Zjednoczone i ich sojuszników.

Na tym tle akcentowane są powinności i obowiązki, jakich oczekuje się od „prawdziwie" wierzącego muzułmanina. Obowiązkiem takim jest dżihad, rozumiany tu bynajmniej nie metaforycznie – jako zmaganie z własnymi słabościami czy wysiłki w kierunku samodoskonalenia, stawania się bliższym Bogu i wspólnocie – lecz jako obowiązek prowadzenia świętej wojny, walki

[4] Pomimo że w tekście pada sformułowanie „naród", należy je postrzegać bardziej w kategoriach wspólnoty opartej na podobnie wyznawanych wartościach, tożsamości, a zwłaszcza wierze, nie zaś jako pojęcie powszechnie rozumiane na Zachodzie. Taka kategoria „narodu" jest raczej obca ludom i plemionom muzułmańskim i została częstokroć sztucznie im narzucona jako efekt kolonizacji i westernizacji.

zbrojnej z wrogami islamu lub ludźmi o odmiennym światopoglądzie. Wersy cytowane niżej zawierają nakaz:

> Dżihad dziś jest religijnym obowiązkiem każdego muzułmanina, chyba że obejmuje go uzasadnione z niego zwolnienie. (...) Każdy muzułmanin musi spełnić swą rzeczywistą i prawdziwą rolę, by umocnić swą religię i wspólnotę w walce; dżihad jest obowiązkiem (*Jihad today is a religious duty of every Muslim if they haven't got an excuse. (...) Every Muslim has to play his real and true role to uphold his religion and his nation in fighting, and jihad is a duty*).

Autorzy gloryfikują więc charakter i rangę przedsięwzięcia, podkreślają też, że k a ż d y wierzący wyznawca islamu ma tutaj do spełnienia misję, która ma wymiar *sacrum*. Omawiane oświadczenie powinno zatem – zgodnie z intencją autorów – rozbudzić gniew za doznane upokorzenia i krzywdy, wzniecić zapał do walki oraz zmobilizować wyznawców tej religii do aktywnego poparcia walki z agresorami. Świadectwem tego są również fragmenty, w których czytamy: „Na koniec zwracam się do synów i młodych muzułmanów, mężczyzn i kobiet, aby wzięli odpowiedzialność w swoje ręce" (*At the end, I address the sons and the young Muslims, the men and women, for them to take their responsibility*). Po przeczytaniu kolejnych zdań nasuwa się konstatacja, że chodzi o przejęcie odpowiedzialności za kraje islamu – np. Afganistan – objęte interwencjami amerykańskimi. W praktyce ma to oznaczać wysiłki zmierzające do powstrzymania krucjaty, której „celem jest pozbycie się islamskiego narodu" (*...with the objective of getting rid of the Islamic nation*). Kolejny raz zatem zdemaskowany jest spisek wymierzony w świat mahometański.

Tekst oświadczenia zawiera kilkakrotne podkreślenie, że właśnie wiara jest kluczową kwestią w konflikcie; ona to stanowi oręż wiodący do zwycięstwa. Pisząc o Amerykanach najeżdżających kraje muzułmańskie, autorzy dają wyraz przekonaniu, że ostateczne zwycięstwo należeć będzie do świata islamu: „Pokonamy ich [Amerykanów – przyp. S.K.] materialną i duchową siłą, którą mamy, oraz naszą wiarą w Boga" (*We will fight them with the material and the spiritual strength that we have, and our faith in God*). To właśnie moc duchowa i potęga wypływająca z żarliwej wiary są ukazane jako czynniki zdolne skruszyć siłę Zachodu i nagrodzić motywowanych religijnie bojowników. Ujęcie takie ma nie pozostawiać cienia wątpliwości co do tego, że w sytuacji zmagań świata „braku wiary z wiarą" należy przyłączyć się do tych, którzy jej strzegą, a wtedy Bóg okaże łaskę i pospieszy z pomocą swym obrońcom.

W przesłaniu szereg razy pojawiają się także stwierdzenia kierowane pod adresem Stanów Zjednoczonych i ich mieszkańców, które cechuje jedno-

znacznie negatywny wydźwięk i kontekst. Dotyczą one zwłaszcza sposobu postrzegania tego państwa (określanego tutaj głównie symbolicznym mianem „Ameryki") i jego polityki wobec świata islamu. W omawianej kwestii warto wyodrębnić dwie szczegółowe kategorie analityczne: 1. Stosunek Stanów Zjednoczonych do islamu i do muzułmanów; 2. Groźby skierowane pod adresem Stanów Zjednoczonych.

Jak zauważyłem, sposób nakreślenia konfliktu determinuje także specyfikę przedstawienia przeciwnika. Jest on ukazany jako agresor dokonujący inwazji na państwa muzułmańskie. To wróg śmiertelny, gdyż pragnie je sobie nie tylko podporządkować, lecz także unicestwić to, co najważniejsze i najświętsze dla tych społeczności, kształtujące ich tożsamość – religię. Pisząc o bombardowaniach i cierpieniach, których doznaje świat islamu, autorzy zauważają: „Jest to krucjata, którą Bush nam obiecał, najeżdżając Afganistan, wymierzona przeciwko islamskiemu narodowi i ludowi Afganistanu" (wersy: *This is the crusade that Bush has promised us, coming toward Afghanistan against the Islamic nation and the Afghan people*). Użycie pojęcia „krucjata" i zaakcentowanie, że jej celem są społeczności islamu, ma konotacje jednoznacznie związane z historycznym i religijnym wymiarem zmagań. Czytając oświadczenie, niejednokrotnie można odnieść wrażenie, że toczący się obecnie antagonizm jest częścią wielowiekowego ciągu walk pomiędzy dwiema cywilizacjami. Co więcej, zamysłem autorów tekstu jest zapewne także obnażenie zakłamania polityki Stanów Zjednoczonych, związanej z sytuowaniem przez to państwo konfliktu w obręb walki z terroryzmem. Odwoływanie się do tego argumentu jest, wedle słów oświadczenia, jedynie podstępem i wybiegiem, mającym wykrzywić i zafałszować obraz konfliktu. Ibn Laden i Abu Gait pytają retorycznie:

> Jakże jest to możliwe, że Ameryka i jej sojusznicy zabijają i nie jest to nazywane terroryzmem? A gdy ofiara rusza, by wziąć odwet, to właśnie jest nazywane terroryzmem. Nie można się na to zgodzić (wersy: *Is it possible that America and its allies would kill and that would not be called terrorism? And when the victim comes out to take revenge, it is called terrorism. This must not be acceptable*).

Będąc ofiarami agresji, muzułmanie mają – w mniemaniu autorów – prawo do zemsty i oporu, który zyskuje wymiar szlachetnej walki z przemocą Stanów Zjednoczonych.

Wiele mówiące są także ostrzeżenia i groźby kierowane pod adresem obywateli tego kraju, zmierzające do wywarcia wpływu na zmianę amerykańskiej

polityki, a także unaoczniające własną siłę i determinację. W dalszej części pojawia się napomnienie:

> Amerykanie muszą wiedzieć, że burza samolotów nie zakończy się, z woli Bożej, są bowiem tysiące młodych ludzi, którzy tak gorliwie garną się do śmierci jak Amerykanie do życia. Amerykanie muszą wiedzieć, że dokonując inwazji na Afganistan zapoczątkowali nowy rozdział wrogości i walki między nami a siłami niewierzących. (...) Amerykanie otworzyli drzwi, które nigdy nie zostaną zamknięte (*The Americans must know that the storm of airlplanes will not stop, God willing, and there are thousands of young people who are as keen about death as Americans are about life. The Americans invading the land of Afghanistan they have opened a new page of enmity and struggle between us and the forces of the unbelievers. (...) The Americans have opened a door that will never be closed*).

Winą za rozpętanie konfliktu wyraźnie obarczone są więc Stany Zjednoczone; jawi się on jako bezterminowy, niemal apokaliptyczny. Wyrażenie „burza samolotów" jest oczywistą aluzją do zamachu dokonanego 11 września. Odwołanie się do tego przykładu, jego skali i stopnia dotkliwości, jest celowym zabiegiem obliczonym na wzniecenie strachu i niepewności, jest atakiem psychologicznym na społeczeństwo amerykańskie. Zapowiedź tegoż ataku jest uwiarygodniona stwierdzeniem o muzułmańskiej gotowości do złożenia własnego życia w ofierze za wiarę. Tak wielka liczba ochotników pragnących ponieść śmierć dla sprawy, można powiedzieć wręcz gloryfikujących taką śmierć, koresponduje, co charakterystyczne, z amerykańskim (zachodnim) umiłowaniem życia, afirmacją doczesności, rozrywki, materialnej strony egzystencji. Samopoświęcenie zaś, prowadzące aż do dobrowolnej rezygnacji przez bojowników muzułmańskich z własnego życia, stanowi odpowiedź na hedonistyczne uwielbienie tegoż życia oraz jest orężem wiodącym ku zwycięstwu. Znamienna jest owa dychotomia: wartości duchowe i gloryfikacja śmierci w słusznej sprawie – z jednej strony i afirmacja zdesakralizowanego życia – z drugiej.

Zamach z 11 września 2001 r. opiewany jest jako godny naśladowania i chwalebny akt sprawiedliwości:

> (...) ci młodzieńcy, którzy dokonali, czego dokonali i zniszczyli Amerykę za pomocą samolotów, uczynili wielkie dzieło. Przenieśli bitwę do serca Ameryki. Ameryka musi wiedzieć, że bitwa ta nie opuści jej ziemi, z woli Bożej, dopóki Ameryka nie opuści naszej ziemi, dopóki nie zaprzestanie wspierania Izreala, dopóki nie zniesie sankcji wobec Iraku (...*those youths who did what they did and destroyed America with their airlplanes did a good deed. They have moved the battle into the heart of America. America must know that the*

> *battle will not leave its land, God willing, until America leaves our land, until it stops supporting Israel, until it stops the blockade against Iraq*).

Fragment ten kończy się więc kolejnym ostrzeżeniem, zawierającym groźbę przeprowadzania dalszych krwawych zamachów na terenie Stanów Zjednoczonych, jeśli kraj ten nie zmieni swej polityki, tj. nie przestanie wspierać państwa Izrael i nie powstrzyma się od interwencji w wewnętrzne sprawy państw muzułmańskich.

Trzeba tu wyartykułować również uwzględnienie konfliktu izraelsko-palestyńskiego, który stanowi trzecią kategorię ogólną. W jej obrębie zostały wyróżnione dwie szczegółowe kategorie: 1. Przedstawienie Izraela jako agresora; 2. Zaakcentowanie religijnego wymiaru konfliktu. Antagonizm ten, tak istotnie związany z omawianymi zagadnieniami, pojawia się także w tym oświadczeniu i jest wspomniany jako jedna z przyczyn działalności zamachowców. Jego echa odnajdujemy w przytaczanych powyżej wersach, w których padają żądania naznaczone wrogością wobec państwa Izrael, oraz w innych:

> Palestyńczycy żyją od dawna pod żydowską i syjonistyczną okupacją; nikt nie rusza im z pomocą. Oto my na naszej arabskiej ziemi, bezczeszczonej przez ludzi, którzy przyszli posiąść jej bogactwa (*The Palestinian people have been living under the Jewish and Zionist occupation; nobody moves to help them. Here we are, this is an Arab land, this is a land that is being desecrated, people have come to take its wealth*).

Podkreślona jest więc przynależność Palestyny do świata arabskiego (islamskiego) oraz religijny kontekst okupacji jej ziem przez państwo Izrael. Podległość ta jest traktowana jako profanacja, bezczeszcząca świętość kraju muzułmańskiego, której na dodatek towarzyszy grabież. Ziemie te mają więc wymiar *sacrum*, a ich zawłaszczenie przez „niewiernych" jest bluźnierstwem.

Struktura i właściwości tego dokumentu są zbieżne z charakterem wcześniej omówionego. Znaleźć można w nim obfitość odwołań do religii w kontekście i formach znamiennych dla oświadczeń badanej grupy. W podobny sposób zostali ukazani wrogowie wspólnot islamskich, taką samą funkcję pełni również nawiązanie do konfliktu izraelsko-palestyńskiego. W typowy dla islamizmu sposób został nakreślony kontekst i charakter antagonizmu. Na tle operacji sił sprzymierzonych, prowadzonej w Afganistanie, przesłanie niniejsze zmierza do rozniecenia pożaru „świętej wojny", której celem stałaby się konfrontacja z armiami „niewiernych", najeżdżajacymi kolejny raz państwa należące do cywilizacji muzułmańskiej. W wymiarze takiego przedsięwzięcia, jak można zauważyć, aspekt wiary jest kluczowy.

3. Oświadczenie Osamy ibn Ladena, Aymana al-Zawahiri, Abu Jasira Rifa'i Ahmada Taha, Mir Hamzaha, Fazlura Rahmana „Dżihad przeciw Żydom i krzyżowcom" z 23 lutego 1998 r.

Dokument ten jest określony przez autorów mianem „Oświadczenia Światowego Frontu Islamskiego", gdyż został podpisany przez przywódców kilku współpracujących ze sobą, koordynujących własne działania, organizacji terrorystycznych: Al-Kaidy (Osama ibn Laden), egipskiego Dżihadu (Ayman al-Zawahiri), egipskiej Frakcji Islamskiej (Abu Jasir Rifa'i, Ahmad Taha), pakistańskiej Dżamiat-ul-Ulema (Mir Hamzah), bangladeskiego Ruchu na rzecz Dżihadu (Fazlur Rahman).

Oczywiście zasadne jest podkreślenie, że częstokroć niełatwe jest jasne i jednoznaczne rozróżnienie wszystkich tych organizacji, gdyż niektóre ściśle ze sobą współpracują, a nawet się przenikają, będąc dla siebie rodzajem swoistego zaplecza logistyczno-materialnego i ideowego, połączonego bardzo złożoną siecią powiązań. Niemniej oświadczenie to stanowi interesujący przykład wspólnej deklaracji programowej, skierowanej do wszystkich wyznawców islamu. Jest w niej nakreślony pakiet obowiązków dla wiernych, a także zarysowany konflikt z Zachodem w formie podsycającej antagonizmy. Obfitość i specyficzny charakter zawartych w dokumencie odwołań do religii umożliwiają pogłębienie badanej problematyki. Dlatego też treść oświadczenia pozwala zdiagnozować funkcję nawiązań do wiary i rozeznać sposoby spożytkowania jej przez określone organizacje islamistyczne, które podejmują walkę ze światem Zachodu.

W oświadczeniu wyróżniono trzy ogólne kategorie analityczne: I. Charakter odwołań religijnych; II. Postrzeganie Stanów Zjednoczonych i ich polityki; III. Konflikt izraelsko-palestyński. W najistotniejszej dla badanych zagadnień pierwszej kategorii wyszczególniono pięć szczegółowych kategorii analitycznych: 1. Odwołania do Boga, zwroty afirmacyjne i anafory; 2. Zaakcentowanie wierności Bogu i Jego nakazom; 3. Cytaty z *Koranu*; 4. Odwoływanie się do szeroko rozumianej wspólnoty muzułmańskiej; 5. Akcentowanie obowiązku prowadzenia przez muzułmanów „świętej wojny". Deklaracja zawiera bardzo liczne odwołania do Boga, mające głównie formę zwrotów oddających mu cześć, gloryfikujących jego wielkość i wszechmoc. Zarazem wskazywać one mają na oddanie się autorów deklaracji opiece Stwórcy, powierzenie mu sprawy, o jakiej mówią, oraz na żarliwą religijność, a także jednoznaczne osadze-

nie myśli i czynów osób sygnujących tekst w wierze. Świadectwem tego jest już zdanie otwierające oświadczenie: „Chwała niech będzie Bogu, który objawił Księgę, włada chmurami, pokonuje podziały (...)" (wers 1: *Praise be to Allah who revealed the Book, controls the clouds, defeats factionalism*...). Bardzo interesująca jest struktura wystąpienia. Składa się ono niejako z dwóch części: nakreślenia sytuacji konfliktu ze Stanami Zjednoczonymi i ich sojusznikami wraz z wypunktowaniem jego elementów oraz skierowania do muzułmanów specjalnego wezwania. Pierwsza część deklaracji stanowi wprowadzenie do istoty przesłania, zawartej w dalszej części tekstu. Autorzy rozpoczynają je odwołaniami do tego, co święte – Boga, *Koranu* i Proroka, umiejętnie łączą odpowiednio dobrane cytaty i sugerują, że zarysowana w dalszej części wizja konfliktu istotnie ma wymiar religijny. Czyny Amerykanów stanowią pogwałcenie islamskiego *sacrum*, obowiązkiem zaś każdego muzułmanina jest podążyć za wezwaniem i czynnie bronić wiary i tradycji. Taką też funkcję pełnią kończące oświadczenie cytaty z *Koranu*, w zamyśle autorów uwiarygodniające i pointujące wymowę przesłania, o czym piszę dalej. Tak też w wersach kolejnych czytamy:

> Zostałem posłany z mieczem w dłoniach, aby zapewnić, że nikt prócz Boga nie jest godzien czci, Boga, który rzucił cień włóczni na moje dobra i który nie szczędzi upokorzeń i pogardy tym, którzy nie słuchają mych rozkazów (*I have been sent with the sword between my hands to ensure that no one but Allah is worshipped, Allah who put my livelihood under the shadow of my spear and who inflicts humiliation and scorn on those who disobey my orders.*).

Przytoczone tu słowa Proroka autorzy odnoszą do sprawowanej przez siebie misji – walki w imię Boga i dla jego chwały. Postrzegają się za wybrańców predestynowanych do interpretowania Bożych zaleceń i nakazów, wyrazicieli woli Najwyższego, sprzeciw zaś wobec nich uznawany jest w takim wymiarze za grzech wobec Stwórcy. Szczególny akcent jest położony na podkreślenie zgodności działań i zamierzeń z Bożymi planami i wolą. Tak np. w dalszej części autorzy stwierdzają: „Na tej podstawie oraz zgodnie z Bożym nakazem wydajemy następującą *fatwę* wszystkim muzułmanom" (*On that basis, and in compliance with Allah's order, we issue the following fatwa to all Muslims*). Słowa te nie pozostawiają wątpliwości, że przesłanie *fatwy* jest legitymizowane prawem Bożym i dlatego pozostaje wiążące dla wszystkich muzułmanów, piszący zaś oświadczenie są interpretatorami i przekazicielami tych nakazów. Afirmację Boga odczytywać można także w szeregu zwrotów umieszczonych na zasadzie anafor „Wszechmogący Bóg" (*Almighty God*) w wielu miejscach,

po których następują odpowiednio dobrane cytaty z *Koranu*. Co charakterystyczne, wszystkie fragmenty *Koranu* przedstawiane są jako słowa samego Boga, kierującego swe wezwania do wiernych. Jest to związane z przekonaniem muzułmanów, że myśli zawarte w *Koranie* pochodzą bezpośrednio od Stwórcy.

Cytaty te są istotną częścią oświadczenia – rodzajem klamer je spinających, stanowiących i uzupełniających *fatwę*; przesłanie religijne i polityczne. Zamysł ten zdaje się być odczytywany już w pierwszym cytacie:

> «A kiedy miną święte miesiące, wtedy zabijajcie bałwochwalców, tam gdzie ich znajdziecie; chwytajcie ich, oblegajcie i przygotowujcie dla nich wszelkie zasadzki» («*But when the forbidden months are past, then fight and slay the pagans wherever ye find them, seize them, beleaguer them, and lie in wait for them in every stratagem*», s. IX, w. 5).

Należy podkreślić, że fragmenty świętej Księgi islamu są traktowane bardzo wybiórczo, często pozostają wyrwane z kontekstu i w określony, fundamentalistyczny, sposób interpretowane – zgodnie z zapotrzebowaniem ideologicznym. Interpretacja wielu wersetów może być różna, na co zwracaliśmy niejednokrotnie uwagę w poprzednich rozdziałach. Sposób przedstawienia ich w tego typu oświadczeniach natomiast nie pozostawia miejsca na jakąkolwiek dwuznaczność czy wahania interpretacyjne. Wywiedzione są z nich kategoryczne nakazy i cały zespół powinności, z których m u s i się wywiązać każdy wierzący. Autorzy pomijają np. dalszą część wersetów *Koranu*, w których pojawia się wezwanie, by – w przypadku nawrócenia się „bałwochwalców" – „dawać im wolną drogę" gdyż «(...) Bóg jest przebaczający, litościwy» (s. IX, w. 5). W żadnym momencie autorzy nie wspominają także o islamskim nakazie szacunku dla chrześcijan i Żydów jako „ludów Księgi". Dlatego przytoczone cytaty mają charakter tak bardzo selektywny, wyrwany z kontekstu i w istocie odległy od prawdziwego przesłania płynącego z tej Księgi. Fragmenty te służą legitymizacji ideologii politycznej, która ima się instrumentu religii, by osiągnąć swe cele.

Dalej przytoczone są inne słowa Stwórcy, zaczerpnięte z *Koranu*:

> «Zwalczajcie bałwochwalców w całości, tak jak oni was zwalczają w całości (...). Walczcie z nimi dopóki nie będzie już wzburzenia i ucisku, zwycięży zaś sprawiedliwość i wiara w Boga» («*...and fight the pogans all together as they fight you all together... fight them until there is no more tumult or oppression, and there prevail justice and faith in Allah*», s. IX, w. 36).

Ostatecznym celem zmagań ma być więc zwycięstwo sprawiedliwości i wiary; dlatego walka islamistów jest prowadzona w ich mniemaniu nie tylko dla wiary, ale także wyrażana nią samą. Wersy kolejne zawierają dalsze uzasadnienie potrzeby oporu przeciw opresorowi:

> Czemuż macie nie walczyć z powodu Boga i tych, którzy z racji swej słabości są gnębieni – kobiet i dzieci, zanoszących lament: «Panie nasz, wybaw nas z tego miasta, którego mieszkańcy są ciemiężcami, i ześlij nam tego, kto nam pomoże!» (*And why should ye not fight in the cause of God and of those who, being weak, are ill-treated? – women and children, whose cry is: 'Our Lord, rescue us from this town, whose people are oppressors; and raise for us from thee one who will help!'*).

Członkowie organizacji islamistycznych są więc przedstawieni, jak możemy domniemywać, jako wysłannicy Boga, zesłani po to, by wybawić wspólnotę wiernych z ucisku zgotowanego jej przez najeźdźców. Kończące oświadczenie wersy, przeplatane anaforą „Wszechmogący Bóg mówi", zawierają dalsze uzasadnienie konieczności i słuszności prowadzenia walki:

> «O wy, którzy wierzycie, odpowiedzcie Bogu i Jego Apostołowi, gdy wzywa was do czynu, z powodu którego dał wam życie. I wiedzcie, że Bóg staje pomiędzy człowiekiem i jego sercem i oto dla Niego samego winniście się gromadzić. (...) O wy, którzy wierzycie! Dlaczegóż, kiedy wam mówią: «Ruszajcie na drogę Boga!» – tak ciążycie ku ziemi? Czy podoba wam się życie tego świata, czy życie ostateczne? Przecież używanie życia tego świata w porównaniu z życiem ostatecznym – jest mizerne! A jeśli nie wyruszycie, to ukarze was Bóg karą bolesną i zmieni was na inny naród. A wy nie możecie Mu w niczym zaszkodzić. Przecież Bóg jest nad każdą rzeczą wszechwładny (...). Nie traćcie więc serca, ani nie popadajcie w rozpacz. Musicie bowiem zyskać doskonałość, jeśliście prawdziwi w wierze.» («*O ye who believe, give your response to Allah and His Apostle, when He calleth you to that which will give you life. And know that God cometh between a man and his heart, and that is He to whom ye shall all be gathered...O ye who believe, what is the matter with you, that when ye are asked to go forth in the cause of Allah, ye cling so heavily to the earth! Do ye prefer the life of this worls to yhe hereafter? But little is the comfort of this life, as compared with the hereafter. Unless ye go forth, He will punish you with a grievous penalty, and put others in your place; but Him ye would not harm in the least. For Allah hath power over all things...* s. IX, w. 38-39, «*So lose no heart, nor fall into despair. For ye must gain mastery if ye are true in faith*»).

Fragmenty te pełnią w tekście oświadczenia określoną rolę: mają wywołać wrażenie, że to sam Stwórca wzywa wiernych do walki, do której zostali po-

wołani i która w istocie wyznacza sens ich ziemskiej egzystencji. Zmagania te mają pogłębić i udoskonalić wiarę muzułmanów. Tak więc muszą udowodnić poprzez swe zaangażowanie, że są godni miłości Boga, i w ten sposób odwdzięczyć mu się za łaski oraz odwrócić jego gniew. Selektywny sposób doboru tych wersetów pozwala odczytywać gloryfikację męczeńskiej śmierci w obronie religii, oddania życia na rzecz sprawy – konsekwencją tego rodzaju założenia jest deprecjonowanie przyjemności i uroków życia doczesnego i wynoszenie na piedestał wartości egzystencji na innym, lepszym świecie. Świecie, na którego rozkosze należy zasłużyć, poświęciwszy się dla wiary. Jak stwierdziłem, wersy pochodzące z *Koranu* są adaptowane przez islamistów pod kątem ich użyteczności dla głoszonych przez siebie idei często z pominięciem historycznego kontekstu wielu fargmentów, które odnoszą się bezpośrednio do konkretnych wydarzeń związanych z walką, jaką toczyli mzułmanie w imię swego przetrwania za czasów Mahometa. Tak na przykład sformułowanie „Dlaczegoż, kiedy wam mówią: «Ruszajcie na drogę Boga!» – tak ciążycie ku ziemi?" (s. IX, w. 38), według J. Bielawskiego, jest związane z wezwaniem do większej odwagi w czasie wyprawy pod Tabuk.[5]

Podobnie jak we wcześniej omówionych oświadczeniach, tak i w tym znamienne jest adresowanie przesłania do całej wspólnoty muzułmańskiej, niezależnie od przynależności państwowej bądź regionalnej. Nazwy niektórych krajów islamskich są wprawdzie wymienione, lecz służy to raczej skrótowemu nakreśleniu geopolitycznej sytuacji konfliktu, nie zaś odwołaniu do pojęcia narodu, tak obcego tradycji muzułmańskiej. Autorzy kierują swe przesłanie raczej do wspólnoty panmuzułmańskiej, *ummy*, której podstawy osadzone są w islamie. Jest to widoczne zwłaszcza we fragmentach dotyczących wyszczególnienia nieprawości i okrucieństw dotykających muzułmanów, sprzysiężenia, którego celem paść miała jakoby cała wspólnota wyznawców Mahometa, o czy piszę niżej. Na uwagę zasługuje także podkreślenie powinności i obowiązków, jakie autorzy formułują wobec wiernych. Są one przedstawione – w zamyśle piszących oświadczenie – w sposób bardzo czytelny za pośrednictwem cytatów z *Koranu* oraz bezpośrednio sformułowane w wielu fragmentach tekstu. Tak np. inne wersy zawierają stwierdzenie: „W całej historii islamu *ulemowie* jednomyślnie byli zgodni, że dżihad jest obowiązkiem każdego, gdy wróg niszczy kraje muzułmańskie" (*And ulema have throughout Islamic history unanimously agreed that the jihad is an individual duty if the enemy destroys the Muslim countries*). Autorzy powołują się tu na autorytet religijno-prawny *ulemów*, sankcjonujących konieczność inicjowania świętej

[5] Zob. *Koran*, op. cit., s. 877

wojny w momencie zagrożenia. Przytoczone są wypowiedzi kilku dostojników muzułmańskich, imamów, wedle których walka w obronie religii i *sacrum* jest naznaczona najwyższą wartością moralną. Wymowne jest zwłaszcza zdanie: „Nie ma nic świętszego od wysiłków na rzecz wyparcia wroga, który atakuje religię i życie" (wersy: *Nothing is more sacred than belief except repulsing an enemy who is attacking religion and life*). Sformułowanie to nie pozostawia wątpliwości – walka z tym, kto godzi w wiarę i życie (przede wszystkim jednak w wiarę), ma wymiar najwyższej świętości i najszlachetniejszego czynu. Temu obowiązkowi podporządkowana jest najistotniejsza część oświadczenia – przesłanie zawarte w *fatwie*:

> Nakaz zabicia Amerykanów i ich sojuszników – cywilów i wojskowych – jest obowiązkiem każdego muzułmanina, który może dokonać tego w każdym kraju, gdzie będzie to możliwe w celu wyzwolenia z ich rąk meczetu al-Aksa i świętego meczetu [w Mekce – przyp. S.K.], a także wyparcia ich armii z ziem islamu, pokonanych i niezdolnych zagrozić już żadnemu muzułmaninowi (wersy: 44-47: *The rulling to kill the Americans and their allies – civilians and military – is an individual duty for every Muslim who can do it in any country in which it is possible to do it, in order to liberate the al-Aqsa Mosque and the holy mosque from their grip, and in order for their armies to move out of all the lands of Islam, defeated and unable to threaten any Muslim*).

Przesłanie *fatwy* jest więc oczywiste: to wezwanie każdego z wiernych do prowadzenia totalnej wojny celem unicestwienia Amerykanów i ich sojuszników oraz wyzwolenia spod obcych wpływów świętych miejsc islamu. Znamienne jest, że autorzy uzurpują sobie prawo do objęcia działaniami zbrojnymi k a ż d e g o kraju i do walki nie tylko z oddziałami zbrojnymi, ale także do działań wymierzonych w cywili, co jest typową strategią terrorystów. Wszelkie środki i sposoby walki są zatem akceptowane, o ile tylko przyczyniają się do przybliżenia zakładanych celów; uświęca je bowiem charakter przedsięwzięcia i religijny wymiar misji. Warto także zwrócić uwagę na fragmenty, w których – wraz z ponownym zaakcentowaniem konieczności zabijania obywateli Stanów Zjednoczonych – pojawia się wezwanie do uderzenia w materialną i finansową potęgę tego państwa. Jest to, jak widać, uwzględnienie jakże ważnego, ekonomicznego aspektu zmagań: „Z Bożą pomocą wzywamy każdego muzułmanina, który wierzy w Boga i pragnie być nagrodzony za stosowanie się do Bożego nakazu zabijania Amerykanów i zagarniania ich pieniędzy, gdziekolwiek i kiedykolwiek je znajdzie" (*We – with Allah's help – call on every Muslim who believes in God and wishes to be rewarded to comply with Allah's order to kill the Americans and plunder their money wherever and whenever*

they find it). Przejęcie dóbr wroga i jego fizyczna likwidacja są przedstawione jako nakaz i zalecenie płynące od samego Boga, obejmujące więc każdego, kto uważa się za „prawdziwego" muzułmanina i pragnie dostąpić nagrody za pobożne i zgodne z przesłaniem wiary życie.

Ważne miejsce w oświadczeniu zajmuje stosunek do Stanów Zjednoczonych i ich sojuszników – w domyśle Zachodu – oraz sposób przedstawienia polityki i zamierzeń tego państwa zwłaszcza w kontekście jego stosunku do muzułmanów i islamu. W kwestii tej należy zwrócić uwagę na trzy szczegółowe kategorie analityczne: 1. Stosunek Stanów Zjednoczonych do islamu i muzułmanów; 2. Zapowiedź losu, jaki czeka Amerykanów; 3. Epitety pod adresem Stanów Zjednoczonych. Państwo to jest pośrednio i bezpośrednio wielokrotnie określane mianem okupanta, agresora i „krzyżowca" prowadzącego wojnę ze światem islamu (a nawet krucjatę przeciw niemu), dopuszczającego się zbrodni na jego wyznawcach oraz zawłaszczającego jego dobra. Typowym przykładem takiego sposobu ukazywania amerykańskiej polityki są wersy:

> Po pierwsze, od ponad siedmiu lat Stany Zjednoczone okupują ziemie islamu w najświętszym z miejsc, [okupują – przyp. S.K.] Półwysep Arabski, grabiąc jego bogactwa, narzucając mu władców, upokarzając jego mieszkańców, terroryzując sąsiadów oraz czyniąc ze swych baz na Półwyspie przyczółek do walki z zamieszkującymi po sąsiedzku ludami muzułmańskimi (*First, for over seven years the United States has been occupying the lands of Islam in the holiest of places, the Arabian Peninsula, plundering its riches, dictating to its rulers, humiliating its people, terrorizing its neighbors, and turning its bases in the Peninsula into a spearhead through which to fight the neighboring Muslim peoples*).

Zdaniem autorów, obecność baz amerykańskich na terenie Arabii Saudyjskiej – kraju, w którego obrębie znajdują się święte miejsca islamu, stanowi obrazę Boga i wiary. Owe bazy urastają do symbolu obcej dominacji oraz ingerencji w wewnętrzne sprawy suwerennego państwa i niosą brzemienne dla społeczności muzułmańskiej skutki – rosnącą zależność ekonomiczno-polityczną, wspieranie przychylnych sobie rządów i prowadzenie interwencji na terenie sąsiednich krajów. Rozwinięciem tej myśli są wersy, w których czytamy:

> Najlepszym na to dowodem jest amerykańska ciągła agresja przeciw Irakijczykom, do której wykorzystuje się terytorium Półwyspu, nawet gdy wszyscy rządzący nim są temu przeciwni; są jednak bezsilni (*The best proof of this is the Americans' continuing aggression against the Iraqi people using the Peninsula as a staging post, even though all its rulers are against their territories being used to that end, but they are helpless*).

Zdecydowanie wrogi islamowi i jego wyznawcom, jak zakładają autorzy oświadczenia, stosunek Stanów Zjednoczonych jest również wyeksponowany we fragmencie, w którym autorzy kreślą charakter interwencji w Iraku:

> Po drugie, pomimo ogromnych zniszczeń dokonanych na Irakijczykach przez sojusz krzyżowców i syjonistów i pomimo olbrzymiej liczby zabitych, która przekroczyła milion (...) pomimo tego wszystkiego Amerykanie raz jeszcze starają się powtórzyć potworne masakry, tak jakby nie wystarczały im przedłużająca się blokada po okrutnej wojnie czy podział i zniszczenie (*Second, despite the great devastation inflicted on the Iraqi people by the crusader-Zionist alliance, and despite the huge number of those killed, which has exceeded 1 milion...despite all this, the Americans are once again trying to repeat the horrific massacres, as though they are not content with the protracted blocade imposed after the ferocious war or the fragmentation and devastation*).

Interwencja w Iraku więc jest tu określana mianem „sojuszu krzyżowców i syjonistów", dążących do zniszczenia tego państwa i unicestwienia jego mieszkańców oraz, jak można wywnioskować, do rozbicia świata islamu. Podkreślone są tu ich bezduszność i okrucieństwo; czytając powyższy fragment odnieść można wrażenie, że najeźdźcy są powodowani nienasyconym pragnieniem krwi i zniszczeń dokonywanych w świecie mahometańskim.

Bardzo istotne z perspektywy badanych zagadnień jest stwierdzenie padające w następnych wersach: „Wszystkie te zbrodnie i grzechy popełniane przez Amerykanów stanowią jasne wypowiedzenie wojny Bogu, jego posłańcowi i muzułmanom" (*All these crimes and sins committed by the Americans are a clear declaration of war on Allah, his messenger, and Muslims*). Uderzające jest tu ponowne wprowadzenie terminologii nawiązującej do religii: czyny Amerykanów są zarazem zbrodnicze i grzeszne, stanowią akt wrogi nie tylko wobec muzułmanów, lecz godzący także w Boga, co powinno i musi wywołać zdecydowaną reakcję. Jeszcze bardziej czytelne są te akcenty w wersach:

> Wzywamy także muzułmańskich *ulemów*, przywódców, młodzież i żołnierzy, by rozpoczęli atak na oddziały szatana-Stanów Zjednoczonych i diabelskich sojuszników pomagających im (...) (*We also call on Muslim ulema, leaders, youths, and soldiers to launch the raid on Satan's U.S. troops and the devil's supporters allying with them...*).

Stany Zjednoczone i państwa pozostające w sojuszu z nimi określane są więc mianem szatana, odwiecznego przeciwnika Boga, religii i Dobra; stanowią symbol zła, z którym walka nabiera charakteru eschatologicznych, kosmogonicznych zmagań. Symbolika walki Boga i jego wyznawców z demonem

i podległą mu armią zostaje zaadaptowana na potrzeby konfliktu, w jaki uwikłani są islamiści i jaki pragną rozszerzyć na cały świat muzułmański.

Warto na koniec wspomnieć także o uwzględnieniu antagonizmu izraelsko-palestyńskiego, które to zagadnienie znalazło swój wyraz również i w tym oświadczeniu. W związku z powyższym wyodrębnione zostały dwie szczegółowe kategorie analityczne: 1. Przedstawienie Izraela jako agresora; 2. Zaakcentowanie religijnego wymiaru konfliktu. Państwo Izrael jest przedstawione jako najeźdźca brutalnie okupujący ziemię palestyńską, dokonujący zbrodni na muzułmanach:

> Po trzecie, jeśli amerykańskie cele, stanowiące tło tych wojen, są religijne i gospodarcze, celem jest także pomoc żydowskiemu państewku i odwrócenie uwagi od okupowania przez nie Jerozolimy oraz od morderstw na tamtejszych muzułmanach (*Third, if the Americans' aims behind these wars are religious and economic, the aim is also to serve the Jews' petty state and divert attention from its occupation of Jerusalem and murder of Muslims there*).

Autorzy starają się więc kolejny raz obnażyć perfidię polityki amerykańskiej; zwracają uwagę, że zmierza ona *de facto* do osiągnięcia celów religijnych (zniszczenie islamu), ekonomicznych (gospodarcza eksploatacja krajów muzułmańskich), a także do ułatwienia okupacji Palestyny i umożliwienia Izraelowi dokonywania zbrodni na jej mieszkańcach. Realizacja tych zamierzeń oznaczałaby zagładę dla świata islamu, dlatego tak ważny jest, zgodnie z wymową przesłania, zbrojny sprzeciw wobec tych planów. Wedle dalszych słów zawartych w tym akapicie, celem administracji USA stało się zniszczenie najsilniejszego muzułmańskiego państwa w regionie – Iraku oraz przekształcenie pozostałych krajów, takich jak Arabia Saudyjska, Egipt i Sudan w słabe państwa satelickie, co ma ułatwić przetrwanie Izraela i ciągłość „brutalnej krzyżowej okupacji Półwyspu" (*...the brutal crusade occupation of the Peninsula*). Trudno jest więc oprzeć się wrażeniu, że kierujący to przesłanie demaskują spisek wymierzony w świat islamu, spisek, którego perfidia i groza mają tak dalece wstrząsnąć wiernymi, że uczynią z nich bojowników dżihadu.

Rodzaj manifestu-deklaracji ideowej, jakim odznacza się analizowany powyżej dokument, jest szczególnie wymowny, jeśli weźmie się pod uwagę aspekt sformułowania tożsamego lub zbieżnego stanowiska polityczno-religijnego, dotyczącego przedstawienia charakteru konfliktu, powinności wobec wiernych, stosunku do kwestii palestyńskiej i państwa Izrael itp. Tak wszechobecne odwołania do islamu, podobieństwo zabiegów stylistycznych i tendencje do ukazywania walczących jako bojowników Boga, wrogów zaś jako armii sza-

tana pozwalają wgłębić się w meandry odwołań do sfery *sacrum*, właściwych temu i innym tego rodzaju oświadczeniom. Bardzo emocjonalna retoryka dokumentu obrazuje wizję dychotomicznego podziału świata na dwa zwalczające się obozy – sfery wiary i apostazji. Wyrazem tej ostatniej jest polityka Stanów Zjednoczonych, tak agresywna w stosunku do cywilizacji islamu, m.in. poprzez okupowanie świętych miejsc kultu, wspieranie państwa Izrael, inwazję na Irak czy narzucenie dominacji krajom muzułmańskim za pośrednictwem zdradzieckich, skorumpowanych reżimów, takich jak np. władcy Arabii Saudyjskiej. W przekonaniu autorów deklaracji, takie postępowanie oznacza wypowiedzenie wojny samemu Bogu, na co odpowiedzią powinna stać się bezwzględna wojna totalna „prawowiernych" muzułmanów z siłami zła.

4. Oświadczenie Osamy ibn Ladena dla katarskiej telewizji Al-Dżazira z 23 września 2001 r.

Oświadczenie to, przekazane katarskiej telewizji Al-Dżazira, zostało wydane w okresie interwencji amerykańskiej w Afganistanie oraz intensyfikacji rozmów z rządem Pakistanu, dotyczących podjęcia walki z ekstremizmem islamistycznym. Jest ono adresowane przede wszystkim do mieszkańców tych krajów i stanowi swego rodzaju odezwę wzywającą do podjęcia walki z armiami interwencyjnymi i do oporu wobec sił, pragnących – jak pisze autor – zniszczyć wspólnotę muzułmańską. Formy nawiązań do religii, trajektorie jej wykorzystania, a także sposób ukazania konfliktu i usytuowanie go w kontekście wiary oraz starcia kultur są uderzająco podobne do treści obecnych we wcześniej przedstawionych dokumentach i znamienne dla ideologii islamizmu.

Podobnie jak we wcześniej badanych oświadczeniach, także i w tym kluczowe miejsce zajmuje ogólna kategoria analityczna: Charakter odwołań religijnych. Prócz niej wyróżniona została jeszcze jedna: Sposób ukazania wrogów. W kategorii pierwszej wytypowano następujące szczegółowe kategorie analityczne: 1. Akcentowanie udziału Boga jako Siły Sprawczej wydarzeń; 2. Przedstawienie konfliktu jako wojny z islamem; 3. Apele do „braci muzułmanów", obligujące ich do wywiązania się z wyznaczonych obowiązków; 4. Przedstawienie walczących jako męczenników; 5. Cytaty z *Koranu*.

Oświadczenie jest zredagowane, podobnie jak wiele tego rodzaju tekstów, z zastosowaniem metody *porte-parole*: odbiorca wielokrotnie odnosi wrażenie, że to sam Bóg przemawia przez piszącego to przesłanie, że to on kreuje

wydarzenia i z jego woli toczy się słuszna walka. Przesłanie otwiera inwokacja: „W imię Boga, najłaskawszego, najlitościwszego" (*In the name of God, Most Gracious, Most Merciful*). Apostrofa ta oddaje hołd Stwórcy jako Istocie godnej najwyższej chwały i najdoskonalszej, a jednocześnie wskazuje na żarliwe oddanie Bogu kierującego te słowa. Znamienne jest również pojawiające się, także we wcześniej przytaczanych oświadczeniach, sformułowanie: „z woli Bożej" (*God willing*). Intencje autora jasno obrazują przytaczane przezeń słowa Proroka Mahometa, wedle których:

> Tego, który nie walczył lub nie przygotowywał wojownika lub uchylał się od odpowiedzialności za jego rodzinę męczeńskiego bojownika, Bóg ukarze przed dniem sądu ostatecznego (wersy: *He who did not fight or prepare a fighter or take responsibility for the family of the martyr fighter, God will punish him before judgment day*).

W wersach tych zawarte jest więc wyraźne zalecenie, a nawet wezwanie do walki, jej przygotowania lub przynajmniej do zaopiekowania się rodziną zamachowcy-samobójcy, który ze swego życia uczynił ofiarę na rzecz wiary. Wezwanie to uzasadnione jest mandatem Bożego prawa i obwarowane groźbą kary w razie zignorowania tegoż nakazu. Zapewnienie, że podjęty kierunek działań jest słuszny i najpełniej odzwierciedla Boże zamysły i nauki, odczytać można wyraziście w wersach kolejnych: „Zapewniam was, drodzy bracia, że zdecydowanie stoimy na drodze dżihadu dla Boga, natchnieni przez jego Proroka, pokój niech będzie z nim (...)" (*I assure you, dear brothers, that we are firm on the road of jihad for the sake of God inspired by his Prophet, may peace be upon him...*). Święta wojna, jaką podjęli islamiści i do której wzywają wspólnotę wiernych, jest jednoznacznie ukazana jako walka prowadzona przez wzgląd na Boga i jego Proroka, a więc toczona jest w imieniu *sacrum*, dla obrony i wywyższenia jego chwały. Droga ta, raz obrana, jest ostateczna i nie można z niej zawrócić, stąd m.in. taka kategoryczność sądów i nieugiętość wyrażania własnego stanowiska, uprawomocnionego ufnością w opiekę Bożą. Zamieszczony w zakończeniu cytat z *Koranu* utwierdzić ma czytających oświadczenie lub słuchających jego tekstu, że nie powinni lękać się nieprzyjaciół, albowiem czuwa nad nimi Stwórca; dopóki jest z nimi, dopóty zwycięstwo jest po ich stronie:

> Jeśli Bóg pomaga wam, nikt nie może was pokonać. Jeśli opuści was, któż pojawi się, by wam pomóc? W Bogu tedy niech wierzący składają swą ufność (*If God helps you, noone can overcome you. If He forsakes You, who is there after that, that can help you? In God, then, let the believers put their trust*).

Konflikt związany z interwencją sił amerykańskich i ich sojuszników jest przedstawiony w tekście oświadczenia, tak jak we wszystkich tego typu dokumentach, jako wojna-krucjata wymierzona w islam, prowadzona pod wpływem dążenia do zagłady tej religii. Temu założeniu podporządkowane są środki stylistyczne – porównania islamu i jego wyznawców do oblężonej twierdzy i jej załogi otoczonej przez zjednoczone siły nieprzyjaciół. Konsekwencją takiej metody kreślenia antagonizmu jest wyszczególnienie określonych wyzwań i obowiązków, którym sprostać powinien muzułmanin-obrońca swego kraju, a przede wszystkim religii. Tak więc czytamy:

> Nic dziwnego, że muzułmański naród w Pakistanie powinien powstać w obronie islamu, gdyż stanowi islamską pierwszą linię obrony w regionie, podobnie jak Afganistan był pierwszą linią obrony własnej i Pakistanu przeciw inwazji rosyjskiej ponad 20 lat temu (*No wonder that Muslim nation in Pakistan should rise in defence of Islam, for it is considered Islam's first line of defence in this region, as Afghanistan was the first line of defence for itself and for Pakistan against the Russian invasion more than 20 years ago*).

W takim ujęciu interwencja nie jest działaniem o charakterze li tylko politycznym, ale przede wszystkim agresją wymierzoną przeciw wierze muzułmańskiej; przemocą, której należy się przeciwstawić, podobnie jak mudżahedini afgańscy przeciwstawiali się w latach 80. XX w. siłom ZSRR. Przedstawienie konfliktu jako wojny z islamem jest widoczne w wielu fragmentach, m. in. w wersie: „Bitwa ta stanowi jedną z bitew o islam" (*This battle is considered one of the battles of Islam*). Stawką jest więc wiara – wartość najświętsza i najcenniejsza.

Tego rodzaju interpretacje konfliktu podkreślają charakterystyczne zwroty, stanowiące wezwanie do współwyznawców, wynikające z konieczności obrony islamu i ludów go wyznających przed inwazją niewiernych. Całe oświadczenie znamionuje forma wypowiedzi przypominająca list-apel. Rozpoczyna się zwrotem precyzującym adresata: „Do naszych braci muzułmanów w Pakistanie" (wers 2.: *To our Muslim brothers in Pakistan*). Ibn Laden zwraca się przede wszystkim do wspólnoty wiernych w tym kraju, by nie ustawali w walce, zintensyfikowali swój opór i odrzucili wszelkie postawy uległości wobec żądań zagranicy (szczególnie USA), które przyjął rząd tego państwa, z generałem Pervezem Muszarafem na czele.[6] Bardzo istotna jest tu

[6] Rząd Pakistanu, pod presją Stanów Zjednoczonych, opowiedział się przeciwko reżimowi talibów, zaś po jego upadku zaangażował się w walkę z terroryzmem.

forma adresowania słów wystąpienia, tj. „bracia", świadcząca o jedności panmuzułmańskiej, potrzebie solidarnego współdziałania w obliczu agresji. Wers 3. zawiera sformułowanie: „Przyjąłem z wielkim żalem wieści o zabójstwie kilku naszych braci muzułmanów w Karaczi (...)" (*I heard with much regret the news of the murder of some our Muslim brothers in Karachi*...). Autor okazuje zatem z jednej strony współczucie ofiarom najazdu „krzyżowców" – jak dalej konstatuje – z drugiej zaś podkreśla swą (a raczej n a s z ą – islamską; użycie w wielu fragmentach liczby mnogiej sugeruje występowanie w imieniu organizacji, wspólnoty itp.) więź z tymi, którzy zginęli i oddali życie jako męczennicy, za co czeka ich nagroda w przyszłym świecie, o czym dowiedzieć się można przeczytawszy kolejne ustępy tekstu. Apel o wzięcie czynnego udziału w walce jest bezpośrednio wyrażony również w wersach 16-17:

> Wzywamy naszych braci muzułmanów w Pakistanie, aby wszystkimi swoimi siłami powstrzymali amerykańskich krzyżowców od dokonywania inwazji na Pakistan i Afganistan (*We incite our Muslim brothers in Pakistan to deter with all their capabilities the American crusaders from invading Pakistan and Afganistan*).

Zwraca uwagę zakończenie oświadczenia, które sygnuje autor: „Wasz brat w islamie, Osama ibn Muhammad ibn Laden" (*Your brother in Islam, Osama bin Mohammad bin Laden*). Raz jeszcze, kończąc tekst listu, autor podkreśla swą łączność z jego adresatami, nazywając się ich „bratem w wierze".

Bardzo ważnym świadectwem odwołań religijnych jest wspomniana już metoda prezentowania walczących i ponoszących śmierć w walce jako bojowników i męczenników za wiarę. Tak też – wyrażając żal z powodu śmierci osób zabitych w Pakistanie – autor zauważa:

> Prosimy Boga, aby przyjął ich jako męczenników i umieścił wśród proroków i prawych, męczenników i pobożnych, którzy są najlepsi z najlepszych, i aby pocieszył ich rodziny oraz pobłogosławił ich dzieci i majątek, a także nagrodził ich za to, że byli dobrymi muzułmanami (*We ask God to receive them as martyrs and to place them among prophets and the righteous and martyrs and the pious who are the best of company, and to grant their families solace and bless their children and property and reward them for being good Muslims*).

Wymowa tego fragmentu nie pozostawia wątpliwości; aby zasłużyć na miano „dobrego muzułmanina", należy podążać drogą, którą kroczą islamiści, i wywiązać się z żądań, które stawiają. Za śmierć męczeńską czeka walczącego nagroda, tzn. miejsce w raju wśród świętych mężów, ludzi głębokiej wiary

i sprawiedliwości, oraz opieka roztoczona na ziemi nad jego mieniem i rodziną. Dostrzec można więc dwa wymiary obiecywanej nagrody: transcendentny, związany z bytnością w zaświatach, oraz doczesny, ziemski, dotyczący tego wszystkiego i tych wszystkich, których pozostawił walczący. W tym też kontekście sytuuje się cytowana już wypowiedź, mówiąca o karze Boskiej, która spadnie na tych, którzy uchylą się od udzielenia pomocy rodzinie męczennika.

Dla ukazania pełni obrazu treści zawartych w oświadczeniu warto dodać kilka słów na temat kwestii sposobu ukazania wrogów. Na wyszczególnienie zasługuje tu jedna kategoria szczegółowa: Przedstawienie przeciwników jako uczestników krucjaty. Znamienne jest, pojawiające się także w innych tego typu dokumentach, odwoływanie się do terminologii nawiązującej do wypraw krzyżowych oraz ukazywanie interwencji zagranicznych jako kolejnej krucjaty, której ofiarą ma paść świat islamu**.** Pojęcia „krzyżowcy", „krucjata" pojawiają się w tekście wiele razy. Na samym już początku, po wyrażeniu ubolewania z powodu śmierci muzułmanów w stolicy Pakistanu, autor dodaje, że zostali zabici, gdy „(...) wyrażali swój sprzeciw wobec agresji sił amerykańskich krzyżowców i ich sojuszników na muzułmańską ziemię w Pakistanie i w Afganistanie" (*...they were expressing their rejection of the aggression by America's crusader forces and its allies on Muslim soil in Pakistan and Afghanistan*). Wymowne jest określenie pojawiające się w innych wersach, w których znajdują odzwierciedlenie przekonania o nieomalże ponadczasowym spisku odwiecznych wrogów – „krzyżowców i Żydów", przedstawianych w każdym wystąpieniu jako „armie zła": „Nowa żydowska krucjata jest prowadzona przez największego krzyżowca Busha pod sztandarem krzyża" (*The new Jewish crusader campaign is led by the biggest crusader Bush under the banner of the cross*). Określany takim mianem, prezydent Stanów Zjednoczonych, jest ukazany jako przywódca sił odwiecznie wrogich islamowi, mających *de facto* orientację i rodowód semicki. Wiele mówiąca jest także deklaracja zamieszczona w przytaczanym powyżej wersie, rozpoczynającym się od przyznania słuszności drodze dżihadu:

> (...) wraz z bohaterskim wiernym ludem afgańskim, któremu przewodzi wierny mułła Mohammed Omar [podążamy tą drogą – przyp. S.K.], aby uczynić go zwycięskim nad siłami niewiernych i siłami tyranii oraz aby zniszczyć nową żydowską krucjatę na ziemi Pakistanu i Afganistanu (*...and with the heroic faithful Afghani people under the leadership of the emir of the faithful Mullah Mohammed Omar and to make him triumph over the infidel forces of tyranny and to destroy the new Jewish Crusade campaign on the soil of Pakistan and Afghanistan*).

Po raz kolejny autor zwraca uwagę na semicką proweniencję interwencji w Afganistanie i nacisków na Pakistan oraz wyraża pewność co do pokonania wrogich sił. Wiele mówiące jest tu kontrapunktowe zestawienie sił „niewiernych" z „wiernym" ludem oraz jego przywódcą, podkreślające religijny wymiar zmagań oraz klasyfikujące w sposób dosłowny i bardzo czytelny walczące strony według podziału dobro–zło.

Oświadczenie to jest przykładem przesłania skierowanego bezpośrednio do wspólnot wyznawców islamu w celu zmobilizowania ich do walki z zagrożeniem zarówno zawnętrznym, jak też z odstępcami od wiary, którzy, w przekonaniu autora, zagrażają islamowi. Temu zadaniu służyć mają zabiegi stylistyczne, charakterystyczne dla tego tekstu i pozostałych jemu podobnych. Odwołania do Boga, zamieszczenie cytatów pochodzących z *Koranu*, nieustanne podkreślanie sakralnego wymiaru zmagań, zdehumanizowane ukazanie wrogów jako sił zła sprzysięgających się w krucjacie przeciwko wynawcom islamu – wszystko to we właściwy dla ideologii dżihadyzmu sposób kreśli oś konfliktu i formułuje nakazy bezwzględnie i bezdyskusyjnie obowiązujące wszystkich muzułmanów.

5. Oświadczenie Osamy ibn Ladena z 12 listopada 2002 r., skierowane do obywateli Australii

Oświadczenie to adresowane jest do rządu i obywateli Australii wkrótce po zamachu terrorystycznym dokonanym na Bali, w którym śmierć poniosło wielu mieszkańców tego państwa. Jest ono przesłaniem skierowanym nie tylko do tego kraju, ale i innych, pozostających w sojuszu ze Stanami Zjednoczonymi – wymienione są Kanada, a także państwa Europy Zachodniej: Wielka Brytania, Francja, Włochy, Niemcy, a więc nawet te krytycznie ustosunkowane do działań administracji USA. Tekst ów stanowi swego rodzaju interpretację założeń zamachu. Zawiera też ostrzeżenia kierowane pod adresem rządów wymienionych wyżej państw, o ile te nie zmienią kursu swej polityki względem świata islamu. Sposób argumentacji i charakter obecnych w oświadczeniu nawiązań do religii czynią ów materiał nader pomocnym w analizie omawianych zagadnień i diagnozowaniu problemów z nimi związanych.

W tekście wyróżnione zostały trzy ogólne kategorie analityczne: I. Charakter odwołań religijnych; II. Sposób przedstawienia Stanów Zjednoczonych i ich sojuszników; III. Uwzględnienie sytuacji Palestyny. Kategorię pierwszą

podzielono na trzy szczegółowe: 1. Wezwania kierowane do Boga; 2. Potraktowanie konfliktu jako walki toczonej przez świat islamu; 3. Zapowiedzi prowadzenia ustawicznego dżihadu. Odwołania do Boga zawarte w tekście spełniają podobną rolę jak w pozostałych dokumentach tego typu. Są to przede wszystkim apostrofy wyrażające uwielbienie, oddające cześć i chwałę Stwórcy, zwroty zawierające modlitwę-prośbę o określone łaski, a także sformułowania w bezpośredni sposób ujmujące wydarzenia jako owoce Bożej woli i świętych wyroków. Tak też pierwsze zdanie, precyzujące adresata listu kierowanego do wrogów, zawiera aż dwa tego typu odwołania:

> W imię Boga, litościwego, przebaczającego, od sługi Bożego, Osamy ibn Ladena, do ludów krajów sprzymierzonych z tyrańskim rządem Stanów Zjednoczonych (*In the name of God, the merciful, the compassionate, from the slave of God, Osama Bin Laden, to the peoples of the countries allied with the tyrannical US Government*).

Charakter oświadczenia determinuje już sam jego początek; autor rozpoczyna je od powołania się, w tradycyjny muzułmański sposób, na Boski autorytet, następnie zaznacza swą podległość i oddanie Bogu (określając się mianem sługi-niewolnika), potem zaś informuje, do kogo adresowany jest tekst przesłania, tzn. do wrogów pozostających w sojuszu z „tyrańskim" rządem amerykańskim. Kolejne zdanie ma charakter wezwania „Oby Boży pokój był z tymi, którzy kroczą słuszną ścieżką" (wers 3.: *May God's peace be upon those who follow the right path*). Jak można sądzić – nawet nie wgłębiając się w dalszą część tekstu – chodzi naturalnie o osoby myślące podobnie jak autor i podejmujące wyzwania, jakie przed nimi stawia – walkę. O łaski dla tychże osób modli się autor. Świadectwem powyższego są wersy:

> Akcje te zostały podjęte przez gorliwych synów islamu w obronie ich religii oraz w odpowiedzi na nakazy Boga i Proroka, oby Boży pokój i błogosławieństwo były nad nim (*These actions were carried out by the zealous sons of Islam in defence of their religion and in response to the order of their God and Prophet, may God's peace and blessings be upon him*).

Zdanie jest komentarzem do wyszczególnionej wcześniej serii zamachów terrorystycznych dokonanych przez islamistów: zniszczenia World Trade Center w Nowym Jorku i Pentagonu w Waszyngtonie (11 września 2001), uśmiercenia niemieckich turystów w Tunezji (05.09.2002), zamordowania amerykańskiego dziennikarza w Pakistanie (15 maja 2000), ataku na francuski tankowiec w Jemenie (6 czerwca 2002), zabicia amerykańskich *marines* w Kuwejcie

(8 października 2002), zamachu na Bali (12 października 2002), w wyniku którego zginęli m.in. obywatele Australii i Wielkiej Brytanii, a także polska dziennikarka, oraz ataku na teatr w Moskwie (23 października 2002). Autor oświadczenia podkreśla, że wszystkie te akcje mogły być zrealizowane pomyślnie jedynie dzięki Bożej akceptacji: jako będące odzewem na nakazy wiary. Jednocześnie wyraża hołd osobom, które dokonały tych czynów – akcentowana jest ich pobożność oraz prośba o wszelkie niebiańskie łaski dla nich. Należy wyraźnie podkreślić, że nie ma żadnej antynomii między nakazem bezwzględnego niszczenia wroga a tak często wplatanymi w tego typu oświadczeniach określeniami Boga, charakteryzującymi jego atrybuty i cechy (np. Bóg jest miłosierny, litościwy itp.). Dzieje się tak dlatego, że zamieszczane w takich dokumentach wyrwane z *Koranu* fragmenty tekstu – o czym wspominaliśmy w toku wcześniejszych analiz – są traktowane instrumentalnie; pozbawione kontekstu, dają obraz wykrzywiony, jakże odległy od prawdziwego przesłania świętej Księgi islamu.

Drogę wojny, jaką kroczy – wedle treści dokumentu – świat islamu, uzasadnia potrzeba obrony Bożego imienia, wspólnoty wiernych i tradycji muzułmańskich. Przesłanie to doskonale oddają wersy kończące oświadczenie:

> Islamski naród, dzięki Bogu, rozpoczął walkę z wami rękoma swych umiłowanych synów, którzy zobowiązali się przed Bogiem do kontynuowania dżihadu, do końca swego istnienia, zarówno słowami, jak i bronią do umocnienia prawości i zdemaskowania kłamstwa. Na zakończenie proszę Boga, aby pomógł nam doskonalić jego religię i kontynuować dżihad dla Niego, dopóki nie spotkamy się z nim, a on będzie rad z nas. On może tak postąpić. Chwała niech będzie Wszechmogącemu Bogu (*The Islamic nation, thanks to God, has started to attack you at the hands of its beloved sons, who pledged to God to continue jihad as long as they are alive, through words and weapons to establish right and expose falsehood. In conclusion, I ask God to help us champion His religion and continue jihad for His sake until we meet Him while He is satisfied with us. And He can do so. Praise be to Almighty God*).

Zwracając się bezpośrednio do wrogów – obywateli i rządów państw sprzymierzonych ze Stanami Zjednoczonymi – autor zapowiada prowadzenie nieustannej i bezterminowej wojny z nimi. Będzie to możliwe dzięki pomocy i obecności Boga oraz udziale tych, którzy ślubowali walkę w jego imię. Religia jawi się więc jako główny motyw wojny, która jest dżihadem; świętą kampanią, w której zarówno słowa, jak i wszelkie rodzaje broni mogą być stosowane i są akceptowane, albowiem służą prawdzie, słuszności i obnażeniu hipokryzji wrogów. Jak wnioskujemy z wcześniejszych zdań, pod maską

zmagań z terroryzmem skrywają oni bowiem nienawiść do islamu. Nagrodą za udział w tej wojnie jest już sama walka za wiarę oraz uznanie i pochwała płynące od samego Boga, który błogosławi bojownikom. Tak jednoznaczne, czarno-białe rozeznanie charakteru konfliktu jest charakterystyczne dla frazeologii wystąpień tego typu.

Sposób przedstawienia Stanów Zjednoczonych i ich sojuszników generuje zdecydowanie negatywne oceny, jeśli chodzi o wymiar wartości. Kategorię tę podzielono na dwie szczegółowe. W pierwszej za istotne uznane zostały zwłaszcza te fragmenty, w których mowa o stosunku tychże państw do społeczności muzułmańskich, w drugiej zaś wyszczególniono stwierdzenia zawierające pejoratywne i obraźliwe określenia pod adresem rządu Stanów Zjednoczonych. Wyrazem obydwu tych kategorii są np. fragmenty, w których czytamy:

> To, co Bush, faraon naszych czasów, czynił zabijając naszych synów w Iraku, i co Izrael, sojusznik Stanów Zjednoczonych, czynił bombardując domy dające schronienie starcom, kobietom i dzieciom, amerykańskimi samolotami w Palestynie, wystarczyło, by skłonić tych najmądrzejszych spośród waszych przywódców do odcięcia się od tej zbrodniczej bandy (*What Bush, the pharaoh of this age, was doing in terms of killing our sons in Iraq, and what Israel, the United States' ally, was doing in terms of bombing houses that shelter old people, women and children with US-made aircraft in Palestine were sufficient to prompt the sane among your rulers to distanse themselves from this criminal gang*).

Przypomnienie w tekście o ofiarach interwencji amerykańskich w Iraku oraz o działaniach Izraela w Palestynie unaocznić ma obywatelom państw z nimi sprzymierzonych, jak niesłuszna i w gruncie rzeczy zbrodnicza jest polityka ich rządów. Tezie powyższej podporządkowane są nie tylko przywoływane fakty, ale i zastosowane figury stylistyczne. Autor oświadczenia sięga po rozmaite epitety, np. nazywa Busha faraonem, nasuwając jednoznaczne biblijne asocjacje z faraonem Egiptu, sugerujące zło i okrucieństwo, immanentnie przypisane przywódcy supermocarstwa. Jest to zwłaszcza uderzające, jeśli uwzględni się sposób ukazania ofiar agresora: starców, kobiet i dzieci, a więc osób bezbronnych, które spotyka okrutny los za sprawą samolotów amerykańskich. Na tym tle bardzo istotne pozostają, zawarte dalej, dwa retoryczne pytania:

> Co wasze rządy chcą osiągnąć przez sojusz ze zbrodniczą bandą z Białego Domu, zawarty przeciwko muzułmanom? Czy wasze rządy nie wiedzą, że bandyci z Białego Domu to najwięksi rzeźnicy tych czasów? (*What do your governments want by allying themselves with the criminal gang in the White*

> *House against Muslims? Do your governments not know that the White House gangsters are the biggest butchers of this age?*).

Wyraźne jest więc życzenie zerwania sojuszu ze Stanami Zjednoczonymi, których rząd nazywany jest mianem „rzeźników" i „zbrodniczej bandy". Określenia te nadają bardzo emocjonalny ton wypowiedzi, nie tylko tej zresztą. Właściwie wszystkie omawiane teksty cechuje wyjątkowo silny emocjonalizm. Dlatego też obfitują one w hiperbolizację wyrażeń oraz dobór określeń pełnych nienawiści. Jak można mniemać, służy temu m.in. wyszczególnienie okrucieństw popełnianych przez agresorów oraz żądza odwetu. W tym duchu utrzymane są także konstrukcje językowe dotyczące wysokich przedstawicieli administracji amerykańskiej:

> Rumsfeld, rzeźnik Wietnamu, zamordował ponad dwa miliony ludzi, nie wspominając o tych, którzy z jego powodu odnieśli rany, Cheney i Powell popełnili więcej zabójstw i zniszczeń w Bagdadzie niż Mongołowie Hulagu. Cóż wasze rządy chcą [osiągnąć – przyp. S.K.] przez sojusz z Ameryką, atakując nas w Afganistanie? (*Rumsfeld, the butcher of Vietnam, killed more than two million people, not to mention those he wounded, Cheney and Powell killed and destroyed in Bagdad more than Hulegu of the Mongols. What do your governments want from their alliance with America in attacking us in Afghanistan?*).

Sekretarz obrony, wiceprezydent oraz sekretarz stanu oskarżeni są o dokonanie zbrodni wojennych i spowodowanie niewyobrażalnych cierpień zarówno w czasach stosunkowo odległych – w trakcie wojny w Wietnamie – jak i w obecnej chwili, w Afganistanie i w Iraku. Polityka amerykańska doprowadziła do większych zniszczeń i okazała się dla tego kraju bardziej destrukcyjna niż katastrofalny w skutkach dla państw tego regionu (z Irakiem włącznie) najazd Mongołów pod wodzą Hulagu, który miał miejsce w XIII w.

Pod adresem państw sprzymierzonych z USA autor kieruje ostrzeżenie, zapowiadające dalsze ataki na ich obywateli, jeśli nie zmienią one swej polityki. Zamachy stanowią jedynie, jak konstatujemy z treści oświadczenia, odwzajemnienie agresji; są one „częścią sprawiedliwości" (wers 4.: *...is part of justice*). Dlatego słowa:

> Będziecie zabijani tak, jak wy zabijacie, i bombardowani tak, jak wy bombardujecie. I oczekujcie dalszych [czynów – przyp. S.K.], które zatrwożą was (*You will be killed just as you kill, and will be bombed just as you bomb. And expect more that will further distress you*).

są zapowiedzią fali krwawych wystąpień przeciw wrogom. Groźby te mają okazać się tym bardziej realne i brzemienne w skutkach, że uwiarygodnione są wymienionymi wcześniej zamachami dokonanymi przez islamistów. Autor przypomina zlekceważone ostrzeżenia kierowane pod adresem rządu Australii i stwierdza, że państwo to ignorowało je „(...) dopóki nie zbudziły ją [Australię – przyp. S.K.] odgłosy wybuchów na Bali" (*...until it woke up to the sounds of explosions in Bali*). Zamach przeprowadzony na Bali zyskuje w tym kontekście rangę przykładu konsekwentnego wymierzania sprawiedliwości i dokonywania odwetu na obywatelach wrogiego państwa, a także sposobu wywierania nacisku na rządy krajów uczestniczących w wojnie z terroryzmem. Presja ta, jak obrazuje przypadek Hiszpanii, gdzie dokonała się zmiana rządu i doszło do wycofania wojsk z Iraku głównie w wyniku zamachu w Madrycie (11 marca 2004) – okazuje się w niektórych przypadkach skuteczna, co próbują zdyskontować islamiści. Wielce wymowne jest w tym kontekście retoryczne pytanie, które pojawia się w wersach:

> Dlaczego strach, zabójstwa, zniszczenie, wygnanie, czynienie sierot i wdów mają ciągle określać nasz los, podczas gdy bezpieczeństwo, stabilizacja i szczęście mają być waszym udziałem? (*Why should fear, killing, destruction, displacement, orphaning and widowing continue to be our lot, while security, stability and happiness be your lot?*).

W tym retorycznym pytaniu zawarta jest cała gama bardzo silnych odczuć – gniewu, upokorzenia i irytacji wywołanych poczuciem niesprawiedliwej dystrybucji dóbr i nierównomiernego rozwoju między biednymi a bogatymi – Zachodem, który zagarnia to, co przynależy do innych cywilizacji, z pozostałych krajów zaś pragnie uczynić podległych sobie wasali. Kierujący te słowa jednoznacznie zwiastuje, że śmierć, trwoga i zniszczenie staną się udziałem „sytego", bezpiecznego i dotychczas szczęśliwego Zachodu, który nie zasłużył na harmonijny rozwój, gdyż dokonał się on kosztem rozwoju państw muzułmańskich. Teraz one, niczym posłani przez Boga aniołowie zemsty, pomszczą – zdaniem autora – krzywdy i ukarzą pyszną i bezbożną cywilizację.

Ważne miejsce także i w tym oświadczeniu zajmują te fragmenty, w których pojawiają się akcenty nawiązujące do sytuacji okupowanej Palestyny. Wyróżniono tu szczegółowe kategorie analityczne: 1. Przedstawienie bardzo trudnej sytuacji Palestyńczyków; 2. Występowanie w obronie Palestyńczyków. Dramat tego narodu, podkreślany w tekście wystąpienia kilkakrotnie, posłużył autorowi za jeszcze jeden przykład zbrodni dokonywanej na wyznawcach islamu i za kolejny dowód bezwzględności i okrucieństwa krajów interweniu-

jących i okupujących ich ziemie. W oświadczeniu pojawia się stwierdzenie mówiące o wykorzystaniu przez Izrael samolotów produkcji amerykańskiej do bombardowania Palestyny. Kolejne wersy zawierają uzasadnienie walki:

> Nasi bracia w Palestynie od blisko wieku są zabijani i bezlitośnie torturowani. Gdy bronimy nasz lud w Palestynie, świat burzy się i pod pretekstem walki z terroryzmem sprzymierza się niesprawiedliwie i fałszywie przeciwko muzułmanom (*Our kinfolk in Palestine have been slain and severly tortured for naerly a century. If we defend our people in Palestine, the world becomes agitated and allies itself against Muslims, unjustly and falsely, under the pretence of fighting terrorism*).

Palestyńczycy są określeni mianem „braci"; tekst wyraża solidarność z nimi i oburzenie na prześladowania, które ich spotyka. Walka, prowadzona zatem także w imieniu mieszkańców Palestyny, prowokuje, jak wynika z tekstu, zmowę i nienawiść wielu państw, współpracujących z Izraelem i Stanami Zjednoczonymi. Zarówno rządy tych państw, jak i głosy opinii publicznej niesprawiedliwie i niesłusznie nazywają obronę współwyznawców terroryzmem, gdy tymczasem jawnym celem ich polityki są działania wymierzone w świat islamu. Jak okrutna jest to walka i jakich cierpień przysparza jego mieszkańcom, wynika z wielu przytaczanych już fragmentów tekstu. Warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden, w którym akcentowany jest dramat śmierci „(...) naszych dzieci, które są zabijane codziennie w Palestynie i Iraku" (*...our children who are killed in Palestine and Iraq everyday...*). W akapicie tym autor zwraca się do mieszkańców Australii, sugerując, że niesłuszne jest oburzenie wywołane śmiercią jej obywateli oraz obywateli innych sprzymierzonych państw w zamachach dokonanych przez islamistów, skoro podobnego oburzenia nie wywołują mordy dokonywane na muzułmanach w Iraku, Palestynie, Afganistanie i innych krajach. Celowym zabiegiem jest podkreślenie niewinności ofiar, co hiperbolizuje skalę okrucieństwa agresorów: temu założeniu podporządkowane są uwagi o zabijanych dzieciach, ludziach modlących się w meczetach oraz gościach weselnych. Całość tekstu utrzymana jest w tonacji groźby, uświęconej potrzebą obrony wiary i demaskującej bezprecedensowy spisek państw uczestniczących w koalicji antyterrorystycznej. Jest manifestem sprzeciwu wobec dominacji Zachodu, wyraża gniew z powodu prześladowań, jakie spotykają muzułmanów, i zapowiada bezkompromisową walkę, o ile nie zweryfikowana zostanie dotychczasowa polityka wobec wspólnot islamu.

6. Oświadczenie Osamy ibn Ladena z 18 października 2003 r., adresowane do mieszkańców USA

Przesłanie to, skierowane do obywateli Stanów Zjednoczonych, jest związane bezpośrednio z amerykańską okupacją Iraku. Na tle wcześniej badanych dokumentów oświadczenie to nie zawiera aż tylu odwołań do religii jak pozostałe, niemniej jego charakter doskonale sytuuje się w nurcie badanych problemów. Jest bowiem świadectwem tak znamiennego dla dżihadyzmu sposobu przedstawienia konfliktu oraz stron w nim uczestniczących. Pojawiające się nawiązania do wiary nie odbiegają od stosowanych wcześniej metod argumentacji ideologicznej, łącznie z typowymi dla tej lektury epitetami, dlatego też prześledzenie zabiegów tego rodzaju okazuje się pomocne w diagnozowaniu omawianych prawidłowości wykorzystywania religii przez organizacje islamistyczne.

W oświadczeniu wyszczególniono następujące ogólne kategorie analityczne: I. Charakter odwołań do religii; II. Sposób postrzegania Stanów Zjednoczonych; III. Konflikt izraelsko-palestyński. W pierwszej z nich wyodrębnione zostały trzy szczegółowe: 1. Apostrofy do Boga; 2. Akcentowanie udziału Boga jako siły sprawczej wydarzeń; 3. Afirmacja męczeństwa.

Podobnie jak we wcześniej przytaczanych oświadczeniach, tak i w tym Stwórca jest przedstawiony jako ten, który bezpośrednio steruje wydarzeniami; prowadzi walkę (a przynajmniej zezwala na nią). Z tekstu wynika, że wszystkie pomyślne akcje mogły się dokonać, gdyż były przeprowadzone przy jego udziale, wszelkie zaś plany lub przyszłe przedsięwzięcia, mające zapewnić sukces, wymagają tegoż zaangażowania po stronie walczących. Tak więc czytamy:

> Dzięki niech będą Bogu Wszechmogącemu, który obnażył kłamstwa George'a Busha i uczynił czas trwania jego kadencji prezydenckiej okresem nieprzerwanej klęski (*Thanks be to God Almighty who has exposed the lies of George Bush and made his term as president a term of continual catastrophe*).

Tak więc nieprawość prezydenta Stanów Zjednoczonych zdemaskował Bóg, jego rządy zaś zamienił w klęskę. Autor uważa więc prezydenturę George'a Busha, a zwłaszcza amerykańskie zaangażowanie w Iraku za fiasko, które muzułmanie zawdzięczają ingerencji sił nadprzyrodzonych. Odwołanie się do pomocy i zaangażowania Boga po stronie walczących jest zauważalne także w wersach kończących oświadczenie:

> Zamierzamy, z woli Bożej, pomścić ich waszą krwią, tak jak dokonaliśmy tego owego dnia w Nowym Jorku. (...) Bagdad, siedziba kalifatu, nie przypadnie wam w udziale, z woli Bożej, będziemy walczyć z wami dopóty, dopóki będziemy w stanie udźwignąć broń. A jeśli padniemy, nasi synowie zajmą nasze miejsce. I oby łona naszych matek były bezpłodne, jeśli na naszej ziemi pozostawimy kogoś z was przy życiu (*We are going to take revenge for them from your blood, God willing, as we did on the day of New York... Baghdad the seat of the Caliphate, will not fall to you, God willing, and we will fight you as long as we carry our guns. And if we fall, our sons will take our place. And may our mothers become childless if we leave any of you alive on our soil*).

Wersy te wyrażają zapowiedź prowadzenia bezustannej walki z Amerykanami, uświęconej pomocą i wolą Bożą. Motywem jej jest pragnienie pomszczenia wszelkich krzywd wyrządzanych przez nich muzułmanom – zwłaszcza mieszkańcom Iraku i Palestyńczykom. Śmierć obywateli Stanów Zjednoczonych ma stać się swoistym zadośćuczynieniem za popełniane przez nich zbrodnie. Z tekstu wynika, że walka będzie prowadzona do czasu, aż wszyscy najeźdźcy zostaną bądź wyparci, bądź fizycznie zlikwidowani, niedopuszczalne jest bowiem ich panowania nad stolicą Iraku, dawną siedzibą kalifatu. Dowodem na bezkompromisową żarliwość w świętej wojnie okazuje się wspomnienie zamachu dokonanego 11 września w Nowym Jorku oraz uroczysta deklaracja, której istotę stanowi zapowiedź walki do końca ziemskiej egzystencji i jej kontynuacja przez kolejną generację. Jak dalece wojna staje się w tym ujęciu sensem życia, świadczy m.in. wypowiedź, która zawiera pragnienie bezpłodności dla muzułmańskich kobiet (a więc sprowadzenia nieszczęść na świat islamu), o ile bojownicy dżihadu ustaną w walce lub okażą litość któremukolwiek z wrogów.

W podobnej konwencji utrzymane są wersy:

> Na zakończenie zapowiadam wam, Amerykanie, że będziemy nieprzerwanie z wami walczyć i nieprzerwanie podejmować męczeńskie akcje w Stanach Zjednoczonych i poza nimi, dopóki nie odstąpicie od swojej polityki ucisku i nie odżegnacie się od szaleństwa i rządów głupców (*In conclusion, I say to the American people we will continue to fight you and continue to conduct martyrdom operations inside and outside the United States until you depart from your oppressive course and abandon your follies and rein in your fools*).

Zapowiedź walki oznacza tu zarazem pełną determinacji gotowość poniesienia męczeńskiej śmierci jako świętej ofiary poczynionej w obronie religii i wspólnoty jej wyznawców. Jedynym sposobem zahamowania przemocy jest – w mniemaniu autora – zmiana kursu polityki USA i ewentualny sprzeciw

amerykańskiego społeczeństwa wobec obecnej administracji, którą określa mianem „rządów głupców". W przeciwnym razie – jak zapowiada – nastąpią kolejne zamachy, które przekształcą się w wojnę totalną, prowadzoną w każdym dogodnym miejscu na Ziemi.

Główną kategorią analityczną badanego oświadczenia jest kwestia postrzegania polityki Stanów Zjednoczonych. Kategoria ta została podzielona na następujące szczegółowe: 1. Epitety pod adresem administracji Stanów Zjednoczonych; 2. Eksponowanie okrucieństw, których dopuszczają się Amerykanie; 3. Oskarżanie administracji amerykańskiej o ścisłe związki z lobby żydowskim. Jest oczywiste, że tekst ten, kierowany bezpośrednio do obywateli USA, charakteryzują jednoznacznie negatywne oceny, jeśli chodzi o wymiar wartości. Osoba go pisząca zwraca się do Amerykanów w związku z operacją ich wojsk w Iraku, szermuje groźbami, ostrzeżeniami i nienawistnymi epitetami, żądając natychmiastowego przerwania interwencji oraz wieszcząc rychłą zagładę żołnierzy amerykańskich w przypadku nieusłuchania apelu. Adresatem tych pełnych wrogości słów jest zwłaszcza administracja Stanów Zjednoczonych, będąca obiektem kilkakrotnych napaści w tekście. Czytamy np.:

> Wybieracie tych złych spośród siebie, największych kłamców i najmniej przyzwoitych. Jesteście zniewoleni przez najbogatszych i najbardziej wpływowych spośród was – zwłaszcza Żydów, którzy przewodzą wam, pod pozorem demokracji, aby wspierać Izraelczyków i ich porządek czyniąc to w skrajnej wrogości wobec naszej religii (*You elect the evil among you, the greatest liars and the least decent and you are enslaved by your richest and the most influential among you, especially the Jews, who lead you using the lie of democracy to support the Israelis and their schemes and in complete antagonism towards our religion*).

Rządzący supermocarstwem są określani mianem złoczyńców i kłamców. Wspólnie z Żydami pielęgnują oni wrogość do islamu i starają się zniszczyć go oraz działać na rzecz państwa Izrael. Bardzo wymowne jest stwierdzenie mówiące o podsycaniu antagonizmu wymierzonego w wiarę; w tym ujęciu jawi się ona jako istota konfliktu. Charakterystyczny jest także, odczytywalny w tym fragmencie, stosunek islamistów do demokracji; pojawia się sugestia, że jest ona zdradzieckim ustrojem i *de facto* opartym na kłamstwie. Zniewala własnych obywateli tyranią oligarchów często o semickim rodowodzie.

Jeszcze bardziej emocjonalne są wersy:

> Bush i jego banda o nieprzejednanych sercach są złem dla całej ludzkości (...). Ta banda i jej przywódca uwielbiają kłamać, wojna i grabież służą ich własnym ambicjom. Krew dzieci z Wietnamu, Somalii, Afganistanu i Iraku wciąż spływa

> z ich kłów. Okpili was i oszukali, po raz drugi najeżdżając Irak. Okłamali was i cały świat (*Bush and his gang, with their heavy sticks and hard hearts, are an evil to all humankind...This gang and their leader enjoy lying, war and looting to serve their own ambitions. The blood of the children of Vietnam, Somalia, Afghanistan and Iraq is still dripping from their teeth. They have fooled you and deceived you into invading Iraq a second time. And they have lied to you and the whole world*).

Rząd USA określany jest zatem pejoratywnym wyrażeniem „banda", sugerującym jego kryminalny charakter. Autor oświadczenia wielokrotnie sięga po sformułowania kładące akcent na wymiar wielkich kłamstw, które determinują kierunek i sposób uprawiania polityki amerykańskiej. Usiłuje uświadomić mieszkańców tego kraju, jak zbrodnicza i zdradziecka jest ekipa nim rządząca. Pragnie obnażyć oszustwa, za pomocą których usiłuje ona uzasadnić przyczyny inwazji na Irak i wojnę z terroryzmem oraz, jak można się domyślać, skłonić naród amerykański do wypowiedzenia posłuszeństwa własnej administracji. Zwraca uwagę tak znamienna dla tego typu oświadczeń hiperbolizacja określeń, mających w obrazowy, sugestywny sposób zarysować okrucieństwo wroga. Rząd Stanów Zjednoczonych jest porównany do bestii, której „zęby ociekają krwią niewinnych dzieci", zamieszkujących państwa poddawane obecnie lub w przeszłości operacjom amerykańskim. Charakter tej metafory jest tym bardziej czytelny, gdy odniesie się ją do wcześniejszego sformułowania, z którego wynika wprost, że przywódcy supermocarstwa są „kwintesencją zła" dla całego świata i jego mieszkańców. Walka prowadzona przez islamistów staje się więc krucjatą ze złem, które Stany Zjednoczone personifikują.

Ważne miejsce w oświadczeniu zajmują fragmenty poświęcone nieprawościom i zbrodniom popełnianym przez siły okupacyjne w Iraku. Zawierają następujące sformułowanie:

> Bush wysłał waszych synów do jaskini lwa, aby urządzać rzeź i samemu ginąć, twierdząc, że czyni to dla obrony międzynarodowego pokoju i bezpieczeństwa Ameryki, w istocie ukrywając prawdę (*Bush has sent your sons into the lion's den, to slaughter and be slaughtered, claiming that this act was in defence of international peace and America's security, thus concealing the facts*).

Piszący te słowa podkreśla więc, że inwazja oznacza popełnianie zbrodni na mieszkańcach Iraku, choć jednocześnie zwraca uwagę, iż stała się zarazem przedsionkiem śmierci dla żołnierzy amerykańskich, dla których Irak jest „jaskinią lwa". Przy okazji kolejny raz akcentuje kłamstwa administracji Stanów Zjednoczonych, która prawdziwe oblicze prowadzonej przez siebie polityki

skrywa pod płaszczem troski o bezpieczeństwo i pokój. Cena, jaką obie strony płacą za tę politykę i próby wprowadzenia nowego porządku, jest nader wysoka – jest nią, jak pisze autor, „(...) nasza krew i ziemia, i wasza krew i gospodarka" (*...our blood and land, and your blood and economy*). Straty świata islamu i USA są więc niewymierne; wyczuwalna jest sugestia, że konflikt jest dla Amerykanów nieopłacalny; oznacza krew i poważne straty gospodarcze.

W podobnym tonie utrzymany jest fragment, którego adresatami są żołnierze okupujący Irak:

> Rozlewacie swoją krew, aby napełnić konta bankowe bandy z Białego Domu, ich kompanów – handlarzy bronią oraz właścicieli wielkich koncernów. Największą w życiu głupotą jest zaś sprzedawanie waszego życia za życie innych (*And you are spilling your blood to swell the bank accounts of the White House gang and their fellow arms dealers and the propietors of great companies. And the greatest folly in life is to sell your life for the lives of others*).

Prawdopodobnie intencją tych sformułowań jest wzniecenie niezadowolenia i buntu wśród żołnierzy amerykańskich, uświadomienie im, że ofiara przez nich ponoszona jest niepotrzebna i służy złej, niesprawiedliwej sprawie. Przyczynia się do wzbogacenia rządzących i rozmaitych grup interesu z nimi związanych: szczególnie potentatów przemysłu zbrojeniowego i kierujących wielkimi koncernami. Taki sposób przedstawienia konfliktu zmierza do ukazania, jak wielkim szaleństwem jest poświęcanie życia dla wzbogacenia kliki sprawujących władzę i osób z nimi powiązanych, bezpiecznie i z daleka obserwujących bieg wydarzeń i wysyłających żołnierzy na pewną śmierć.

Przypisując rządowi Stanów Zjednoczonych z kolei bliską współpracę z wpływowymi kręgami o proweniencji żydowskiej, autor daje do zrozumienia, że powinno to wzbudzić odrazę i sprzeciw społeczeństwa, zwłaszcza że efektem tych kontaktów stała się inwazja na Iark, w której giną amerykańscy żołnierze, oraz umacnianie brzemiennej dla mieszkańców Palestyny okupacji tego kraju przez Izrael. Świadectwem tego są wersy:

> Z jednej strony spełnia on [Bush – przyp. S.K.] żądania syjonistycznego lobby, dzięki pomocy którego dostał się do Białego Domu. Żądania te, bez względu na szkody, jakie ich spełnienie wyrządzi waszym obywatelom i gospodarce, zmierzają do zniszczenia siły militarnej Iraku, gdyż znajduje się ona w zbyt bliskim sąsiedztwie Żydów w okupowanej Palestynie. Z drugiej zaś ukrywa on [Bush – przyp. S.K.] swoje własne ambicje i ambicje syjonistycznego lobby oraz pragnienie zawładnięcia ropą. Podąża za mentalnością swoich przodków, którzy wymordowali rdzennych mieszkańców Ameryki, aby przejąć ich

> ziemię i bogactwa (*On one hand he is carrying out the demands of the Zionist lobby that helped him to enter the White House. These demands are to destroy the military strength of Iraq because it is too close to the Jews in occupied Palestine, regardless of the harm that will happen to your people and your economy. On the other hand, he is concealing his own ambitions and the ambitions of the Zionist lobby and their own desire for oil. He is still following the mentality of its ancestors who killed the Native Americans to take their land and wealth*).

Lider Al-Kaidy zarzuca więc prezydentowi sprzyjanie kręgom żydowskim, co więcej – twierdzi, że kadencję zawdzięcza on poparciu płynącemu z ich strony, dlatego teraz wywiązać się musi z obietnic i spełnić oczekiwania tego lobby. Cele uderzenia na Irak są, w przekonaniu kierującego to przesłanie, dwojakie: determinowały je takie czynniki jak dążenie do osłabienia siły militarnej tego kraju jako zagrożenia dla państwa Izrael oraz chęć zawładnięcia złożami ropy naftowej. Stąd pojawia się analogia do historii Stanów Zjednoczonych; sugestia, że obecna polityka tego mocarstwa wobec Iraku (i zapewne całego świata muzułmańskiego) jest niczym innym tylko kontynuacją zakorzenionej w mentalności Amerykanów tradycji zawłaszczania cudzych dóbr, czemu towarzyszą zbrodnie i gwałty. Z fragmentu tego wynika, że rząd USA zmierza do opanowania dostępu do złóż ropy, tak jak onegdaj dopuścił się eksterminacji Indian i posiadł należące do nich ziemie. Cele te są oczywiście ukryte i zamaskowane zabiegami propagandowymi. W następnym zdaniu kolejny raz akcentowane są kłamstwa, obłuda i dwulicowość prezydenta Busha, który na forum międzynarodowym zataja prawdziwe powody inwazji. Wielce czytelne są więc w tym oświadczeniu nawiązania do konfliktu izraelsko-palestyńskiego, które sprowadzają się – tak jak i w poprzednich tekstach – do ukazania państwa żydowskiego jako agresora, bezprawnie i krwawo okupującego Palestynę, wspieranego i osłanianego przez potęgę polityczną, militarną i ekonomiczną Stanów Zjednoczonych.

Oświadczenie to jest reprezentatywne pod względem formy i treści dla dokumentów skierowanych do społeczeństw i rządów uznawanych przez islamistów za wrogie. Gniew i nienawiść, których ofiarą padają obywatele Stanów Zjednoczonych, są bezpośrednio spowodowane amerykańską inwazją na Irak i próbą zaprowadzenia w tym kraju nowego ładu, a także wieloaspektowym antagonizmem, który podsyca radykalizm fundamentalistyczna. W oświadczeniu pojawiają się tak znamienne dla tych form przekazu zwroty zaczerpnięte z terminologii religijnej, groźby i ostrzeżenia wysuwane pod adresem Amerykanów oraz akcentowanie roli spisku żydowskiego, którego ostrze godzi w islam i jego wyznawców. Wszystko to obnażyć ma „prawdziwe" oblicze

polityki Stanów Zjednoczonych i usprawiedliwić toczoną przeciw nim bezkompromisową walkę. Przy jednoczesnym podkreśleniu licznych w badanych oświadczeniach oskarżeń o prowadzenie krucjaty przeciwko muzułmanom, uderzające jest, że tak wielka, obsesyjna niemalże nienawiść, jaką islamiści żywią do USA, nie tylko wyklucza możliwość poszukiwania realnego kompromisu, lecz także, biorąc pod uwagę wezwania do wojny totalnej przeciwko Ameryce, sama sprowadza się do wymiaru religijnej krucjaty, apokaliptycznych zmagań dobra ze złem.

7. Oświadczenie Osamy ibn Ladena z 19 października 2003 r., skierowane do mieszkańców Iraku

Obszerne to oświadczenie, adresowane do obywateli Iraku, pochodzi z października 2003 r., a więc z okresu utrwalania amerykańskiej okupacji tego kraju po zakończeniu interwencji, w wyniku której obalony został reżim Saddama Husajna. Dokument ten jest niejako odzewem na narastające akty oporu wobec nowych władz, a zwłaszcza na zamachy dokonywane na siłach amerykańskich, powodujące w ich szeregach znaczne straty. Jest listem-odezwą, wyrażającą uznanie dla walczących i zachęcającą muzułmanów zamieszkujących Irak do zintensyfikowania działań zbrojnych wymierzonych w okupantów. Retoryka i frazeologia tekstu nawiązują do aspektu wiary – oświadczenie zawiera aż 54 bezpośrednie odwołania tego typu – czynią tekst reprezentatywnym dla charakteru badanych zagadnień oraz pozwalają lepiej przyjrzeć się zakresowi instrumentalizacji religii dokonywanej przez współczesny terroryzm islamistyczny.

Za podstawowe kategorie ogólne zostały uznane: I. Charakter odwołań religijnych; II. Sposób ukazania wrogów. W pierwszej, zdecydowanie najobszerniejszej ze względu na rodzaj oświadczenia, zbadano następujące kategorie szczegółowe: 1. Apostrofy do Boga i prośby o jego łaski; 2. Ukazanie konfliktu jako walki prowadzonej w imię Boga oraz z jego udziałem; 3. Apele o posłuszeństwo wobec Bożych nauk; 4. Cytaty z *Koranu*; 5. Akcentowanie obowiązku prowadzenia dżihadu; 6. Skierowanie wezwania do walki do wspólnoty muzułmanów; 7. Wyartykułowanie potrzeby stworzenia państwa panmuzułmańskiego.

Dokument otwiera wezwanie głoszące chwałę i oddające cześć Bogu oraz Prorokowi Mahometowi. W dalszej kolejności umieszczone jest bardzo wy-

mowne, wiele mówiące wprowadzenie do dalszej części myśli zawartych w tekście, poprzez wersety pochodzące ze świętej Księgi islamu:

> «O Proroku! Walcz przeciwko niewiernym i przeciwko obłudnikom i bądź dla nich surowy! Ich miejscem schronienia będzie Gehenna. Jakże nieszczęsne to miejsce przybycia! (...)» («*O Prophet! Strive hard against the unbelievers and the hypocrites, and stand firm against them. Their abode is Hell – an evil refuge indeed*», s. IX, w. 73).

Ten wyrwany z kontekstu i zaadaptowany dosłownie do wymogów obecnej sytuacji fragment doskonale ilustruje intencje autora. Pragnie on, podpierając się autorytetem Boga, który – jak wiemy – kieruje objawione słowa do wspólnoty wiernych, wezwać i skłonić ich do walki z armiami wrogów, a więc tych, którzy negują to, co dla muzułmanów święte. Tak więc religijny wymiar konfliktu manifestuje się już w pierwszych zdaniach i sugeruje formę i wydźwięk dalszej części przesłania.

Autor oświadczenia głosi chwałę Boga i zanosi mu dziękczynienie również za to, że konflikt zaowocował deficytem budżetowym w Stanach Zjednoczonych. Wedle jego słów: „W tym roku deficyt osiągnął rekordowy poziom ponad 4,5 mld $. Chwała niech będzie Bogu" (*This year, the deficit reached a record peak of more than US $4,5 billion. Praise be to Allah*). To zdanie i inne wskazują na uwzględnienie znaczenia ekonomicznego aspektu wojny i jego roli w sposobie jej prowadzenia. Pragnienie osłabienia przeciwnika pod względem gospodarczym pozostaje jednym ze środków zapewniających zwycięstwo; tak też należy odczytywać ten fragment, który jest osadzony w kontekście metafizycznym. Dążenie do zadania ciosu potędze nie tylko militarnej, ale i gospodarczej wyraźnie jest zaakcentowane także w wersach poprzedzających ten cytowany powyżej. Piszący oświadczenie zaznacza, że osłabienie Stanów Zjednoczonych zaistniało m.in. w wyniku „(...) błogosławionego dnia w Nowym Jorku, z łaski Bożej, kiedy ich straty osiągnęły ponad miliard dolarów, które pociągnął za sobą atak i jego następstwa" (*...the blessed day of New York, by the grace of Allah, when their losses reached more than one trillion dolars, following the attack and its aftermath*). Jest to oczywiste nawiązanie do zamachu dokonanego m.in. na Nowy Jork 11 września 2001 r., w wyniku którego zniszczone zostały gmachy World Trade Center. Pomyślność przeprowadzenia tej akcji jej pomysłodawcy i realizatorzy zawdzięczają opiece Boskiej; charakterystyczne jest zatem sformułowanie określające dzień zamachu jako „błogosławiony" – a więc miły Stwórcy, będący przejawem sprawiedliwości i stanowiący powód dumy dla osób myślących podobnie jak autor.

Apostrofy kierowane do Boga, wyrażające modlitwę o jego łaski związane ze zwycięską kampanią i pokonaniem wroga, obecne są m.in. w ostatnich wersach tekstu:

> Oby Bóg obdarzył nas cnotami na tym i przyszłym świecie i trzymał nas z dala od piekła. Oby Bóg prowadził serca naszej młodzieży na ścieżkę dżihadu, umocnił ich serca, dał im odwagę, pomógł osiągnąć cele oraz połączył ich serca przyjaźnią i jednością. Oby Bóg obdarzył swym triumfem mudżahedinów wszędzie w Palestynie, Iraku, Czeczenii, Kaszmirze, Filipinach i Afganistanie (*May God bestow virtue upon us in this world and in the afterlife and keep us away from Hell. May Allah lead the hearts of our youth to the path of jihad, strenghten their hearts, give them courage, hepl them reach their targets and link their hearts in amity and unity. May Allah bestow his triumph upon the Mujahidin everywhere in Palestine, Iraq, Chechnya, Kashmir, the Philippines and Afghanistan*).

Apostrofy te mają jednoznaczny charakter. Są wezwaniami do niestrudzonej walki o rozpalenie zapału młodych muzułmanów na rzecz wojny, w której, będąc świętymi bojownikami – mudżahedinami, gotowi muszą być do największych poświęceń. Walka ta zyskuje więc wymiar *sacrum*; jest prowadzona w imię Boga i dla Boga. Zwycięstwo w niej zaś powinno być udziałem wszystkich współczesnych rejonów zapalnych, miejsc konfliktów i napięć, wywoływanych przez muzułmanów, bądź których ofiarą oni padają. Zwycięstwo islamu, jak łatwo wywnioskować, ma być powszechne i ostateczne, dlatego tak ważna jest rola prośby o jego błogosławieństwo, udzielone obrońcom i krzewicielom wiary.

Zabieg przedstawienia konfliktu jako walki prowadzonej przy udziale Stwórcy i w jego imieniu jest wszechobecny w całym oświadczeniu. Inne wersy na przykład wyrażają podziękowanie skierowane do Boga za to, że „(...) Ameryka jest dziś doprowadzona do upadku na oczach całego świata" (...*here is America today being ruined before the eyes of the whole world*). Coraz częstsze ataki na siły amerykańskie w Iraku oraz rosnące lawinowo koszty prowadzenia interwencji okazują się, zdaniem autora, dla Stanów Zjednoczonych katastrofalne w skutkach. Państwo to jest skazane na klęskę, a jego armie na zagładę, zaś wszystko to odbywa się obecnie i dokona w niedalekiej przyszłości za sprawą wsparcia udzielanego walczącym muzułmanom przez Najwyższego. W tym duchu utrzymany jest wers: „Dzięki niech będą Bogu, który odpowiedział na jej [Ameryki – przyp. S.K.] niegodziwe uczynki (...)" (*Thanks God, who responded to its malicious deeds...*). Tak więc, interpretując te słowa, to sam Bóg ukarał Stany Zjednoczone za zło i okrucieństwa, których państwo

to dopuszcza się względem świata muzułmańskiego. Bojownicy walczący z siłami najeźdźców są egzekutorami jego woli i orędownikami wielkiego przedsięwzięcia obrony i umocnienia islamu. Warto tutaj zauważyć, że treść wystąpienia w wielu miejscach utrzymana jest w konwencji strony obwieszczającej zwycięstwo lub stojącej w jego przededniu; czytający może odnieść wrażenie, że islamiści pokonali już Stany Zjednoczone i święcili swój triumf.

Z walką w imię Boże związane jest, pojawiające się wielokrotnie, wezwanie do prowadzenia dżihadu. Kierując słowa uznania do Irakijczyków podejmujących walkę z okupantem, autor apeluje o nieustawanie w wysiłkach zmierzających do całkowitego jego pokonania oraz o kontynuowanie świętej wojny. Wyrazem tego jest wiele wersów, np. w jednym ibn Laden zauważa: „Dziękuję wam za wasz dżihad i oby Bóg wam pomógł" (*Thank you for your jihad and may God help you*). Kreując się na reprezentanta walczącego islamu, autor wyraża wdzięczność tym, którzy podjęli trud walki, i utwierdza w słuszności realizowanej przez nich misji. Odwołuje się jednocześnie do niektórych wątków historycznych, gdy religia muzułmańska święciła triumfy i szybko rozprzestrzeniała się na coraz to nowych, rozległych obszarach, ustanawiając na nich trwały *pax islamica*. Echa tych dziejów przywoływane są we fragmencie, w którym obywatele Iraku nazywani są synami „(...) tych wielkich rycerzy, którzy zanieśli islam na Wschód (...)" (*...of those great knights who took Islam to the east...*). Bardzo czytelne jest w tym zdaniu pragnienie odwołania się do dumy z tożsamości historycznej mieszkańców tego kraju, służące wskrzeszeniu tradycji zwycięstw i wznieceniu zapału do walki ze współczesnymi wrogami. Bezpośrednie wezwanie do kontynuacji świętej kampanii zawarte jest w zdaniu:

> O młodzieży islamu, gdziekolwiek [się znajdujesz – przyp. S.K.], zwłaszcza w sąsiadujących [z Irakiem – przyp. S.K.] krajach i Jemenie, dżihad jest twoim obowiązkiem, prawość zaś twoją ścieżką (*Oh youth of Islam everywhere, especially in neighbouring countries and Yemen, jihad is your duty and rightness is your path*).

Dzihad jest więc o b o w i ą z k i e m każdego młodego muzułmanina; wszyscy powinni podjąć trud i zarazem zaszczyt walki w imię Boga. Znamienne jest, że adresatami wezwania są tu już nie tylko mieszkańcy Iraku, ale cała „młodzież islamu", zamieszkująca także inne kraje tego regionu. Autor usiłuje zatem nakreślić znacznie większy zasięg konfliktu, włączyć weń jak najszerszy obszar i nakłonić rzesze młodych muzułmanów do udzielenia pomocy Irakijczykom, uczynić z nich mudżahedinów, występujących zdecydowanie

przeciwko zagranicznym agresorom. Jednocześnie w kolejnym zdaniu pada ostrzeżenie, by nigdy nie podążali za tymi, którzy próbują ich zniechęcić i odciągnąć „(...) od świętego dżihadu" (*...from holy jihad*). Jest to wyraźna aluzja do tych przedstawicieli wspólnoty muzułmańskiej, którzy nie aprobują idei i działań islamistów i optują na rzecz dialogu i współpracy z Zachodem. Tak jednoznacznie nakreślony stosunek do tej grupy wiernych odczytujemy we fragmencie:

> Wzywam wszystkich muzułmanów, a Irakijczyków w szczególności, aby rzec im, by uchylili się od współpracy z amerykańskimi krzyżowcami i tymi, którzy za nimi stoją. Ci, którzy współpracują z nimi, jakkolwiek nazywani, są zdrajcami i niewiernymi. (...) Jest także jasne, że każdy rząd powołany przez Amerykę będzie marionetkowym i zdradzieckim reżimem, takim jakim są rządy [powołane – przy. S.K.] w tym regionie – Hamida Karzaja i Mahmuda Abbasa, stworzone w celu przerwania dżihadu (*I am calling upon Muslims in general and Iraqi people in particular, to tell them to avoid supporting the American crusaders and those who back them. Those who assist them, whatever they are called, are renegades and infidels...It is also obvious that any government set up by America will be a puppet and traitorous regime, as are governments of the region such as Karazai's and Mahmud Abbas's governments, which were formed to abort jihad*).

Muzułmanie współpracujący ze Stanami Zjednoczonymi oskarżeni są o zdradę i o wyrzeczenie się wiary – a więc o najcięższe zbrodnie. Dlatego dla takich osób, wedle wymowy tekstu, nie może być żadnego usprawiedliwienia. Jak można wywnioskować z tonu oświadczenia, przewidywalną i należną dla nich karą może być tylko śmierć. Sprzeniewierzyli się oni bowiem świętym zasadom wiary i interesom własnej wspólnoty. Każdy rząd stworzony przy wsparciu amerykańskim – ibn Laden przytacza przykłady gabinetu premiera Karzaja w Afganistanie, powołanego po upadku reżimu talibów, oraz rządu premiera Abbasa formowanego w Iraku – wyrasta, zdaniem autora, na podłożu zdrady i ma charakter marionetkowy, dlatego w żadnym razie nie może być reprezentatywny dla obywateli tych krajów. Co więcej, celem działania tych gabinetów jest zahamowanie świętej wojny oraz, jak można wywnioskować, umocnienie podległości tych krajów wobec Stanów Zjednoczonych. Dlatego też ewentualne poparcie udzielane reżimom tego pokroju jest grzechem i musi być ostro potępione.

Autor kieruje do Irakijczyków słowa bezpośredniego wsparcia ideowego i upewnia ich, że kroczą właściwą drogą. Czytamy:

> Powiem moim braciom mudżahedinom w Iraku, że podzielam ich zapatrywania, czuję to, co oni, i zazdroszczę im ich dżihadu. Bóg mi świadkiem, że gdybym miał możliwość przyłączenia się do was, nie zwlekałbym (*I will tell my Mujahidin brothers in Iraq that I share their concerns and feel what they feel while I envy them their jihad. As God is my witness, if I had the opportunity to join you, I would not delay*).

Podobnie jak we wcześniej analizowanych tekstach, tak i w tym prowadzenie świętej wojny jest traktowane jako zaszczyt i przywilej, za który czeka wiernych nagroda po śmierci. Pragnąc umocnić ducha bojowników, autor zaznacza – powołując się na autorytet Boga – że z ochotą przyłączyłby się do walczących i prawdopodobnie czynnie brałby udział w działaniach zbrojnych. Pragnienie poniesienia męczeńskiej śmierci w walce manifestuje się za sprawą pojawiającego się dalej odwołania do słów Proroka Mahometa, z których wynika, że zawsze życzył on sobie aktywnie włączać się w świętą kampanię i gotów był oddać w niej życie. Wezwanie do kontynuacji świętej wojny przez irackich bojowników znajduje swój bezpośredni wyraz również w innym fragmencie:

> Mówię wam także, że jesteście żołnierzami Boga, strzałami islamu i pierwszą linią obrony tego narodu. Rzymianie zebrali się pod sztandarem krzyża, aby walczyć przeciwko narodowi Mahometa (pokój niech będzie z nim). Trwajcie więc w dżihadzie. Mam nadzieję, że nie zawiedziecie islamu. Bóg błogosławi to, za co jesteście odpowiedzialni. Pokładamy, wraz z Bogiem, wielkie nadzieje w waszych wysiłkach (*I am also telling you that you are the soldiers of Allah, the arrows of Islam and the first line of defence for this nation. The Romans gathered under the banner of the cross to fight against the nation of Muhammad (peace be upon him). So, mantain jihad. I hope Islam will not be undermined through you. Allah is blessing what you have been responsible for. We are putting a great deal of hope on your efforts, after Allah*).

Trudno o bardziej jednoznaczne umocowanie konfliktu w filarze wiary; bojownicy są „żołnierzami Boga" i „strzałami islamu", walczą przez wzgląd na Boga i na wspólnotę współwyznawców. Przedmiot walki determinuje jej charakter i cele. W tym fragmencie zwraca również uwagę jaskrawy kontrast między siłami sprzymierzonych – nazywanych tu metaforycznie „Rzymianami", gotujących krucjatę wymierzoną w wyznawców Mahometa. Współczesne interwencje amerykańskie są zatem przyrównane do ekspansjonizmu starożytnego Imperium Rzymskiego. Sformułowanie to sugeruje także niegasnący, podsycany wciąż na nowo konflikt chrześcijaństwa z islamem. Ranga oczekiwań, jakie autor stawia adresatom oświadczenia, jest tym większa, że

podkreśla on swą wiarę, iż nie ulękną się przed wyzwaniami, do jakich zobowiązuje ich muzułmańska wiara, i swym wahaniem czy odstępstwem od swoiście pojmowanych nakazów religii nie skompromitują islamu. Jeszcze bardziej związuje ich w ten sposób z drogą walki, podkreślając bezmiar nadziei, którą łączy z ich zaangażowaniem.

Bardzo istotny w diagnozowaniu roli odwołań do religii jest występujący kilkakrotnie w tekście oświadczenia zabieg akcentowania potrzeby adekwatności czynów do nauk Bożych. Oczywiście, jak zauważyliśmy, cały dokument jest apelem kierowanym do muzułmanów o nieustawanie w dżihadzie, co jest równoznaczne z interpretowanymi w ten sposób naukami Boskimi. Prócz tego wyszczególnić można i inne zabiegi stylistyczne podporządkowane uświadomieniu wiernym, jak dalece słuszna i prawdziwa jest wykładnia wiary przedstawiana przez autora i ludzi wyznających te, co on, idee. Tak też czytamy:

> Podniosły się głosy w Iraku, tak jak wcześniej w Palestynie, Egipcie, Jordanii, Jemenie i gdzie indziej, wzywające do demokratycznego, pokojowego rozwiązania, polegającego na porozumieniu się z odstępującymi od wiary rządami lub z żydowskimi lub krzyżowymi najeźdźcami zamiast walki w imię Boga. Dlatego też należy przestrzec przed tymi wypaczającymi i bałamutnymi praktykami, które przeczą naukom Boga, by walczyć w imię Boga. Jak możecie być posłuszni tym, którzy nigdy nie walczyli za Boga? (...) Wybrali oni demokrację, wiarę ignorantów (...) (*Voices have risen in Iraq as before in Palestine, Egypt, Jordan, Yemen and elsewhere, calling for a peaceful democratic solution in dealing with apostate governments or with Jewish and crusader invaders instead of fighting in the name of God. Hence, it is necessary to warn against the danger of this deviant and misleading pratice that contradicts Allah's teachings to fight in the name of God. How can you obey those who have never fought for Allah?...They have chosen democracy, the faith of the ignorant...*).

Demokracja jest przedstawiona jako system wrogi islamowi, niezgodny z Bożymi przykazaniami i je wypaczający. Można wywnioskować, że jej orędownicy są nieświadomi, iż prawdziwą wartość ma jedynie wiara i to ona powinna być fundamentem ustroju, wszelkie inne zaś systemy niosące liberalizm, laicyzm i rozdział religii od państwa są grzeszne i zasługują na potępienie. Ibn Laden kolejny raz zdecydowanie występuje przeciwko jakimkolwiek próbom poszukiwania kompromisu i zawarcia pokoju z „niewiernymi", gdyż sprowadzałoby się to do przyjęcia przez świat islamu upokarzających warunków, zanegowania potrzeby walki „dla Boga", a w praktyce oznaczało kwestionowanie racji istnienia dla islamistów. Autor demaskuje więc niebezpieczeństwo demokracji jako ustroju obcego, siłą narzucanego muzułmanom, obnaża zagrożenia

z nią związane i delegitymizuje osoby optujące za nią jako nie zasługujące na posłuszeństwo z racji uchylania się od walki za wiarę. Zaakceptowanie demokratycznego zgromadzenia ustawodawczego w Iraku stanowiłoby, zgodnie z wymową tekstu, apostazję i bluźnierstwo. Nie do przyjęcia jest bowiem sytuacja, która znajduje wyraz „(...) w zezwalaniu na to, czego Bóg zabronił (...) lub w zabranianiu tego, na co Bóg pozwolił (...)" (*...in permitting what Allah has prohibited...or prohibiting what Allah has permitted...*). Aby nie pozostawić cienia wątpliwości, autor podkreśla, że uczestnictwo w zgromadzeniu ustawodawczym jest sprzeczne z wolą Boga, poczynaniami zaś zyskującymi jego aprobatę jest prowadzenie dżihadu.

Kierujący przesłanie zawarte w oświadczeniu nie poprzestaje na odrzuceniu demokracji jako systemu politycznego, ale kreśli wizję przyszłego idealnego państwa panmuzułmańskiego. Zapowiedź jego nastania znaleźć można w słowach:

> Plan «mapa drogowa» jest jedynie nowym ogniwem w spirali spisków, które mają zahamować błogosławioną intifadę. Dlatego też dżihad musi trwać aż do ustanowienia muzułmańskiego rządu, którego podstawą jest prawo szariatu (*The 'road map' plan is only a new link in the circle of conspiracies to stop the blessed Intifada. Hence, jihad must continue until a Muslim government is established on the basis of Sharia law*).

We fragmencie tym pojawia się nawiązanie do napiętej sytacji w Palestynie i do planu pokojowego, przygotowanego przez administrację amerykańską. Projekt ten jest oczywiście napiętnowany i odrzucony jako element spisku mającego zdławić „błogosławione", jak podkreśla ibn Laden, powstanie Palestyńczyków przeciwko zwierzchności państwa Izrael. Ostatecznym celem pozostaje utopijne fundamentalistyczne marzenie stworzenia jednej *ummy* wszechmuzułmańskiej, która zgromadzi wszystkich wyznawców religii Mahometa pod sztandarami wiary i w której obowiązywało będzie prawo szariatu. Zamierzenie to odczytujemy również w wersach:

> To jest ścieżka naszego Proroka Mahometa (pokój niech będzie z nim), ścieżka, która prowadzi nas do triumfu naszej wiary i ustanowienia muzułmańskiego państwa (*This is the path of our Prophet Muhammad (peace be upon him), the path that leads us to the triumpf of our faith and the establishment of the Muslim state*).

Adresaci oświadczenia mają zyskać przekonanie, że zwycięstwo wiary zaowocuje stworzeniem doskonałego islamskiego państwa. Ich powinnością jest walka,

posłuszeństwo wobec nakazów Boga i sławienie Go, co potwierdza bezpośrednio zaadresowany nakaz: „Musicie wychwalać i modlić się do Boga" (*You have to glorify and pray to Allah*). Spełnienie tych wymogów – walki, modlitwy i posłuszeństwa – zagwarantować ma triumf religii nad jej wrogami i, prawdopodobnie, stać się czynnikiem zapewniającym zbawienie oraz nastanie islamistycznego ładu.

Nader istotny jest kontekst oświadczenia. Zostało wystosowane w okresie amerykańskiej okupacji Iraku i prób wyłonienia nowych, lojalnych wobec Stanów Zjednoczonych, władz tego kraju, który stał się dla islamistów terenem świętej wojny, miejscem bezpośredniej konfrontacji „bojowników Boga" z „armią szatana" i – jak wielokrotnie można wywnioskować z tonu dokumentu – jednym z wyrazów i symboli całego konfliktu, wrogości „świata krzyżowców i Żydów" wobec wyznawców islamu. Dlatego tak ważną rolę mają spełnić tego rodzaju odezwy. Poprzez obecne w tekście zabiegi sakralizacji walki, adoracji męczeństwa i demonizacji przeciwnika adresat przesłania powinien odnieść wrażenie, że jedyną słuszną i pobożną drogą będzie przyłączenie się do szeregów już walczących za wiarą i podjęcie wszelkich akcji, zamachów i porwań, które okażą się pomocne w tej krucjacie i jakich wymagać będą ideologowie organizacji. Stąd tak ważne miejsce zajmują wszystkie stwierdzenia gloryfikujące walkę i opiewające nagrody, które oczekują na wiernych za obronę *sacrum*.

8. Oświadczenie Osamy ibn Ladena z 15 kwietnia 2004 r., adresowane do państw Europy

Jest to ważny dokument, zawierający propozycję zawarcia traktatu pokojowego, skierowaną w imieniu organizacji Al-Kaida do państw europejskich. Jego wejście w życie uwarunkowane jest od podjęcia przez te kraje decyzji, na mocy których wycofają one swe wojska z ziem arabskich i zawieszą uczestnictwo w koalicji antyterrorystycznej. Oczywiście głównym wrogiem islamistów pozostają Stany Zjednoczone, toteż tak częste w tego typu oświadczeniach nienawistne wzmianki, adresowane przeciwko temu mocarstwu, znajdują odzwierciedlenie także w tym materiale. Forma i treść przekazu, tak znamienne zabiegi językowe i stylistyczne, sytuują niniejsze wystąpienie w grupie pozostałych dokumentów tego rodzaju, analizowanych wcześniej. Dlatego zdiagnozowanie jego specyfiki jest zasadne z punktu widzenia badania charakteru nawiązań do religii w islamistycznych organizacjach terrorystycznych.

Najistotniejsze zagadnienia badawcze znalazły odzwierciedlenie w czterech głównych kategoriach analitycznych: I. Charakter odwołań religijnych; II. Postrzeganie polityki Stanów Zjednoczonych i ich sojuszników; III. Propozycje zawarcia traktatu pokojowego; IV. Konflikt izraelsko-palestyński. W pierwszej wyróżnione zostały dwie kategorie szczegółowe: 1. Apostrofy do Boga; 2. Przedstawianie działań islamistów jako zgodnych z wolą Boga**.** Zwroty kierowane do Stwórcy pełnią taką samą funkcję jak we wcześniej omawianych oświadczeniach. Są to więc odwołania, które głoszą m.in. Bożą chwałę i wielkość, akcentują jego wszechmoc i zarazem podkreślają pobożność piszącego. Zabiegi te, rzecz jasna, mają uwiarygodnić słowa kierowane do współwyznawców. Tekst rozpoczyna się inwokacją: „Chwała niech będzie wszechmogącemu Bogu. Pokój i modlitwa niech będą z naszym Prorokiem Mahometem, jego rodziną i towarzyszami" (wers 1.: *Praise be to Almighty God; Peace and prayers be upon our Prophet Muhammad, his family, and companions*). Charakterystyczna dla islamskich tekstów religijnych inwokacja zawiera deklarację wiary oraz wyraża hołd Prorokowi Mahometowi i tym wszystkim, którzy za nim podążyli. Kolejne odwołanie do Stwórcy cechuje już jasne odniesienie do współczesności – sytuacji konfliktu, w jakiej – wedle wymowy tekstu – znalazł się świat islamu. W wersach kolejnych autor zauważa: „Chwała niech będzie Bogu, który sprawiedliwie stworzył niebo i ziemię i który pozwolił ciemiężonym ukarać swego ciemiężcę w ten sam sposób" (*Praise be to God who created heaven and earth with justice and who allowed the oppressed to punish the oppressor in the same way*). Bóg jest więc siłą sprawczą sprawiedliwych czynów; pozwala wymierzać należną karę tym, którzy prześladują pobożnych i prawych. Fragment ten, sławiąc chwałę Boską, czyni jednocześni aluzję do sytuacji, w jakiej znaleźli się współcześnie muzułmanie. Autor tego przesłania wyraża przekonanie, że to właśnie oni doświadczają rozlicznych prześladowań ze strony państw Zachodu, pomoc zaś i oparcie znajdują w Bogu, który wzywa ich do walki i umożliwia wzięcie sprawiedliwego odwetu na wrogach.

Czyny podejmowane przez bojowników islamu ukazane są więc również i w tym oświadczeniu jako działania uświęcone wolą Boga i namaszczone jego przyzwoleniem. Dalej pojawia się wezwanie do Najwyższego, aby otoczył łaską szejka Ahmeda Jassina, duchowego przywódcę palestyńskiej organizacji Hamas, zamordowanego przez siły izraelskie. Autor obciąża tą zbrodnią Stany Zjednoczone i stwierdza: „Ślubujemy Bogu, że za jego śmierć ukarzemy Amerykę, z woli Bożej" (*We pledge to God that we will punish America for him, God willing*). Przysięga ta ma uroczysty i doniosły charakter, gdyż zostaje złożona przed największą świętością, najwyższym *sacrum*. Jest znamienne,

że spełnienie obietnicy pomszczenia przywódcy Hamasu – owa kara, która spadnie na Stany Zjednocznone za (współ)udział w zamordowaniu wybitnej osobistości świata islamu, cieszącej się wielką charyzmą, w dodatku niepełnosprawnej – będzie możliwe, ponieważ odzwierciedla ono wolę Boga. Jak można zatem wnosić z tekstu oświadczenia, jeśli czyny islamistów wesprze Boża pomoc, nic i nikt nie zdoła im się przeciwstawić. Założenie tego rodzaju przewija się również w wersach:

> Lobby syjonistyczne to jedno z najniebezpieczniejszych i najpoważniejszych postaci tej kliki. Z woli Bożej jesteśmy zdecydowani z nimi walczyć (*The Zionist lobby is one of the most dangerous and most difficult figures of this group. God willing, we are determined to fight them*).

Ibn Laden ma tu na myśli rząd amerykański; oskarża go o powiązania z lobby żydowskim. Bezkompromisowa i nieprzejednana walka, jaką deklaruje, ma być prowadzona właśnie w imię Bożych nakazów, umocniona i zdeterminowana imperatywem jego w o l i i wsparcia, o które prosi piszący to przesłanie. Do Boga płyną także podziękowania za czyny islamistów, za pomyślnie przeprowadzone akcje – zwieńczone sukcesem właśnie dzięki jego opiece. Poświadcza to fragment, w którym czytamy:

> [Amerykańscy żołnierze – przyp. S.K.] byli zabijani także w Somalii po ich inwazji na ten kraj w ramach operacji «Przywrócić Nadzieję». Zmusiliśmy ich do odwrotu, pozbawiając nadziei, chwała niech będzie Bogu (*Also, killing them in Somalia was after their invasion of it in Operation Restore Hope. We made them leave without hope, praise be to God*).

Klęska interwencji amerykańskiej w Somalii w ujęciu ibn Ladena jawi się jako sukces i zasługa islamistów, którzy zmusili armię USA do odwrotu. Za taki przebieg wypadków autor wyraża wdzięczność Bogu, głosząc jego chwałę i wielkość. Warto jednocześnie zauważyć, że operacja „Przywrócić Nadzieję" określona jest mianem „inwazji", a więc kolejnej agresji amerykańskiej na kraj islamski.

Z uwagi na specyfikę oświadczenia bardzo dużo miejsca zajmują w nim propozycje zawieszenia broni wystosowane do krajów Europy oraz kwestie związane z postrzeganiem polityki Stanów Zjednoczonych i ich sojuszników. To ostatnie zagadnienie zostało podzielone na następujące szczegółowe kategorie analityczne: 1. Przedstawienie konfliktu jako spisku wymierzonego w islam; 2. Akcentowanie zbrodni, których dopuszczają się rządy Zachodu; 3. Podkreślanie wpływu lobby żydowskiego na politykę amerykańską; 4. Epi-

tety skierowane pod adresem administracji amerykańskiej. Oświadczenie ujęte jest w formę listu, skierowanego do państw europejskich i zawierającego propozycję traktatu pokojowego, na warunkach zaproponowanych, rzecz jasna, przez islamistów. Pomimo że adresowane jest ono do krajów „(...) północnej części basenu Morza Śródziemnego (...)" (...*north of the Mediterranean*...), ważne miejsce zajmują w nim fragmenty poświęcone polityce Stanów Zjednoczonych. Uwagi odnoszące się do niej mają szczególne znaczenie z racji bezpośredniego i pierwszoplanowego zaangażowania tego państwa w walkę z międzynarodowym terroryzmem. Jednoznaczny emocjonalnie – wielce pejoratywny – stosunek piszącego do polityki tego kraju obrazują zamieszczone w tekście epitety. Przykładem ich użycia jest na przykład zdanie:

> Dlatego też w interesie obydwu stron leży pokrzyżowanie planów tych, którzy rozlewają krew w imię swych osobistych interesów, służalczych wobec bandy z Białego Domu (*Therefore, it is both sides' interest to curb the plans of those who shed the blood of people for their narrow personal interest and subservience to the White House gang*).

Intencją autora wydaje się być uświadomienie narodom państw europejskich, jak ważne jest zerwanie sojuszu ze Stanami Zjednoczonymi, których rząd określany jest tu mianem „bandy". Współpraca z tym mocarstwem, wedle jego słów, okazuje się brzemienna w skutkach dla obywateli tychże krajów. W wersach poprzedzających przytoczony powyżej fragment znajdujemy pośrednio wyrażony apel o sprzeciw wobec polityków rządzących tymi państwami, którzy posyłają własnych obywateli, aby zadawali śmierć, ale też i sami ginęli w krajach muzułmańskich. Autor usiłuje obnażyć sprzedajny charakter i bezwzględność owych polityków, troszczących się nieporównanie bardziej o interesy amerykańskie aniżeli o dobro własnych obywateli, którzy są przeciwni – co podkreśla piszący – zaangażowaniu militarnemu po stronie USA. Zbrodnicze sprawowanie władzy przez zachodnie gabinety dotyka zatem nie tylko wspólnotę muzułmańską, ale także własne społeczeństwa, na których protesty rządy te pozostają głuche.

W kolejnych wersach znaleźć można wyrażoną wprost opinię, kto jest beneficjentem konfliktu i czyje korzyści determinują jego trwanie. Po fragmencie, w którym czytamy, że wojna przynosi miliardy dolarów zysku wielkim koncernom produkującym broń, pojawia się stwierdzenie:

> Opierając się na tym, jest całkiem jasne, kto czerpie korzyści ze wzniecania wojny i rozlewu krwi. To *warlordowie* i pijawki, którzy sterują światową polityką zza kulis (*Based on this, it is very clear who is the one benefiting from ignit-*

ing this war and from the shedding of blood. It is the warlords, the bloodsuckers, who are steering the world policy from behind a curtain).

Kolejny raz pierwszoplanowy terrorysta świata demaskuje spisek, którego ofiarą – jak stwierdza – pada już nie tylko wspólnota islamu, ale również cały świat. Sprzysiężenie to zdeterminowane jest pragnieniem zysku; jak można wywnioskować z tych i podobnych fragmentów, w interesie wielkich magnatów finansowych, całego lobby zbrojeniowego, Żydów i rozmaitych „książąt wojny" pozostaje jej przedłużanie i rozniecanie wciąż na nowo. Życie własnych obywateli i bezmiar cierpień, jakie konflikt pociąga, pozostają zaś bez znaczenia. Niejednokrotnie zaznacza się w tym dokumencie szczególne akcentowanie faktu „rozlewu krwi" – zwrot ten przewija się w kilku fargmentach. Dopuszczają się go elity rządzące krajami współpracującymi z USA, dlatego nie ulega wątpliwości, że nie zasługują one na mandat sprawowania władzy i społeczne posłuszeństwo. Jasne jest także dla autora, po czyjej stronie znajdują się słuszność i prawość, a kto „trwa w kłamstwie".

Bardzo wymowne w tym kontekście jawi się zdanie: „Rozsądny człowiek nie poświęca bezpieczeństwa, pieniędzy i dzieci, aby zadowolić kłamcę z Białego Domu" (*A rational person does not relinquish his security, money and children to please the liar of the White House*). Prezydent Bush określany jest parokrotnie w tekście oświadczenia epitetem „kłamcy". Zwodzi on opinię publiczną na świecie, by – pragnąc zaspokoić dążenia wielkiego kapitału i lobby żydowskiego – pozyskać sprzymierzeńców dla prowadzonej przez siebie krucjaty. Przesłanie niniejsze zmierza do obnażenia jego nieuczciwości i jest podyktowane pragnieniem skłonienia państw europejskich do porzucenia tego zgubnego dla nich, jak uważa autor, sojuszu oraz zademonstrowania ich obywatelom szkodliwości polityki własnych rządów. W związku z powyższym często pojawia się wezwanie lub sugestia oporu, który powinien być podyktowany troską o dobytek, bezpieczeństwo i życie bliskich i skierowany przeciwko politykom, „(...) którzy wysyłają waszych synów – choć jesteście temu przeciwni – do naszych krajów, aby zabijali i sami ginęli" (*...who send your sons – although you are opposed to this – to our countries to kill and be killed*). Mieszkańcy państw sprzymierzonych powinni więc wystąpić przeciw rządzącym, którzy w niesłusznej sprawie szafują krwią własnego narodu. Motyw „wielkiego kłamstwa", którym uzasadniane są przed opinią publiczną świata powody operacji i interewncji, jest znamienny dla tych oświadczeń i pojawia się w nich wielokrotnie. Ta obłuda jest zdemaskowana, gdyż celem wojny jest w istocie, według przesłania zawartego w tekstach, zniszczenie świata islamu pod pretekstem walki z terroryzmem. Prawdziwymi terrorystami są tymczasem najeźdźcy.

Zwracając uwagę na cierpienia, które stają się udziałem państw europejskich, autor oświadczenia nie pozostawia jednak wątpliwości, kto jest główną ofiarą konfliktu. Stwierdza:

> Przedstawiam im inicjatywę traktatu pokojowego, zobowiązując się do przerwania działań wojennych przeciwko każdemu państwu, które powstrzyma się od ataków na muzułmanów i od ingerencji w ich sprawy – działań będących częścią spisku Stanów Zjednoczonych [wymierzonego – przyp. S.K.] przeciw wielkiemu światu muzułmanów (*I also offer a reconciliation initiative to them, whose essence is our commitment to stopping operations against every country that commits itself to not attacking Muslims or interfering in their affairs – including the US conspiracy on the greater Muslim world*).

Propozycja zawarcia rozejmu jest uzależniona od „dobrej woli" tych krajów, które zadeklarują sprzeciw wobec operacji wymierzonych w świat islamu i przeciwstawią się wspieraniu głównego jego antagonisty – Stanów Zjednoczonych. Bardzo istotne jest podkreślenie, że wojna ukazana jest w kategoriach spisku zmierzającego do pokonania i eksploatacji świata muzułmańskiego. Cywilizacja ta jest więc przedstawiona jako ofiara zmuszona do obrony swego istnienia; niezależności i tożsamości, wyznaczanej przede wszystkim przez reguły wiary.

Dokument zawiera precyzyjne wyszczególnienie warunków rozejmu. W myśl tych zasad propozycja zawarcia pokoju obejmowałaby okres trzech miesięcy od daty ogłoszenia oświadczenia i weszła w życie z chwilą wycofania ostatniego żołnierza z terytoriów należących do muzułmanów. Nader charakterystyczne są sformułowania:

> Tym, którzy odrzucają traktat pokojowy i pragną wojny, będziemy gotowi stawić czoło. Daliśmy szansę zaś tym, którzy pragną traktatu pokojowego. Zaprzestańcie rozlewu naszej krwi, abyście ochronili własną. (...) Wiecie wszak, że jeśli będziecie zwlekać, konflikt zaostrzy się i rozszerzy. Jeśli to nastąpi, nie obwiniajcie nas, lecz siebie (*For those who reject reconciliation and want war, we are ready. As for those who want reconciliation, we have given them a chance. Stop shedding our blood so as to preserve your blood...You know that the situation will expand and increase if you delay things. If this happens, do not blame us – blame yourselves*).

Intencją autora przesłania jest, jak się zdaje, uświadomienie, że oferta zawieszenia broni podyktowana jest nie tyle słabością bojowników islamskich, ile że jest wyjściem naprzeciw licznym protestom społecznym w Europie, nie-

chętnej militarnemu zaangażowaniu się po stronie Stanów Zjednoczonych. Podstawowym motywem propozycji zawarcia rozejmu jest pragnienie uniknięcia dalszych ofiar po obu stronach; islamiści pragną więc zaprezentować się jako strona zmuszona do obrony i uwikłana w konflkt, a mimo to przejawiająca pewien humanitaryzm. W tych samych akapitach tekstu pada jednak ostrzeżenie, że w wypadku nieprzyjęcia propozycji pokojowych i odrzucenia proponowanej ugody islamiści deklarują gotowość do prowadzenia dalszej nieustępliwej wojny z najeźdźcami, która z pewnością przyniesie agresorom duże starty. Grożą niekontrolowaną i brzemienną w skutkach dla krajów europejskich eskalacją konfliktu, za którego rozwój poniosą wówczas pełnię odpowiedzialności elity sprawujące władzę.

Można mniemać, że propozycje pojednania nie wynikają z rzeczywistej troski o zaoszczędzenie cierpień narodom uwikłanym w konflikt, lecz że podyktowane są raczej pragnieniem pogłębienia rozdźwięku między Stanami Zjednoczonymi a państwami europejskimi, reprezentującymi odmienną strategię polityczną. Oferta niniejsza oscyluje w kierunku zintensyfikowania niezadowolenia społecznego w tych państwach, których rządy aktywnie wspierają administrację amerykańską, mimo dezaprobaty znacznej części obywateli. Te linie podziału pragną zdyskontować islamiści i, usiłując je spotęgować, umocnić własną pozycję oraz osłabić swego głównego wroga i kampanię antyterrorystyczną.

Zaakcentowaniu cierpień, które spotykają wspólnotę muzułmańską, służy również zabieg częstego przywoływania faktu okupacji Palestyny przez państwo Izrael. Sprawa Palestyny jest postrzegana jako jedna z najważniejszych przyczyn konfliktu. Autor zwraca się do wszystkich „prawych" muzułmanów, by połączyli swe wysiłki w kierunku uświadomienia Europejczykom słuszności zmagań, które prowadzi świat islamu. Uświadomienia, jak pisze, „(...) słuszności naszych motywów, którym przede wszystkim jest Palestyna" (*...the justice of our causes, above all Palestine*). Uwzględnienie znaczenia tego konfliktu, zaakcentowane także i w tym oświadczeniu, jest cechą charakterystyczną wystąpień tego rodzaju. Jego echa odczytać można w zdaniach:

> Powiedziane było: Prześladowanie godzi w opresora, kolebką zaś niesprawiedliwości jest zło. Sytuacja w okupowanej Palestynie jest tego przykładem. To, co stało się 11 września i 11 marca, to zapłata za wasze uczynki (*It was said: Oppression kills the oppressors and the hotbed of injustice is evil. The situation in occupied Palestine is an example. What happened on 11 September and 11 March is your commodity was returned to you*).

Sytuacja, w jakiej znalazł się naród palestyński, urasta w tym fragmencie do rangi symbolu ucisku i gwałtów, spotykających świat islamu ze strony Zachodu i Żydów. Jednocześnie jednak mocny akcent położony jest na wiarę w sprawiedliwą karę, która wcześniej czy później dosięgnie prześladowców i ukróci ich zbrodnie. Taką karą były, w myśl powyższych konstatacji, zamachy rozgrywające się 11 września 2001 w Stanach Zjednoczonych i 11 marca 2004 r. w Madrycie. Zgodnie z tak ujętą argumentacją, owe terrorystyczne czyny stanowiły tylko słuszne akty odwetu i wyrównania krzywd, przeprowadzone przez prześladowanych muzułmanów, za które odpowiedzialność ponoszą rządy tych krajów. Rozwinięciem tych myśli są dalsze fragmenty tekstu:

> Nasze czyny są jedynie odpowiedzią na wasze, których wyrazem jest wyniszczanie i mordowanie naszych braci w Afganistanie, Iraku i Palestynie (*Our acts are reaction to your own acts, which are represented by the destruction and killing of our kinfolk in Afghanistan, Iraq and Palestine*).

Poczynania bojowników z organizacji Al-Kaida i jej podobnych, czy też z nią współpracujących, wynikają zatem *de facto* z potrzeby przeciwstawienia się agresji i zapobiegnięcia dalszej eskalacji okrucieństw i nieprawości, doświadczanych przez kraje muzułmańskie. Wymienione są trzy regiony zapalne, stanowiące najważniejszą oś obecnego konfliktu. Są nimi Afganistan i Irak – państwa, w któych przeprowadzona została interwencja wojsk amerykańskich i sił z nimi sprzymierzonych, zakończona faktyczną okupacją tych krajów – oraz Palestyna, od lat walcząca na rzecz samostanowienia i wyzwolenia spod zależności od Izraela. Konflikty te podsycają i zaogniają skalę antagonizmów oraz odsuwają nadzieję na porozumienie.

Niniejsze przesłanie, jak stwierdziłem, nie różni się formą ani treścią od wcześniej analizowanych dokumentów. Uderzające jest podobieństwo doboru środków stylistycznych, tonu wypowiedzi, sposobu konstruowania myśli czy przedstawienia charakteru antagonizmu. Taką samą funkcję, jak w pozostałych oświadczeniach, pełnią odwołania do religii i przepełnione nienawiścią sformułowania dotyczące polityki wrogich państw, szczególnie Stanów Zjednoczonych i Izraela. Warto zwrócić uwagę na główną ideę, jaka przyświeca temu dokumentowi – tzn. propozycję unormowania stosunków z państwami europejskimi, jeśli te cofną swe poparcie dla antyterrorystycznej kampanii administracji amerykańskiej. Autor dyktuje warunki zawarcia rozejmu, sytuuje się na pozycji równorzędnego, silnego przeciwnika, będącego w stanie wywierać presję, kusić pokojem, a zarazem i grozić dalszą eskalacją przemocy. Ów „gest dobrej woli" motywowany jest w istocie zamysłem osłabienia

koalicji antyterrorystycznej i pogłębienia różnic w prowadzeniu polityki międzynarodowej między Stanami Zjednoczonymi a ich europejskimi partnerami, co służyć ma oczywiście wzmocnieniu pozycji islamistów.

9. Oświadczenie związanych z Al-Kaidą Brygad Abu Hafs al Masri z 11 marca 2004 r.

Oświadczenie niniejsze pełni funkcję swego rodzaju komentarza do krawawego zamachu, dokonanego na stacji kolejowej Atocha w Madrycie 11 marca 2004 r., w którego wyniku śmierć poniosło około dwustu osób. Okoliczności i skutki tego aktu terrorystycznego okazały się niezwykle ważne z perspektywy ich wpływu na sytuację polityczną w wymiarze zarówno krajowym, jak i międzynarodowym. Zamach ten podjęła grupa islamistów, przyznających się do związków z Al-Kaidą i podkreślających, że występują w imieniu globalnego dżihadu. Bezpośrednią przyczyną ataku stało się zaangażowanie militarne Hiszpanii po stronie Stanów Zjednoczonych w operacji w Iraku. Atak, zrealizowany tuż przed wyborami parlamentarnymi, w rozstrzygający sposób wpłynął na ich wynik. Spotęgował społeczne niezadowolenie wynikające z udziału wojsk hiszpańskich w okupacji Iraku i przyczynił się do odsunięcia proamerykańskiego gabinetu premiera José Maríi Aznara i zastąpienia go rządem lewicowym, który wkrótce po wyborach wywiązał się ze swych obietnic i wycofał siły zbrojne z Iraku. Stąd m.in. skala i znaczenie tegoż zamachu przybrały tak duże rozmiary.

Omówione niżej oświadczenie, skierowane do rządu Hiszpanii, tłumaczy motywy owego aktu terrorystycznego, uzasadnia walkę, którą toczą islamiści oraz zapowiada dalsze wysiłki na rzecz pokonania ich odwiecznych wrogów. Zarówno treść, jak i forma dokumentu sprawiają, że jest on nad wyraz pomocny w analizie badanych zaganień, krystalizowaniu wniosków i argumentacji hipotez związanych ze znaczeniem religii we współczesnym terroryzmie islamistycznym oraz ze sposobem postrzegania konfliktu i roli w nim krajów zachodnich.

W oświadczeniu za najważniejsze kategorie analityczne uznano: I. Charakter odwołań religijnych; II. Postrzeganie państw koalicji antyterrorystycznej. W pierwszej wyróżnione zostały następujące kategorie szczegółowe: 1. Zwroty afirmujące Boga; 2. Akcentowanie udziału Boga jako siły sprawczej wydarzeń; 3. Cytaty z *Koranu*; 4. Podkreślenie kluczowej roli islamu w konflikcie. Tekst otwiera wezwanie-inwokacja, w której czytamy:

> W imię Boga Przebaczającego, Litościwego: «Zwalczajcie na drodze Boga tych, którzy was zwalczają (...) I zabijajcie ich, gdziekolwiek ich spotkacie, wypędzajcie ich, skąd oni was wypędzili! – Prześladowanie jest gorsze niż zabicie (...). Gdziekolwiek oni będą walczyć przeciw wam, zabijajcie ich! – Taka jest odpłata niewiernym!» (*In the name of God, the Compassionate and Merciful. «Just as they punish you, you must in the same way punish those who have punished you. Kill them there where you find them; expel them as they expelled you; treason is more serious than murder. To those who commit aggressions against you, you should do the same to them*», s. II, w. 190-191).

Autor oddaje cześć i chwałę Bogu, podkreślając Jego dobroć i miłosierdzie, jednocześnie zwraca jednak uwagę na Jego zalecenia, zawarte w *Koranie*, z których jakoby jednoznacznie wynika, że wspólnota wiernych zobowiązana jest do walki z tymi wszystkimi, którzy ją ciemiężą. Aluzja ta jest bardzo czytelna. Prześladowcami są w tym ujęciu kraje, które wraz ze Stanami Zjednoczonymi uczestniczą w operacjach na terytoriach państw islamu, te zaś stają się ofiarą tych działań, dlatego też mają nie tylko moralne prawo, ale i święty, namaszczony koranicznym nakazem, obowiązek obrony. Toteż fragmenty te, zamieszczone już na początku wystąpienia, stanowią uzasadnienie ataku w Madrycie. Jego przyczyny są bezpośrednio wyjaśnione w dalszej części tekstu. Odpowiedni dobór wersetów z *Koranu*, na co zwracałem niejednokrotnie uwagę analizując inne teksty, jest charakterystycznym zabiegiem pojawiającym się w tego rodzaju oświadczeniach, mającym utwierdzić wiernych w przekonaniu, że to sam Bóg zleca im walkę, przeistaczającą się w świętą misję, w najważniejsze przedsięwzięcie, któremu bez wahania powinni się *en masse* poświęcić. Uderzająca jest wybiórczość cytowanych wersetów *Koranu*, która modyfikuje w istotny sposób jego przesłanie. W przytoczonych powyżej fragmentach sury brakuje np. ważnego stwierdzenia: «(...) lecz nie bądźcie najeźdźcami. Zaprawdę, Bóg nie miłuje najeźdźców». Tak selektywne podpieranie się Świętą Księgą islamu uzasadniać ma słuszność prowadzenia walki jako przedsięwzięcia jednoznacznie nakazanego przez Boga. Dla piszącego nie ulega także wątpliwości, że ostateczne zwycięstwo należeć będzie do walczących muzułmanów. W wersie kończącym oświadczenie padają stwierdzenia: „Bóg jest wielki. Bóg jest wielki. Islam nadchodzi" (*God is Great. God is Great. Islam is coming*). Anafora podkreślająca wielkość Stwórcy koreluje bezpośrednio ze stwierdzeniem o nieuchronnym nadejściu panowania religii mahometańskiej. Jak można się domyślać, zwiastować ma to bliskie zwycięstwo islamu i stworzenie porządku opartego na islamistycznie rozumianym prawie Bożym. Gloria islamizmu jest zatem możliwa, gdyż uświęca ją poczy-

nanie podjęte przez wzgląd na Boga i dzięki niemu, a także dzięki poparciu udzielanemu walczącym.

Nie podlegające dyskusji wezwanie do walki zostało zawarte również w wersie: „Wszechmogący Bóg mówi: «Winniście atakować tych, którzy was atakują»" (*Omnipotent God says that „you should attack those who attack you"*). Zdanie to kolejny raz ilustrować ma zatem zamysły Boga, wedle których dżihad jest nakazem płynącym wprost od niego. Walkę należy prowadzić z wrogami zagrażającymi wspólnocie wiernych. Zatem również i to oświadczenie implikuje owej wspólnocie rolę ofiary zmuszonej do obrony swego istnienia i przetrwania zagrożonego agresją „niewiernych". Przekonanie, że zamach ten – i jemu podobne akty przemocy, których zapowiedź wielokrotnie przewija się w tekście wystąpienia – uświęcony jest imperatywem *sacrum*, znajduje swój wyraz w świadomie stosowanych zabiegach stylistycznych. Tak też inne wersy zawierają groźbę:

> Mówimy wam: Szwadron Dymu Śmierci, z woli Bożej, wkrótce ugodzi was tam, gdzie ujrzycie tysiące zabitych. Jest to ostrzeżenie. Mówimy wszystkim muzułmanom, że uderzenie szykowane na odpowiedni moment przez Wiatr Czarnej Śmierci jest już w końcowej fazie, z woli Bożej, gotowe w dziewięćdziesięciu procentach (*We say to you: the Death Smoke Squadron will soon strike you in a place where you will see thousands of dead, God willing, and this is a warning. We say to all Moslems that the strike being prepared by the Winds of Black Death is now in its final phase, ninety percent ready, God willing, for the right moment*).

Sformułowania te, adresowane zarówno do mieszkańców Zachodu, jak i do wyznawców islamu, charakteryzuje zapowiedź dalszych ataków, których obiektami będą wrogowie Mahometa. Określenia „Szwadron Dymu Śmierci" i „Wiatr Czarnej Śmierci" oznaczają, jak można przypuszczać, metafory, które określają dżihadystów realizujących akty terroru. Metafory te są wiele mówiące; określają w dość jednoznaczny sposób charakter i cele poczynań tych brygad, tzn. zadawanie cierpień i powodowanie zniszczeń tym, którzy są lub będą uznani za wrogów. Autor ostrzega państwa Zachodu przed przerażającymi dopustami, jakie spadną na nie z ręki bojowników islamu, o ile nie zaniechają swej polityki popierania Stanów Zjednoczonych. Jednocześnie zwraca się do współwyznawców, głosząc im bliski termin dokonania kolejnego spektakularnego aktu oporu wobec „niewiernych"; prawdopodobnie pragnie skonsolidować opór, rozbudzić ich dumę i wskazać godny naśladowania przykład właściwego i efektywnego wywiązywania się z Bożych nakazów.

Charakter odwołań religijnych kształtują także fragmenty tekstu mówiące o islamie ukazanym jako ten aspekt konfliktu, wokół którego ogniskuje się oś antagonizmu. W drugim akapicie, zawierającym przyznanie się do przeprowadzenia zamachu na terytorium Hiszpanii, pojawia się wielce znamienne sformułowanie:

> Jest to część trwających od dawna rozrachunków z hiszpańskimi krzyżowcami, sojusznikiem Ameryki w jej wojnie przeciwko islamowi (*This is part of a longstanding setting of scores with Crusader Spain, ally of America in its war against Islam*).

Konflikt, którego echem był m.in. zamach z 11 marca 2004 r., jest postrzegany jako kolejna krucjata wymierzona w islam. Wojna prowadzona przez Stany Zjednoczone zmierza zatem do pokonania tej religii, jest aktem agresji skierowanym przeciwko cywilizacji muzułmańskiej. Sytuuje się, jak wywnioskować można z oświadczenia, w tradycji wielowiekowych wypraw świata chrześcijańskiego przeciw krajom i wyznawcom islamu. Kontynuację tych myśli stanowią zdania:

> Ręce precz od nas, uwolnijcie naszych więźniów i opuśćcie naszą ziemię, a wtedy zostawimy was w spokoju. Mieszkańcy krajów pozostających w sojuszu ze Stanami Zjednoczonymi powinni zmusić swe rządy do zakończenia tego sojuszu [zawiązanego – przyp. S.K.] dla wojny z terroryzmem, która tak naprawdę oznacza wojnę z islamem (*Get your hands off us, free our prisoners and leave our land, and we will leave you in peace. The people of the USA's allied countries should force their governments to put an end to the alliance for war against terrorism that means war against Islam*).

Wezwanie to adresowane jest do obywateli państw zachodnich, którzy, według kierujących to przesłanie, powinni przeciwstawić się polityce swych rządów i zmusić je albo do ustępienia, albo do zmiany prowadzonej przez nie polityki. Wojna, którą toczą, jest bowiem *de facto* krucjatą wymierzoną w islam, a nie kampanią na rzecz wyeliminowania terroryzmu. Zdaniem islamistów hasła walki z terrorem są jedynie pełną obłudy i cynizmu zasłoną, mającą ukryć rzeczywiste przesłanki i motywy konfliktu. Należą do nich m.in. unicestwienie ich systemu wiary oraz podporządkowanie polityczne i ekonomiczne krajów należących do cywilizacji islamu. Dlatego też tak często pojawiający się w omawianych oświadczeniach motyw „kłamstwa" obrazować ma gigantyczny międzynarodowy spisek, którego ofiarą pada wspólnota islamu.

W powyżej przytaczanych wersach autor jasno formułuje żądania kierowane do państw Zachodu i warunki, od spełnienia których uzależnia zaprze-

stanie dokonywania akcji podobnych do tej, która miała miejsce w Madrycie na stacji Atocha. Dotyczą one uwolnienia więźniów – a więc członków organizacji islamistycznych pochwyconych i uwięzionych – oraz wycofania zagranicznych wojsk z terenów zamieszkanych przez muzułmanów; należących, jak chciałoby się powiedzieć, do *dar-al-islam*. Jedynie po wywiązaniu się z tych żądań Zachód może liczyć na zawarcie pokoju i uniknięcie dalszych ofiar.

Drugą przebadaną ogólną kategorią analityczną są kwestie związane z postrzeganiem państw koalicji antyterrorystycznej. Za najistotniejsze jej aspekty zostały uznane: 1. Ukazanie sił sprzymierzonych jako uczestników krucjaty; 2. Wyszczególnienie miejsc sukcesów islamistów w walce z „niewiernymi". Jednoznaczny stosunek do krajów koalicji obrazują m.in. zdania zawarte w drugim akapicie:

> Brygady Abu Hafs al Masri zapowiedziały w ostatnim komunikacie związanym z eksplozjami w Karbali i Bagdadzie 2 marca 2004 r., że przygotowują dalsze operacje. Dotrzymaliśmy słowa. Szwardon Śmierci zdołał przeniknąć do serca europejskiej krucjaty, zadając bolesny cios w jeden z filarów krzyżowców i ich sojuszników: Hiszpanię (*The Abu Hafs al Masri Brigades promised in its last communiqué refering to the explosions of Kerbala and Baghdad of March 2, 2004 that they were preparing further operations and we have kept our promise: the death squadron has managed to penetrate the heartland of the European Crusade, striking a painful blow against one of the pillars of the Crusaders and its allies: Spain*).

Fragmenty te wyrażają dumę i satysfakcję z wywiązania się z zapowiedzi ataku oraz z pomyślnego jego przeprowadzenia na terytorium wroga. Ponieważ Hiszpania jest określana mianem kraju stanowiącego jeden z ważnych filarów krucjaty, przeto tym samym zamach osłabił siły inwazyjne i umocnił pozycję walczących islamistów. Jednocześnie sukces tego przedsięwzięcia zmierza do unaocznienia, że żadne z państw, które popiera Stany Zjednoczone w konflikcie, nie może czuć się bezpieczne, gdyż muzułmańskie „szwadrony śmierci" są w stanie przeniknąć do każdego z nich i zadać śmierć jego mieszkańcom. Tak jak w wielu innych wcześniej badanych oświadczeniach, tak i w tym następuje rewitalizacja pojęć „krucjata" i „krzyżowcy", sięgających odległych czasów średniowiecznych wypraw świata chrześcijańskiego przeciw islamowi. Optyka postrzegania wojny przez fundamentalistów muzułmańskich adaptuje te antagonizmy i prowadzi do wniosku, że konflikt ten jest współczesną kontynuacją tamtych zmagań, następną agresją Zachodu dokonywaną pod pretekstem walki z terroryzmem.

Zamach dokonany na terytorium Hiszpanii nabiera ponadto cech symbolu, zważywszy na historyczny kontekst walk rycerstwa tego Półwyspu z Arabami – rekonkwisty, zakończonej w 1492 r. zdobyciem ostatniego bastionu muzułmanów, Granady. Islamiści reprezentują diachroniczny, nie zaś synchroniczny – jak np. Europejczycy – sposób postrzegania historii, toteż w ich ujęciu odległość wydarzeń w czasie nie ma znaczenia; współczesne zmagania sytuują się w jednym łańcuchu antagonizmów. Dlatego też walka muzułmanów jest w takim kontekście przedstawiana jako pasmo zmagań o ich przetrwanie, prowadzonych w obronie wiary i tożsamości. Nie może więc być mowy o jej zawieszeniu, chyba że w przypadku pokonania i odparcia wrogich sił. W przedostatnim zdaniu czytamy:

> [Kierujemy – przyp. S.K.] ostrzeżenie do narodów: Pozostańcie z dala od cywilnych lub wojskowych obiektów amerykańskich krzyżowców lub ich sojuszników (*Warning to the nations: do not approach the American Crusaders' or their allies' civil or military installations*).

Amerykanie i kraje pozostające z nimi w sojuszu określane są kolejny raz mianem „krzyżowców", przed współpracą z którymi ostrzegają piszący to przesłanie. Jak łatwo można się domyślić, współdziałanie to narazi podejmujące je państwa i narody na gniew i akty terroru ze strony islamistów.

Ważne miejsce w oświadczeniu zajmują te fragmenty, w których wymienione są miejsca przeprowadzanych zamachów i strat zadawanych sprzymierzonym. Wyszczególnienie to świadczyć ma o skuteczności działań ekstremistów i stanowi powód do dumy. Słowa oświadczeń znajdują przełożenie na fakty, nie są jedynie czczymi pogróżkami lub pustymi deklaracjami. Mają za zadanie unaocznić światu efektywność i bezkompromisowość podobnych akcji oraz objąć swym oddziaływaniem szerokie kręgi społeczne – nie tylko zmobilizować do walki wspólnotę muzułmańską – ale również wstrząsnąć i zastraszyć społeczeństwa państw zachodnich, skłaniając je do cofnięcia mandatu poparcia dla prowadzących określoną politykę rządów. Tak też, po wzmiance dotyczącej zamachów przeprowadzonych na terenie Iraku oraz wzięcia odpowiedzialności za atak w Madrycie, czytamy:

> Gdzie jest Ameryka, [premierze – przyp. S.K.] Aznar? Kto ochroni przed nami was, Wielką Brytanię, Włochy, Japonię i innych agentów? Kiedy uderzyliśmy we włoskie oddziały w Nasirii, posłaliśmy agentom Ameryki radę: Wycofajcie się z sojuszu przeciwko islamowi. Ale wy nie zrozumieliście tej wiadomości (*Where is America, Aznar? Who will protect you, Great Britain, Italy and other agents from us? When we struck the Italian troops in Nasiriya we sent the agents*

of America our advice: withdraw from the alliance against Islam. But you did not understand the message).

Nie ma zatem skutecznego sposobu, by zabezpieczyć się przed uderzeniem bojowników islamu. Zamach przeprowadzony w Hiszpanii miał unaocznić, jak wielkie ryzyko ponoszą kraje europejskie, sprzymierzając się ze Stanami Zjednoczonymi i prowadząc kampanię przeciwko wiernym. Intencje oświadczenia pozwalają wywnioskować, że na państwa te spadnie za to nieuchronna kara. Daremnie natomiast oczekiwać mogą pomocy od sojusznika zza Atlantyku. Każdy zamach sygnowany przez islamistów jest nośnikiem podobnej informacji. W tym duchu odczytywać należało, wedle autora, atak na wojska włoskie stacjonujące w Iraku, w Nasirii. Jego zignorowanie i zlekceważenie ostrzeżeń pociągnęło tak dotkliwe konsekwencje jak zamach w Hiszpanii oraz zapowiedź dalszych akcji.

W innym akapicie wspomniany jest atak przeprowadzony w Turcji:

> W kolejnej operacji Szwadrony Żołnierzy Jerozolimy uderzyły na Żydów i masonów w Istambule, wskutek czego trzech ważnych masonów poniosło śmierć, i gdyby nie kłopoty techniczne, zginęliby wszyscy (*In another operation, the Soldiers of Jerusalem Squadrons struck Jews and masons in Istanbul, and three important masons died in that operation, and were it not for a technical failure, all the masons would have died*).

Zagrożone atakami są nie tylko te osoby, które popierają politykę swych rządów czy zwyczajni obywatele tych państw, ale także masoni i Żydzi, którzy są postrzegani przez fundamentalistów za bluźnierców i wrogów. Z tekstu płynie satysfakcja z udanego zamachu; jedynie problemy techniczne uniemożliwiły eskalację ofiar i wyeliminowanie wszystkich planowanych celów. W kolejnych fargmentach znaleźć można zapowiedź dalszych aktów terroru i wezwanie do walki także z tymi współwyznawcami, którzy nie reprezentują fundamentalistycznej interpretacji islamu, m.in. w Jemenie, przeciwko jego „apostatycznemu rządowi" (*apostate Government*). Oświadczenie wyraża zatem gotowość do podejmowania kolejnych działań wymierzonych w tych wszystkich, którzy dla islamistów pozostają bądź agresorami, bądź odstępcami od wiary.

Tak więc zamach z 11 marca 2004 r., który tak boleśnie dotknął społeczeństwo hiszpańskie i zaważył bezpośrednio na wynikach wyborów parlamentarnych w tym kraju, jest ukazany w tekście tej deklaracji jako akt zemsty i islamistycznej sprawiedliwości, która spotyka państwo uczestniczące w operacji w Iraku i wspierające zaangażowanie militarne Stanów Zjednoczonych. Jego przeprowadzenie jest dla terrorystów powodem chluby i stanowić ma

ostrzeżenie dla pozostałych sojuszników Ameryki. Przesłanie oświadczenia w sposób jasny wyraża groźbę, że płomień islmistycznej świętej wojny jest w stanie objąć teren każdego wrogiego kraju i uderzyć w jego obywateli, tym bardziej że jej orędownicy są, jak mniemają, namaszczeni siłą Bożej pomocy, opieki i występują w obronie muzułmańskiego *sacrum*. Zamach dokonany w lipcu 2005 r. w Londynie potwierdził realną skalę zagrożenia zamachem w metropoliach krajów walczących z terroryzmem, tylko pozornie, jak się okazało, przygotowanych na tego rodzaju ataki.

10. List pozostawiony przez porywaczy samolotów 11 września 2001 r.

Niniejszy tekst jest listem pozostawionym przez zamachowców związanych z organizacją Al-Kaida, którzy dokonali tak spektakularnego aktu terrorystycznego 11 września 2001 r. w Stanach Zjednoczonych. Wyjątkowość przesłania w nim zawartego czyni zeń materiał szczególnie interesujący i sprawia, że został on włączony do kategorii tego typu omawianych dokumentów – oświadczeń, też niejednokrotnie zbliżonych pod względem formy do listu. Podczas gdy niektóre analizowane dotąd teksty charakteryzuje styl wezwania-apelu, kierowanego bądź do wspólnoty muzułmańskiej, bądź do państw i obywateli postrzeganych przez islamistów jako wrogowie – Stanów Zjednoczonych i Europy – tak w tym przypadku jest to list pisany przez sprawców zamachu i adresowany niejako do nich samych, zawierający swoistą „instrukcję" i plan działania. Oczywiście może również stanowić inspirację dla osób podobnie myślących jak zamachowcy i ich zleceniodawcy. Podzielony jest na trzy części zatytułowane: „Ostatnia noc", „Druga faza", „Trzecia faza". Zawierają one szczegółowe zalecenia dotyczące tak przygotowań do zamachu, jak i etapów jego przeprowadzenia. W pierwszej części zatem wyszczególniono w punktach kroki, jakie islamiści winni byli podjąć, przystępując do finalizacji aktu terroru; następnie można prześledzić wskazówki informujące zarówno o sposobie jego realizacji, jak i o zachowaniu jego wykonawców.

Tekst charakteryzuje wyjątkowa obfitość odniesień do religii, a zwłaszcza do Boga. Jego imię pojawia się w tym materiale kilkadziesiąt razy. Cały list jest przeplatany także cytatami z *Koranu*: jest ich łącznie dziewiętnaście. Dokument ten, jakkolwiek nieco odmienny pod względem formy od pozostałych analizowanych oświadczeń, jest jednak do nich podobny pod względem na-

wiązań do religii i ich specyfiki oraz roli, którą pełnią. Dlatego też pozostaje niezwykle ważny z perspektywy wyjaśnienia znaczenia omawianych zjawisk i z tychże względów został zaliczony do grupy badanych dokumentów. Zasługuje na szczególną uwagę, zważywszy na sygnujących go autorów. Wcześniej analizowane oświadczenia zostały wydane przez liderów, ideologów organizacji islamistycznych – ten list zaś pozostawili porywacze-zamachowcy i prawdopodobnie przez nich (lub jednego z nich) został napisany. Z uwagi na charakter tekstu wyodrębniono w nim tylko jedną, najistotniejszą, ogólną kategorię analityczną: Charakter odwołań religijnych. W niej zaś znalazły odzwierciedlenie następujące kategorie szczegółowe: 1. Przedstawianie własnych działań jako odzewu na Boże nakazy; 2. Zwroty afirmujące Boga; 3. Prośby i wezwania kierowane do Boga; 4. Akcentowanie, że to sam Bóg zwraca się do wiernych; 5. Cytaty z *Koranu*.

Podobnie jak i w pozostałych dokumentach, tak i w tym przesłaniu islamiści wiele razy podkreślają, jak ścisły związek łączy ich czyny z imperatywem Boskich nakazów. Łączność ta czyni z nich jednostki wyjątkowe, podobnie jak determinuje charakter misji, której się podejmują. Sygnałem powyższego jest już pierwsze zdanie listu: „1) Odnówcie wasze przymierze z Bogiem" (*Renewing your covenant with God*). Dążenie zamachowców do pomyślnej realizacji przedsięwzięcia świadczyć ma zatem o ich bliskości i łączności ze Stwórcą. Stanowi przejaw o d n o w i e n i a wiary i urasta do znaczenia resakralizacji sensu istnienia. Myśli te są rozwijane w punkcie siódmym, w którym czytamy:

> 7) Oczyście swe serca i zapomnijcie o wszystkim, co jest związane ze świeckim życiem, gdyż przeminął czas zabawy, a nastał czas prawdy. (...) Czy nie powinniśmy wykorzystać tych godzin, które mamy, na spełnienie aktu posłuszeństwa i zbliżenia się do Boga? (*Cleanse your heart and purify it and forget everything involving this secular life, for the time for playing is gone and it is now the time for truth... Should we not use these hours that we have to perform acts of nearness and obedience to God?*).

Przeprowadzenie zamachu urasta do przedsięwzięcia naznaczonego cechami *sacrum*. Dlatego osoby przygotowujące się do niego powinny poddać się określonym rytuałom, tak zewnętrznym – np. w punkcie szesnastym pada wezwanie do ogolenia się i umycia – jak też, przede wszystkim, wewnętrznym, duchowym. Należy więc oczyścić dusze, symbolicznie obmyć się z całego sekularyzmu i jego pochodnych, którymi zamachowcy mogli się zbrukać mieszkając w krajach zachodnich. Prawdziwym *katharsis* stanie się jednak

dopiero realizacja zamachu, czynu, który potwierdzi oddanie się Bogu i wypełnienie świętych nakazów. Dlatego też można odnieść wrażenie, iż całe dotychczasowe życie zamachowców ulega całkowitej deprecjacji w kontekście misji, jakiej się podjęli.

Tekst upewnia porywaczy, że kroczą właściwą drogą. W kolejnych wersach padają stwierdzenia:

> Uśmiechajcie się i pozostańcie w pokoju ze sobą, gdyż Bóg jest z wiernymi i anioły strzegą Was nawet wtedy, gdy nie jesteście tego świadomi. Bóg jest potężniejszy aniżeli wszystkie Jego stworzenia (*Smile and be at peace with yourself because God is with the believers and because the angels guard you even though you may not be aware. God is mighter than all his creations*).

Ze zdań tych wynika, że osoby wyruszające do akcji nie mają powodu do jakichkolwiek obaw, gdyż Bóg czuwa nad tymi, którzy w niego wierzą i podejmują działania miłe jego woli. Zamachowcy otoczeni są opieką Stwórcy i jego aniołów, ponieważ znajdują się na drodze wiodącej ich ku świętemu celowi – ugodzenia wrogów islamu w ich własnym kraju. Z wersów powyższych płynąć ma uspokojenie i otucha dla wiernych, zarówno dla tych, dla których 11 września oznacza kres życia, jak też, jak można wywnioskować, dla wszystkich im podobnych, czyniących ze swego życia ofiarę. Dlatego też w dalszej części tekstu czytamy:

> Nie okazujcie żadnego wahania i pilnujcie się, bądźcie radośni i beztroscy, gdyż wkroczyliście na drogę misji, z której Bóg jest rad. Będziecie nagrodzeni życiem pośród mieszkańców nieba (*Don't manifest any hesitation and control yourself and be joyful with ease, because you are embarking upon a mission that God is pleased with. And you will be rewarded by living with the inhabitants of heaven*).

Kolejny raz pada wezwanie do radosnego i spokojnego zdążania ku śmierci, która okazać się ma przedsionkiem raju. Cały sens zawiera się w zasadzie w stwierdzeniu – tak jasno wyrażonym – z którego wynika wprost, że Bóg jest zadowolony z owego przedsięwzięcia. W przekonaniu autorów jest to dostateczny argument na rozwianie wszelkich wątpliwości i wahań jakiejkolwiek natury. Nagrodą dla bojowników będzie oczywiście życie wieczne w raju i wszelkie łaski, które spłyną na nich z woli Stwórcy. Jeszcze dobitniej obietnicę tę wyraża zdanie:

> A wtedy, gdy nadejdzie godzina zero, wystawcie swą pierś i przywitajcie śmierć dla dobra Boga, zawsze pamiętając o modlitwie o pomyślność misji na kilka sekund przed celem. I niech waszymi ostatnimi słowy będą: «Nie ma

> nikogo ponad Boga, a Mahomet jest Jego Posłańcem». Wtedy doświadczysz Najwyższego Raju wraz z łaską Boga (*And then when the zero-hour comes, open your chest and welcome death in the cause of God, always remembering your prayers to ease your mission before the goal in seconds. And let your last words be, 'There is no God but God and Muhammad is His Messenger'. And then comes the meeting in the Highest Paradise with the mercy of God*).

Ten fragment, na swój sposób przejmujący, sugeruje rozumowanie i nastrój, nie tylko determinujące czyny zamachowców, ale towarzyszące im refleksje w sytuacji tak dramatycznej – na parę chwil przed śmiercią. Wyłania się z nich obraz nieomal idylliczny; śmierć oznacza upragnione spotkanie z Bogiem w raju i zaznanie tam obfitości łask. Warto zwrócić uwagę na zalecenie dotyczące modlitwy w ostatnich momentach życia o powodzenie akcji, zakończone mzułmańskim wyznaniem wiary. Stwarza to wrażenie, że czyny te są warunkowane religią i to właśnie islam nakazuje ich podejmowanie. Takie ujęcie świadczy, że nie można mówić o jakimkolwiek oddzieleniu sfery *sacrum* od przemocy.

Upewniają nas o tym także inne wersy:

> Kiedy wejdziecie na pokład samolotu, pamiętajcie, że jest to bitwa dla Boga, która jest warta całego świata, i że wszystko jest w niej [zawarte – przyp. S.K.]. (...) I kiedy samolot wystartuje, pamiętajcie o zaniesieniu próśb [w intencji – przyp. S.K.] podróży, bo podróżujecie ku Bogu, a to jest piękna podróż! (*When you board the plane, remember that this is a battle in the sake of God, which is worth the whole world and all that is in it... And when the plane takes off, remember the supplication of travels, for you are travelling to God, and what a beautiful travel!*).

Zamach i ogólny wymiar konfliktu są także i w tym dokumencie-przesłaniu ukazane jako batalia toczona ku chwale Bożej i przez wzgląd na Niego. Nie może zatem istnieć nic ważniejszego od tej krucjaty. Samobójcza śmierć zamachowców nazywana jest w tym fragmencie „podróżą do Boga", jest ona piękna, wzniosła i szlachetna – nawet stylistycznie upiększona. Można odnieść wrażenie, że poprzez czyn ten porywacze najpełniej i w najdoskonalszy sposób wyrażają swoją wiarę i pragnienie sprostania wymogom, jakie ona niesie. Ich heroizm, prawość i pobożność na pewno więc nie pozostaną bez nagrody. Sformułowanie mówiące, że przedsięwzięcie to i czyny jemu podobne są dokonywane dla Boga, kilkakrotnie pojawia się w tekście. Jednym z najbardziej bezpośrednich dowodów na to, że w ideologii walczącego islamizmu religię należy postrzegać jako czynnik motywujący i determinujący charakter aktów terrorystycznych.

W kolejnym fragmencie znaleźć można wezwanie do walki, mające objąć swym zasięgiem zapewne jak najliczniejsze rzesze wyznawców Mahometa:

> Niech każdy będzie przygotowany do podjęcia się swego zadania w sposób zadowalający Boga i będzie odważny tak jak nasi przodkowie, kiedy ruszali do bitwy. (...) I mówcie «Bóg jest największy», ponieważ sieje strach w sercach niewiernych (*Let everyone be prepared to undertake his task in a way pleasing to God, and be courageous, as our forefathers did when they came to the battle... And say 'God is Greatest', because it plants fear in the hearts of the unbelievers*).

Bóg, w którego imieniu – jak bezustannie przypominają słowa listu – toczona jest walka, jest osobiście w niej zaangażowany po stronie swych obrońców. Sieje trwogę w sercach przeciwników i dopomaga bojownikom pomyślnie przeprowadzić akcje, które wstrząsnąć mają dotychczasowym poczuciem bezpieczeństwa Stanów Zjednoczonych. Tym bardziej więc islamiści winni odznaczać się odwagą i ufnością w zwycięstwo i ruszać do walki równie gorliwie jak ich przodkowie, którzy od czasów Proroka Mahometa zbrojnie powiększali terytorium *dar-al-islam* lub też stawiali czoło agresji. Kolejny raz pada stwierdzenie, że jeśli podejmą się tego zadania, wówczas zyskają aprobatę Boga, który wymaga od nich podobnego zaangażowania.

W liście znalazły wyraz parokrotnie pojawiające się zwroty afirmujące Boga. Jest On nazywany „Stworzycielem ziemi i niebios" (...*God, the Creator of the Earth and the Heavens*), a także określany przymiotnikami sławiącymi Jego wielkość, potęgę i wszechmoc. Tak na przykład w pierwszej części listu możemy przeczytać:

> Jest to sprawdzian od Boga Wszechmogącego, aby wznieść was wysoko i przebaczyć wam grzechy. Musicie wiedzieć, że są to jedyne chwile, w których będziecie wyniesieni wdzięcznością od Boga Wszechmogącego oraz obdarzeni nagrodami (*This is a test from God the Almighty to raise you up high and forgive your sins. You must acknowledge that these are only moments in which you'll be raised with gratitude from God, the Almighty, with rewards*).

Allah jest przedstawiony zatem jako ten, który obdziela nagrodami i łaskami wiernych sobie wyznawców, zdecydowanych podjąć tak heroiczną i pełną samopoświęcenia misję. To kolejny fragment, który akcentuje niebywałe znaczenie tego przedsięwzięcia – swoistego testu na wierność i oddanie Bogu. Jego rangi nie można nie docenić, albowiem gorliwe wykonanie misji zagwarantować ma wdzięczność Wszechmogącego i życie wieczne. Tak więc zwroty

afirmujące Stwórcę służą również rozpaleniu ducha walczących i poleceniu się jego opiece. Stanowią wyznanie wiary, które wraz z deklaracją „nie ma nikogo ponad Boga" oraz prośbami i błaganiami skierowanymi do Boga czynią pewne fargmenty listu zbliżone do formy modlitwy lub okazują się wezwaniem do niej, co jest zabiegiem charakterystycznym także dla pozostałych omawianych w pracy dokumentów.

Wersy te cechuje jednoznaczny wydźwięk; ich istotę określają prośby o opiekę, pomyślną realizację przedsięwzięcia i zwycięstwo w walce z „niewiernymi". Potwierdzeniem tego są piąty i szósty punkt pierwszej części listu:

> 5) Wznieście błaganie do Boga o pomoc, siłę i zwycięstwo, tak by ułatwił [On – przyp. S.K.] wykonanie zamierzeń i ochronił was od krzywd. 6) Wznieście błagania do Boga i wiedzcie, że najlepszym na to sposobem jest recytowanie *Koranu* (*5) Increase your supplication to God with regard to aid and stability and victory in order to facilitate your matters and shield you from harm. 6) Increase your supplications to God and know that the best way to do so is by reciting the Koran*).

Pada więc wezwanie do wstawienniczych modlitw w intencji dokonania tak miłego Stwórcy czynu. Każdy czytelnik niniejszego listu powinien zatem odnieść wrażenie bezpośredniej bliskości i łączności bojowników ze sferą *sacrum*, dla której i poprzez którą gotowi są przedsiębrać zamierzone akcje. Ważne jest również ukierunkowanie sposobu wyrażania tych modlitw. Wedle zaleceń umieszczonych w liście, modły te powinny przybrać formę recytacji *Koranu* jako objawionego słowa Bożego, formy najlepiej i najdoskonalej wyrażającej posłuszeństwo i głęboką wiarę zaangażowanego w konflikt muzułmanina.

Cytaty z tej Księgi spełniają w tekście istotną funkcję. Nasycenie listu nimi decyduje, że częstokroć pełnią rolę komentarza do towarzyszących im informacji. Sankcjonują i tłumaczą charakter podejmowanych kroków oraz uzasadniają konieczność realizacji tej misji i jej podobnych. Z uwagi na to, że prawie zawsze towarzyszy im stwierdzenie, iż Bóg kieruje słowa *Koranu* do wiernych, czytający odnieść może wrażenie, że to Bóg bezpośrednio zwraca się do muzułmanów i nakazuje im określone czyny lub w odpowiedni sposób naświetla wydarzenia i rolę, jaką mają do spełnienia wierni. Takie ujęcie świadczy o zabiegu świadomego utożsamiania się autorów listu z bóstwem, co służy uwiarygodnieniu przesłania. Tak jak w pozostałych dokumentach, w których przywoływane były cytaty z *Koranu*, tak i w tym liście mamy do czynienia z pewną manipulacją. Wersety dobrane są w odpowiedni sposób, pod kątem „dopasowania ideowego"; uzasadnienia konieczności tak bez-

względnej walki i tak skrajnego smopoświęcenia. Pominięte są oczywiście te fragmenty świętej Księgi islamu, których wydźwięk jest zgoła odmienny. Przemilczany jest także tak istotny kontekst historyczny, który wycisnął piętno na wielu fragmentach *Koranu*, na co wielokrotnie zwracałem uwagę w tym rozdziale i w pozostałych. Tak więc pada stwierdzenie:

> Bóg powiedział: «I słuchajcie Boga i Jego Posłańca! Nie sprzeczajcie się między sobą, bo osłabniecie i odejdzie od was wasza moc. Bądźcie cierpliwi! Zaprawdę, Bóg jest z cierpliwymi!» (*God narrated: «Obey God and his messenger and fall into no disputes. Lest you lose heart and your power depart and be patient and persevering for God is with those who are patient*», s. VIII, w. 46).

Autorzy apelują o cierpliwość w zdążaniu do celu i o jedność tak ważną dla pomyślnej finalizacji zamierzeń. Jest oczywiste, że jednomyślność ta posłużyć ma solidarnej walce z „niewiernymi" i umocnić bojowników islamu. Wspólne wysiłki, cierpliwość przejawiająca się w planowaniu uderzenia i w oczekiwaniu na dogodny moment do jego przeprowadzenia – wszystko to, namaszczone błogosławieństwem Boga, prowadzić powinno do zwycięstwa.

Punkt dziesiąty pierwszej części apelu zawiera aż trzy cytaty z *Koranu*:

> 10) Pamiętajcie także o naukach Boga, w których stwierdzał: «Wy życzyliście sobie śmierci, zanim ją spotkaliście. Teraz już ją ujrzeliście i będziecie na nią patrzeć»; «Jak często mały oddział odnosi zwycięstwo nad liczniejszym oddziałem za zezwoleniem Boga!»; «Jeśli pomoże wam Bóg, to nie będzie zwycięzcy nad wami! A jeśli On was pozostawi bez pomocy, to któż wam pomoże prócz Niego?! Niech więc wierzący zaufają Bogu!» (*Also remember the sayings of God in which he stated: «You did indeed wish for death before you met it. Now you have seen it with your own eyes and you flinch.»,* s. III, w. 143, «*How often, by God's will has a small force vanqished a large one?*», s. II, w. 249, «*If God hepls you, none can overcome you and if He forsakes you, Who is there, after that that can help you? In God, then, let the believers place their trust.»,* s. III, w. 160).

Z fragmentów tych wynika umiłowanie śmierci poniesionej w imię Boga oraz wiara w skuteczność przedsiębranych przez zamachowców środków. Nakaz bezwzględnego zawierzenia Bogu i wyjednania jego opieki wiąże się z przekonaniem, że każde działanie musi być legitymizowane jakimś świętym prawem i umocowane w wierze. Słowa o możliwym sukcesie niewielkiej grupy wojowników walczących w imię Boga są koraniczną aluzją do chrześcijańskiej biblijnej Księgi Sędziów, w której opisany jest sukces 300 Izraelitów nad wielokrotnie liczniejszym wrogiem. Wydarzenie to porównano do bitwy pod Badr,

gdzie 312 rycerzy Mahometa pokonało przeważające siły przeciwnika.[7] Aluzja ta jasno sugeruje, że także we współczesnych zmaganiach muzułmańscy bojownicy odniosą zwycięstwo mimo pozornej słabości swych oddziałów.

List ten stanowi doskonały materiał badawczy, w sposób niezwykle klarowny i metodyczny oddaje bowiem istotę rozumowania terrorystów-samobójców pragnących złożyć swe życie w ofierze za wiarę. Zawiera podobną do wcześniej badanych dokumentów terminologię i sposób argumentacji, a także kreśli identyczny, jak we wszystkich wcześniej analizowanych oświadczeniach, obraz konfliktu. Uderzający jest dobór charakterystycznych zabiegów językowych, uwzględniających cytaty z *Koranu*, nawiązujących bezustannie do wiary, której czyn zamachowców, wedle autorów listu, stanowić ma najpiękniejszą i najwartościowszą wykładnię. Powyższy tekst kreśli zarazem wyrazisty psychologiczny wizerunek jednostek, dla których najbardziej afirmowaną wartością jest męczeństwo, będące postulatem w określony sposób interpretowanych nakazów religijnych.

[7] Zob. *Koran*, op. cit., s. 852

Wnioski

Analiza przytoczonych dokumentów pozwoliła bezpośrednio porównać konkluzje płynące z uwag teoretycznych z konkretnymi sposobami argumentowania i przedstawiania swoich racji przez islamistów. Obraz ten mówi bardzo wiele o znaczeniu religii w ideologii charakteryzowanego nurtu i pozwala zweryfikować wiele hipotez. Analiza oświadczeń umożliwiła wyodrębnienie następujących wniosków:

1. We wszystkich badanych powyżej oświadczeniach uderzające jest wzajemne podobieństwo ich treści i formy. Dlatego też bardzo zbliżone do siebie pozostają kategorie analityczne – ogólne i szczegółowe, podobne są również słowa wyodrębnione jako kluczowe. Potwierdza to tezy związane z rolą religii w terroryzmie islamistycznym i jest argumentem na rzecz zasadności badania oświadczeń (także pod kątem doboru czasowego – uwzględniwszy kontekst wydarzeń i sytuacji uznanych za istotne) w celu zaobserwowania podobnych prawidłowości, tych samych zabiegów stylistycznych, apostrof, inwokacji, sposobu przedstawienia konfliktu, stron w niego zaangażowanych, nakreślania powinności wiernych, zwrotów adresowanych zarówno do wyznawców islamu, jak też obywateli i rządów Zachodu (zwłaszcza Stanów Zjednoczonych i Izraela) itp. Oświadczenia te stanowią doskonałą wykładnię ideologiczną doktryn dżihadyzmu i pozwalają odnieść nakreślony wcześniej rys światopoglądowy nurtu islamistycznego do konkretnego przykładu organizacji go reprezentującej, która podejmuje określone działania i prowadzi świętą wojnę w charakterystyczny dla tego typu ruchów sposób, co ilustruje funkcje odwołań do *sacrum* i sposób uzasadnienia akcji zbrojnych.
2. We wszystkich tekstach uderzająca jest obfitość odwołań religijnych, przybierających jednak różnorodną postać. Z uwagi na rolę, jaką pełnią, stanowią one najważniejszy aspekt każdego oświadczenia. Wynikają z islamistycznie pojmowanego posłannictwa wypływającego z wiary i legitymizują nakaz totalnej walki z „niewiernymi". Szczególne znaczenie należy przypisać tak licznie występującym w oświadczeniach cytatom z *Koranu*. Fragmenty te są specyficznie dobrane i zinterpretowane tak, aby uzasadnić przesłanie i powinności wyrażone w tekstach. Związane jest to ściśle z fundamentalistyczną, dosłowną wykładnią

Koranu i zasad islamu, przejawiającą się m.in. w selektywnym doborze zawartych tam nakazów. Odzwierciedleniem tego jest chociażby tak często wyrażane dążenie do unicestwienia innowierców, nie zaś do ich konwersji czy pokojowej koegzystencji z nimi. Cytaty te wraz z bardzo licznymi apostrofami i inwokacjami do Boga spełnić mają również kolejną ważną rolę: przekonać czytających oświadczenia o szczególnym charakterze misji, a przede wszystkim o głębokiej pobożności ich autorów i nierozerwalności tego, co głoszą, ze sferą *sacrum*. Jest to aspekt kluczowy dla zrozumienia istoty badanej doktryny. Zabieg utożsamienia się ze słowem Boga i stanowienia wykładni Jego woli okazuje się jasnym kryterium wartościującym. Z tym, co jest święte, nie można wszak polemizować ani negować słuszności obrony wiary i tożsamości jej wyznawców. Występowanie w imieniu *sacrum* i dla *sacrum* jaskrawo definiuje powinności i obowiązki wiernych, a także kreśli na modłę manichejską konflikt dobra ze złem. Właściwa oświadczeniom struktura wypowiedzi oraz zabiegi stylistyczne sprawiają, że odnieść można wrażenie, iż zaciera się często granica między samym *sacrum* a tymi, którzy się nań powołują i w imieniu którego występują. Dlatego zamysłem autorów oświadczeń jest zapewne wywołanie przekonania o wzajemnym przenikaniu się tego, co święte, transcendentne, z tym, co ludzkie, lecz czyste, ponieważ uświęcone męczeństwem i charakterem sprawy, w imieniu której się występuje. Innymi słowy, oświadczenia mają w sposób jasny dowodzić działania na rzecz *sacrum*, którego obrona jest najważniejszym zadaniem, a jednocześnie to *sacrum* jest sferą wypełniającą dusze bojowników i kierującą ich słowami oraz czynami.

3. Bóg, co oczywiste, jest przedstawiony jako Siła Sprawcza. Jednak autorzy oświadczeń uzurpują sobie poznanie Jego zamiarów i woli. Siły nadprzyrodzone ingerują w konflikt i są zaangażowanie w zmaganiach. Dotyczy to zarówno Boga, o którego wsparcie i ukaranie nieprzyjaciół bezustannie proszą islamistyczni liderzy, jak i szatana, uosabianego przez wszystkich nieprzyjaciół. Tym właśnie epitetem (oraz innymi) określani są wszyscy uznani za przeciwników: „niewierni" i „zdrajcy", a więc ci muzułmanie, którzy współpracują z Zachodem lub nie internalizują powyższych idei. Bardzo istotny jest więc zarysowany w wystąpieniach aspekt metafizyczny wojny. Walka prowadzona jest *stricte* dla Boga i w obronie wiary. Obowiązek prowadzenia świętej wojny (tak pojmowanego dżihadu) obejmuje wszystkich wiernych i jest najszlachet-

niejszym wysiłkiem. Fakt bycia muzułmaninem predestynuje do walki w obronie własnej wspólnoty. Podstawowym i jedynym wyznacznikiem zbiorowości jest fundament wiary. Filar religii jest kluczowy w każdym aspekcie życia, a przede wszystkim w walce z zagrożeniami, nieważne czy są one prawdziwe, czy wyimaginowane. Dlatego w oświadczeniach tak często zetknąć się można z pojęciami dżihadu i wojen krzyżowych, terminami używanymi w sposób retroaktywny, na potrzeby dychotomicznego, kosmogonicznego przedstawienia konfliktu, ukazanego jako spisek mający unicestwić islam.

4. We wszystkich przesłaniach uderza gloryfikacja i pragnienie męczeństwa, traktowanego w wymiarze ofiary przybliżającej do Transcendencji i jako zaszczytu w walce; wzięcie w niej udział zaowocuje sowitą nagrodą w niebie. Znajduje tu odzwierciedlenie szczególna funkcja męczeństwa w doktrynie islamizmu, która czyni ze śmierci za wiarę na polu walki najszlachetniejszą cnotę, zdolną do odkupienia ziemskich win. Prowadzona przez terrorystów wojna jest przedstawiana w oświadczeniach właśnie w wymiarze takiej walki. Jej metody i cele są w pełni usprawiedliwione, śmierć w jej trakcie gwarantować ma, wedle tej doktryny, miano *szahida* i miejsce w raju. To właśnie przez udział w zbrojnych zmaganiach wyrazić się ma i dokonać pragnienie hezychastycznego zjednoczenia z Absolutem. Stąd też tak wszechobecne są błogosławieństwa dla tych, którzy podzielają islamistyczną optykę ujmowania antagonizmu i powinności wynikających z wiary oraz adoracja tych, którzy już oddali życie, a jednocześnie epitety i groźby kierowane pod adresem nieprzyjaciół i odstępców, nazywanych apostatami.
5. We wszystkich analizowanych przypadkach autorzy zasłaniają się autorytetem Boskim i ukazują siebie jako wykonawców, orędowników i przekazicieli Jego woli. Tak więc, jak wspomniałem, wojna prowadzona jest dla religii i przez nią samą. Imperatyw wiary determinuje czyny i zmierzenia, a jednocześnie owe czyny i zamierzenia wypływają bezpośrednio z religii. Innymi słowy, walka prowadzona jest w imię Boże, na rzecz zwycięstwa islamu, a jednocześnie to sam Bóg i wiara są imperatywami jej prowadzenia. Dlatego w takim rozumieniu religia jest jedynym tak ważnym paradygmatem dla zaangażowanych w konflikt i punktem odniesienia wyznaczającym oś tożsamości wspólnoty wiernych.
6. Istotne jest zatem rozróżnienie między islamem jako wiarą a dżihadyzmem jako ideologią polityczną, która używa religii do swej legitymizacji i posługuje się terroryzmem. Stąd też wprowadzone zostało tak

kluczowe rozróżnienie między „islamski", jako wynikający bezpośrednio z wiary (islamu), a „islamistyczny", czyli reinterpretujący zasady wiary w duchu ortodoksji, dżihadyzmu i ideologii nienawiści. Nie może być więc mowy o terroryzmie islamskim, lecz islamistycznym właśnie. Islam jest wiarą, w żaden sposób nie zagrażającą – pomimo swego uniwersalizmu – pokojowi. Islamizm zaś jest destrukcyjną i niebezpieczną ideologią, redukującą rzeczywiste przesłanie religijne i przekształcającą je w służbie antagonizmu i szerzenia przemocy. Prawdziwe i poważne zagrożenie rodzi zatem upolitycznienie religijnych światopoglądów, czego efektem w wielu przypadkach okazują się być długie konflikty i zatruwająca umysły nienawiść.

Zakończenie

Niwelowanie zagrożeń związanych z przemocą uzasadnianą religijnie jest niezwykle trudne, ponieważ wyrasta ona z meandrów określonej percepcji wiary i jej nakazów, bywa także jej instrumentalizacją w celu zrealizowania zamierzeń politycznych, czemu towarzyszy szereg nakreślonych wcześniej przesłanek ideowych, społeczno-politycznych i ekonomicznych. Dlatego nie ma tutaj prostych rozwiązań. Postulat oddzielenia religii i polityki jest jedną z podstaw funkcjonowania demokracji zachodnich, lecz wymaga uwzględnienia specyfiki tak różnych cywilizacyjnie krajów islamu, których tożsamość jest w tak dużym stopniu określona przez czynnik wiary.

Fenomen uświęconego religią terroryzmu jest w istocie postawą znamienną dla wąskich grup, choć bez wątpienia stanowi spektakularną i destrukcyjną formę przemocy, której imperatywy nadają sens osobom internalizującym radykalne idee. Wyrazisty rozdział religii i polityki w sensie ujmowanej przez Casanovę prywatyzacji tej ostatniej nie paraliżuje logiki ekstremizmu religijnego, ponieważ zakłada on istnienie kosmicznej wojny dobra ze złem, religii zaś nadaje wyjątkową pozycję nie tylko w tym konflikcie, ale również w przestrzeni publicznej. Ultymatywność przekonań i żarliwość wiary w połączeniu z różnorodnym charakterem napięć i doświadczaniem traum zbiorowych oscylują częstokroć w kierunku rozwiązań najbardziej radykalnych i bezkompromisowych, które manifestują się w hasłach odrodzenia religijno-politycznego, restauracji fundamentów tożsamości, czemu towarzyszy akceptacja i afirmacja stosowania przemocy.

Mark Juergensmeyer jako jeden z wariantów konsekwencji zmagań z terroryzmem religijnym rozważa nie tylko zdecydowane odseparowanie sfer religii i polityki, ale również, nieco przewrotnie, „leczenie polityki religią", tzn. trwałe osadzenie polityki i sfery publicznej w wysokich standardach moralnych, także tych wywiedzionych z religii, a więc połączenie racjonalności z wartościami duchowymi i moralnymi.[1] Uwzględnia to wymiar duchowych potrzeb i poszukiwań człowieka oraz dotyka znaczenia religii w przestrzeni publicznej. Nie można negować jej funkcji, m.in. w sensie wartości i wymagań moralnych, które stawia. Jednocześnie potrzebuje umiarkowania i wartości, które są tak mocno wpisane w społeczeństwa obywatelskie. Innymi słowy,

[1] M. Juergensmeyer, *Terrorismo religioso...*, op. cit., s. 279–284.

neutralizacji przemocy legitymizowanej religijnie sprzyjać może, z jednej strony, afirmacja i pielęgnowanie „kultury umiarkowanej żarliwości wiary", rozumianej w sensie pokojowym, wyważonym i tolerancyjnym, co przeciwstawia się fundamentalizmowi, z drugiej zaś – docenienie znaczenia religii jako sfery podnoszącej standardy moralne w przestrzeni publicznej.[2] Stąd też jedną z dróg wiodących ku wyzwoleniu z przemocy, uzasadnianej wiarą, może stać się nie tyle dążenie do marginalizowania i sekowania religii jako takiej, ile harmonijne połączenie zasad moralnych i duchowych dociekań z wartościami laickimi.

Fenomen terroryzmu, szermujący hasłami religijnymi, pozostaje jednym ze skrajnych przejawów politycznego naznaczenia religii; zjawiska, którego obecność pod różnymi postaciami z taką wyrazistością znamionuje lata współczesne. Jak niejednokrotnie wskazywałem w tej publikacji, konwencjonalne metody militarne nie są skutecznym rozwiązaniem w walce z tego typu terroryzmem. Ilustracją tego są interwencje w Afganistanie i w Iraku. Tylko w tym ostatnim tzw. „wojna z terroryzmem" spowodowała ok. 200 tys. ofiar i wzmogła fale nienawiści wobec Zachodu w świecie islamu, skłaniając wielu do wyboru drogi terroryzmu. W walce z nim skuteczniejsze są metody „chirurgicznych" operacji, wymierzonych selektywnie w liderów ugrupowań terrorystycznych, w czym większe znaczenie ma koordynacja działań wywiadu i służb specjalnych aniżeli armii. Wydaje się, że administracji Baracka Obamy bliższa stała się ta strategia, co zresztą przyniosło efekt w postaci likwidacji Osamy ibn Ladena.

Refleksja nad miejscem i rolą *sacrum* w życiu publicznym i jego przełożeniem na idee i działania nieuchronnie prowadzi do wielu aspektów oraz meandrów jego przeżywania. Wymiar lokalny i międzynarodowy, wspólnotowy i indywidualny, jak również określony kontekst społeczny i polityczny od zarania dziejów kształtują sposoby oraz rodzaje wyrażania duchowości i poszukiwania dróg do prawdy. Charakter kultów i wierzeń mówi bardzo dużo o specyfice relacji w ramach danej płaszczyzny społecznej, relacji jednostki do czczonego przez siebie bóstwa i o kondycji moralnej człowieka. Ogromnie ważna jest tutaj kwestia jednostkowego zaangażowania osób w praktyki i obrzędy religijne oraz kwestie ich samoświadomości jako ludzi wierzących, agnostyków lub ateistów. Odniesienie tej płaszczyzny do sytuacji nietypowych, dramatycznych – jakimi są na przykład konflikty zbrojne czy moralny, a zwłaszcza religijny wymiar walki – dostarcza wielu cennych informacji na temat kierunków postępowania i torów myślenia osób, dla których rozezna-

[2] Ibidem, s. 284.

nie imperatywu *sacrum* jest drogowskazem. W tym kontekście przedmiotem analizy są zwłaszcza postawy radykalne.

Symboliczna cezura 11 września 2001 r. dotyczy także nowych form manifestowania się samego terroryzmu. Dotyczy to skali i charakteru destrukcji, jakie były konsekwencją zamachu, wymiaru operacyjnego tegoż przedsięwzięcia oraz całej „teatralizacji przemocy" z nim związanej, jak również konsekwencji politycznych w sferze międzynarodowej. Warto w tym wymiarze zwrócić uwagę na rozróżnienie między „starym" a „nowym" terroryzmem, które dotyczy jego oddziaływania przestrzennego – na skalę wewnętrzną (krajową), międzynarodową czy transnarodową.[3]

Ten ostatni wymiar egzemplifikuje współczesny terroryzm dżihadyzmu. „Stary" terroryzm wewnętrzny związany był z działalnością ugrupowań istniejących na terenie określonego państwa, podejmujących walkę z jego władzami w celu osiągnięcia konkretnych celów politycznych (np. ETA w Hiszpanii, IRA w Irlandii). Zarówno ofiary przemocy, jak i jej sprawców zwykle cechowała ta sama przynależność narodowa. Terroryzm międzynarodowy wykracza, rzecz jasna, poza granice danego kraju. Jego przedstawiciele podejmują akcje często wymierzone w obywateli innego państwa, czemu towarzyszy jednoczesne pragnienie zwrócenia uwagi międzynarodowej opinii publicznej na sprawę, o którą toczy się walka, a także wywarcia presji na władze (np. ugrupowanie Abu Nidal, Czarny Wrzesień, Hamas).

Terroryzm transnarodowy z kolei charakteryzuje się decentralizacją i obecnością w różnych zakątkach świata. Cele ataków cechuje także duża heterogeniczność i ich lokalizacja wykracza poza granice państwa, na terenie którego podejmowane lub przygotowywane są akcje. Podobnie terroryści transnarodowi pochodzą z rozmaitych krajów, a ich przynależność etniczna nie odgrywa tak istotnego znaczenia. Można to określić mianem „globalizacji terroryzmu", w czym ogromne znaczenie ma wspomniany rozwój technologii informacyjnych i komunikacyjnych, który sprawia, że nawet odległe konflikty i wydarzenia stają się na swój sposób bliskie.

Tak też sytuacja w Iraku, Afganistanie, Czeczenii stała się katalizatorem propagandy dżihadyzmu w Madrycie, Londynie, Hamburgu, Paryżu. Stąd też terroryzm Al-Kaidy i jej pochodnych reprezentuje inny, nowy paradygmat przemocy polityczno-religijnej, który nie jest skierowany na wywieranie nacisków na społeczeństwo lub rząd konkretnego kraju, nie stosuje szantażu, lecz reprezentuje strategię wojny bez ograniczeń, dążąc do destrukcji i zniszczenia przeciwnika.[4] Definicja tego ostatniego także jest szeroka i znacznie wykracza poza kategorie

[3] M. A. Cano Paños, op. cit., s. 21.
[4] J. Jordán, *Profetas del miedo..*,. op. cit., s. 168.

narodowe. Logika przemocy odwołującej się do religii dotyczy przekonania, że każdy wierny może i powinien stać się „żołnierzem Boga", walczącym z siłami ignorancji i ciemności, by w konsekwencji ustanowić w określony sposób rozumiany porządek panislamski. W pewnym stopniu selektywny terror „starego" terroryzmu zastąpił terror totalny nowego oblicza tego zjawiska.

Publikacja ta powstała m.in. pod wpływem refleksji nad złożonymi schematami motywacyjnymi i interpretacyjnymi, łączącymi nakazy religijne z działalnością terrorystyczną. Z uwagi na niosący tak wiele zagrożeń wymiar przemocy jest to zjawisko brzemienne w skutkach, a jednocześnie tak wieloaspektowe ze względu chociażby na czynniki o charakterze kulturowym i historycznym. Jak wykazano, tendencja do polityzacji religii i uzasadnienia rozlewu krwi jej nakazami jest fenomenem znamionującym wiele systemów religijnych, wciąż obecnym na przestrzeni dziejów. Współczesne oblicze tego zjawiska, którego najskrajniejszą formą jest dżihadyzm, wywodzi się z radykalnego nurtu odwołań do religii i złożonych uwarunkowań historycznych.

W niniejszej pracy wielokrotnie podkreślałem konieczność rozróżnienia między terroryzmem islamistycznym a rzeczywistym przesłaniem, jakie niesie islam. Pamiętając o szczególnym dziedzictwie kontaktów między tą cywilizacją a światem Zachodu, stwierdzenie, że nie można obarczać zbiorową odpowiedzialnością za terroryzm społeczności muzułmańskie jest tak oczywiste, że aż ociera się o banał. Niemniej niezwykle ważne jest nieustanne akcentowanie potrzeby rozróżnienia między religią i milionami jej wiernych, nie aprobujących legitymizowania wiarą rozlewu krwi, a grupami wyznającymi ideologię uświęconej nienawiści i konfrontacji, która stanowi tak spektakularną i destrukcyjną formę protestu. Potrzeba, aby rozróżnienie takie pojawiało się także w warstwie semantycznej, dotykającej świadomości ludzi wyznających różne religie, jak i tych nie wierzących w Boga. Uniwersalistyczny charakter tego wielkiego systemu religijnego, jakim jest islam, i zespół wyszczególnionych wcześniej uwarunkowań sprawiają, że fundamentalistyczny radykalizm spotyka się z pewnym oddźwiękiem, lecz nawet od tej jakże złożonej myśli fundamentalistycznej do przeprowadzania zamachów i samobójczych misji droga jest jeszcze daleka. Podążając tym tropem, w podobny sposób można by upatrywać przyczyn krucjat i dawnych wojen religijnych w chrześcijańskich filarach wiary, co jest przecież absurdem. Tym bardziej pesymistyczna wydaje się refleksja, przewijająca się na kartach pracy, dotycząca niebezpieczeństwa podatności jednostki na fanatyzm i destrukcyjny radykalizm, co zwłaszcza w połączeniu z poczuciem bezradności i frustracji prowadzi często do aktów przemocy.

Jeżeli rządy ograniczą się do militarnych metod zwalczania terroryzmu oraz będą starały się powstrzymać jego groźbę środkami nacisku politycznego czy ekonomicznego, to zapewne ograniczą ją, lecz całkowicie jej nie wyeliminują, nie osłabią też motywacji jego wyrazicieli, a także, co najważniejsze, nie tylko nie usunie to, ale nawet nie dotknie źródeł konfliktów. Wydaje się, że jedną z dróg, mogących prowadzić do niwelowania zagrożeń związanych z terroryzmem, a w konsekwencji do umocnienia fundamentów bezpieczeństwa międzynarodowego stanowić może przede wszystkim wyrzeczenie się uniwersalistycznych dążeń, likwidacja dysproporcji rozwojowych, nędzy oraz kształtowanie współpracy, z zaznaczeniem poszanowania odmienności interesów i kultur. Jest to proces trudny i długotrwały, lecz ze wszech miar słuszny i mogący przynieść tak oczekiwane rezultaty. Konieczne jest również oddzielenie religii od polityki: odpolitycznienie religii i „odreligijnienie polityki". Nie jest prawdopodobne zupełne zlikwidowanie ekstremizmu religijnego, ale możliwe są działania na rzecz jego marginalizacji. *Sacrum* zaś, o ile człowiek nie zagłuszy go coraz szybszym tempem życia i fantasmagorią przemian współczesnego świata, a z drugiej strony, pełen poczucia krzywdy, frustracji i niesprawiedliwości, nie będzie łączył go z przemocą w służbie sprawy, stać się może rzeczywistą siłą sprawczą odnajdywania przez współczesnego *homo religiosus* dobra i wsłuchania się w głos Boga, niezależnie jakim imieniem jest sygnowany.

Znowu należy powrócić do aspektu relacji człowieka do *sacrum*. Wydaje się bowiem, że wymiar ten leży u źródeł problemu. Duży ładunek emocjonalny, który on niesie, a także fakt wyznaczenia najważniejszego punktu odniesienia dla człowieka wierzącego już ze swej definicji prowadzi do działań podporządkowanych rozmaitym celom. Chociaż ich przyczyną bywa właśnie określone przeżywanie wiary, to jednak często w swej istocie z *sacrum* nie mają wiele wspólnego. Usankcjonowany religijnie rozlew krwi i przekonanie o Boskim nakazie, zlecającym tę misję, a nierzadko wymagającym od wiernych samounicestwienia, jest tego najlepszym przykładem.

Każdy fanatyzm rodzi niebezpieczeństwo nietolerancji i egzekwowania siłą swych racji i punktów widzenia. Fanatyzm religijny jest jednak szczególnie groźny, ponieważ jego legitymizację stanowi tak interpretowane Słowo Boże, któremu nie można się sprzeciwiać. Spirala agresji rodzi odwet. Ten z kolei razi nie tylko kreatorów terroryzmu islamistycznego, ale i rzesze zwyczajnych wyznawców islamu. Polityka międzynarodowa, realizowana zarówno przez Zachód, jak i przez państwa islamskie, może albo zaognić wzajemne relacje, prowadząc do konfliktów międzycywilizacyjnych, a tym samym do pogłę-

bienia rozbieżności, albo budować mosty porozumienia, podejmować dialog i wypracować jeśli nie formułę przyjaźni, to przynajmniej zasady współpracy oraz pokojowej koegzystencji, redukującej i niwelującej oddziaływanie i popularność ideologii nienawiści. Dlatego między innymi tak niezmiernie ważne jest zrozumienie wielowarstwowej struktury zjawiska terroryzmu odwołującego się do religii oraz dynamiki przeobrażeń nurtów reprezentujących tego rodzaju idee.

Analiza badanej problematyki i refleksja nad omawianymi zagadnieniami uzasadniły słuszność sformułowanych hipotez. Jedna z nich dotyczyła stwierdzenia, że na przestrzeni dziejów wielokrotnie zaznaczył się silny związek między sferą *sacrum* a przemocą, znajdujący wyraz w tendencji do jej legitymizacji nakazami płynącymi z wiary. Niekwestionowany, wielowiekowy związek tych dwóch sfer znamionuje wiele systemów religijnych i, w zależności od okresu swej aktywności w wymiarze historycznym i kulturowym, stanowi bardzo silną płaszczyznę motywacyjną i interpretacyjną. Można dociekać przyczyn korelacji prawd wiary z ideologiami sankcjonującymi rozlew krwi, wymaga to jednak uwzględnienia całej złożoności sytuacji społeczno-kulturowej danej zbiorowości oraz – w wymiarze filozoficznym i psychologicznym – fenomenu podatności na legitymizowanie imperatywem wiary działań od niej w istocie bardzo dalekich.

Powyższe uwagi związane są z kolejnym założeniem: dżihadyzm jest nurtem nawiązującym do wiary muzułmańskiej w sposób selektywny i wybiórczy, który reinterpretuje przesłanie religijne oraz sprowadza je do doraźnych potrzeb politycznych. Na przestrzeni wieków toczyły się – w imię różnych systemów religijnych – święte wojny. Chrześcijaństwo jest tego wymownym przykładem, co, rzecz jasna, pozostawało w głębokiej opozycji do nauk Chrystusa. Podobnie jeżeli chodzi o islam: uświęcony terror jest koncepcją modyfikującą przesłanie głoszone przez tę religię, redukujące je do wymiaru ideologii tłumaczącej w określony sposób rzeczywistość. Ów redukcjonizm jest zjawiskiem wyjaśniającym charakter wielu doktryn, które ten nurt głosi. Powyższa hipoteza znalazła potwierdzenie m.in. w zdiagnozowaniu islamizmu jako ideologii (re)polityzującej wiarę, traktującej ją w sposób selektywny i wybiórczy, pomijający kontekst historyczny *Koranu* i metaforyczne ujęcie wielu zasad w nim zawartych. Problem ten dotyczy zresztą nie tylko samej polityzacji religii, ale formy, jaką ona przybiera: kluczowe są tu sposoby i cele wykorzystania nakazów wiary oraz postulat uznania za *sacrum* tego, co nim nie jest, i uczynienia z tego najwyższej, absolutnej wartości. Umiejętne „żonglowanie" cytatami ze świętych ksiąg i nakazami wiary, określony ich do-

bór i interpretacja są w stanie uzasadnić wiele idei oraz działań sprzecznych z duchem rzeczywistych prawd, co może się przydarzyć – i przytrafia się pod różnymi postaciami – w wielu religiach.

Islamizm operuje pojęciami ściśle związanymi z religią muzułmańską, takimi jak dżihad, etos *szahida*, wizja raju, opozycja *dar-al-islam* do *dar-al-harb*, idea *ummy*; sięga do całej gamy pojęć z zakresu *sacrum* i *profanum* (takich jak np. *hakimijja* – władza Boga, *tawhid* – Boża Jedność i *kafir* – niewierny) i, wplatając je w specyfikę tak mocno definiowanej przez wiarę tożsamości wyznawców islamu, kreuje się na jedynego obrońcę świętości i czczących ją wspólnot. Swe fundamenty osadza w myśli teologicznej i społeczno-politycznej radykalnie interpretujących posłannictwo islamu i takoż postrzegających interakcje ze światem Zachodu oraz misję własnej religii i jej wyznawców. Swe istnienie wpisuje zarówno w złożoną współczesną sytuację polityczną i ekonomiczną, jak i w tak niezmiernie ważny kontekst niełatwych od wieków relacji świata islamu z cywilizacją Zachodu, od którego nie można abstrahować. Podsyca wzajemne animozje i nieufności, wskrzesza demony nienawiści, kusi wizją dawnej, mitycznej świetności i odwetem za rzeczywiste i wyimaginowane upokorzenia. Dżihadyzm zdaje się być rodzajem krwawej utopii, postulującej unicestwienie wrogów i na gruzach dotychczasowego porządku zbudowanie jakiegoś rodzaju sobie właściwej teokracji. To paradoks, że jest doktryną definiowaną przez religię, a w istocie jakże od niej daleką.

Kolejny ważny wniosek mówi o tym, że w ideologii, stanowiącej filar terroryzmu, religia traktowana jest jako najważniejszy punkt odniesienia determinujący postępowanie, wyjaśniający charakter konfliktu i rangę przedsięwzięcia. Imperatyw wiary determinuje czyny i zamierzenia, a jednocześnie owe czyny i zamierzenia wypływają bezpośrednio z tak interpretowanych jej nakazów. Zjawisko to zostało umownie nazwane zasadą „dla Boga i poprzez Boga", dotyczącą upolitycznienia religii i „ureligijnienia polityki" zarazem. Uważam, że jest ona kluczowa do zrozumienia znaczeń, jakie pełni religia w omawianej doktrynie. Dzieje się tak m.in. dlatego, że zamysł ten doskonale oddaje przekonanie o występowaniu w imieniu Boga, a jednocześnie o oddziaływaniu sił nadprzyrodzonych – świętych dla muzułmanów – kierujących postępowaniem wybranych: żołnierzy dżihadu.

Kolejne założenie dotyczyło stwierdzenia, mówiącego, że religia jest traktowana przez liderów organizacji terrorystycznych jako instrument służący umocnieniu wpływów i powiększeniu zasięgu oddziaływania, zyskaniu poparcia i internalizacji podobnego sposobu ujmowania rzeczywistości przez społeczności współwyznawców. Religia jest więc najważniejszym paradyg-

matem, imperatywem działania, a zarazem jest wykorzystywana celem realizacji powyższych zamierzeń. Stąd też tak często kierowane do wspólnoty wiernych wezwania do walki, obietnice i groźby związane z akceptacją i internalizacją (lub ewentualnym ich brakiem) islamistycznych doktryn. W tym ujęciu wydaje się zatem szczególnie zasadna hipoteza dotycząca zachowania osoby podejmującej się działalności terrorystycznej: postępowanie terrorysty motywowanego religijnie jest związane z różnymi formami wewnętrznej hierofanii *sacrum*: przez refleksję tego, co święte, i doświadczanie jego przejawów, postrzeganie sfery *profanum*, aż po podejmowanie określonych kroków i zaadaptowanie nakazów implikowanych oraz determinowanych swoistym rozumieniem imperatywu *sacrum* i jego pochodnych. Stanowi ono wypadkową różnych form i sposobów wewnętrznej hierofanii świętości. Ważna jest tu zarówno perspektywa holistyczna, jak i diagnozowanie poszczególnych aspektów badanych zjawisk. Dlatego m.in. tak doniosły jest aspekt emocjonalnego przeżywania wiary i doświadczania jej wymiarów.

Tajemnicę doświadczania przejawów *numinosum*, mistycznej emanacji *sacrum* wywołującej lęk i zarazem fascynację oraz „wewnętrznej podróży" do źródła wiary, należy rozpatrywać wraz z uwzględnieniem tożsamości indywidualnej i makrotożsamości wspólnotowej oraz na tle wyszczególnionych wyżej kontekstów o tak różnorodnej postaci. Znajduje tu szczególny wyraz tak podkreślany m.in. przez Mirceę Eliadego wymiar religii jako ważnego składnika ludzkiej świadomości, definiowania siebie i otaczającego świata oraz hierofanii jako tego wszystkiego, poprzez co ukazuje się *sacrum*. Ponieważ każdy przejaw *sacrum* może w określony sposób wpływać na człowieka, przeto nie jest on wolny od zagrożeń związanych z niewłaściwą interpretacją jego istoty, która – choć błędna – prowadzić może do działań, w mniemaniu takiej jednostki, namaszczonych właśnie obecnością *sacrum* i jego hierofanią. Istotą religii jest rozpoznawanie Boga jako Stwórcy i samookreślanie się jako osoby w i e r z ą c e j. Ten kognitywizm prowadzi do poszukiwania dróg zjednoczenia z tym, co transcendentne, nader bogatych w sposoby wyrażania duchowości i odniesienia jej do otaczającego świata i innych ludzi. Wielość form przeżywania religijności i manifestowania jej przejawów można rozpatrywać w różnych kontekstach i obszarach znaczeniowych. Omawiana doktryna stanowi jedną ze skrajnych i brzemiennych w skutki prób rozeznawania głosu Boga i przeświadczenia o bliskości *sacrum*.

Kończąc niniejsze refleksje, warto przytoczyć myśl André Glucksmanna, który uważa, że każdy terroryzm tak naprawdę wywodzi się z nihilizmu, który nie widzi nic złego w czynieniu zła: „Nihilizm nie staje ponad złem ani

ponad dobrem, ale twierdzi, że wszystko, co czyni, jest dobre. Faktycznie, Bin Laden uważa się za posłańca Boga."[5] Jest to wyzwanie rzucone cywilizacjom przez doktryny negacji i destrukcji. Dlatego też źródłem terroryzmu religijnego nie jest w rzeczywistości żaden system wiary, a nihilizm właśnie. Należałoby więc, jak wspomniano, posługiwać się pojęciem terroryzmu „ideologizującego religię", a nie terroryzmu „religijnego", bowiem ten skrót myślowy zbyt mocno kojarzy system wierzeń i jego rzeczywiste przesłanie z przedsiębraniem obfitujących w przemoc akcji zbrojnych, dla których jakoby stanowił hasło. Prawdy i nakazy wiary są bowiem wypaczane i sprowadzane do wymiaru ideologicznego, którego żywiołem jest w tym przypadku destrukcja i przemoc. Powoływanie się na świętość, dążenie do niej i czynienie z niej fundamentu ma postać *sacrum* „w krzywym zwierciadle", wizerunku fałszywego i szkodliwego. *Numinosum* wiary z kolei, miast prowokować duchowe pragnienie rozeznania Transcendencji, bywa przekształcane w bodziec agresji i okrutne misterium krwi. Terrorystyczny nihilizm przejawia się zatem w dążeniu do przekształcenia drogą przemocy niesprawiedliwego i grzesznego świata, nawet kosztem tysięcy ofiar, które wedle tej ideologii zwykle zasługują na taki los.

Symboliczny wymiar tego rodzaju terroryzmu koresponduje z istotą jego charakteru. Przejawia się to w apokaliptycznym ukazywaniu konfliktu i stron w niego zaangażowanych, w szczególnym wymiarze płaszczyzny historycznej, w jakiej się rozgrywa, co sytuuje jego istnienie niejako „poza czasem", oraz w specyficznym doborze terminologii określającej ideologiczne doktryny organizacji terrorystycznych. Nierozerwalność mitu i historii współtworzy płaszczyznę odniesienia do naznaczonych przemocą obrazów, uświęconych przekonaniem o konieczności ich wykreowania w celu obrony wspólnoty definiowanej wiarą w Boga. Szczególne rozumienie opozycji *sacrum–profanum* znajduje odzwierciedlenie w postrzeganiu różnorodnych aspektów życia, w tym przede wszystkim walki, którą prowadzą islamistyczni bojownicy, motywowani oświadczeniami charyzmatycznych liderów.

Prawdopodobnie jeszcze przez długi czas świat borykać się będzie z problemem terroryzmu, zaś ta spośród jego odmian, która uzasadnia swe istnienie wymiarem religijnym, nie przestanie stwarzać różnorodne zagrożenia dla rządów i obywateli wielu krajów świata; wynikają one obecnie z połączenia radykalizmu religijno-politycznego, frustracji i sprzeciwu wywołanego poczuciem niesprawiedliwości społecznej, kryzysem wartości i zagrożonej tożsamości. Jak długo istnieć będzie człowiek, tak długo towarzyszyć mu będą

[5] A. Glucksmann, *Terrorystyczny nihilizm i zachodni kryzys*, „Ślady", lipiec–sierpień 2004, nr 4.

wojny i konflikty zbrojne. Skłonność do przemocy, tak jak skłonność do czynienia dobra, jest immanentnie wpisana w konstrukcję natury ludzkiej. Problem terroryzmu należy więc rozpatrywać w kategoriach krwawego spektaklu przemocy, powodowanego nihilistycznym dążeniem przede wszystkim do zniszczenia, by dopiero w dalszej kolejności łudzić się, że kiedyś, w nigdy nie sprecyzowanej przyszłości, możliwe będzie zbudowanie na gruzach lepszej, doskonałej rzeczywistości. Utopia ta ma często oblicze rozpaczliwej niezgody na niesprawiedliwość, a zarazem karmi się uczuciem żalu i frustracji z niepowodzeń czy niewłaściwego, wedle założeń doktrynalnych radykalizmu, sposobu kształtowania stosunków politycznych i społecznych. Terroryzm jest w swej istocie strategią bezsilnych. Fiodor Dostojewski stwierdził, że „jeżeli Boga nie ma, wszystko jest dozwolone". Parafrazując tę myśl, można powiedzieć, że w tym szczególnym rodzaju przekonań terrorystów, tak usilnie odwołujących się do religii, wszystko jest dozwolone, ponieważ j e s t Bóg, tak chce i tego wymaga od wiernych, pragnących mistycznego zjednoczenia z *sacrum*. Fałszywość tego założenia i skutki, jakie ono rodzi, są tu bodaj największym dramatem.

Aneks I

TABELA 1A. Analiza zawartości oświadczenia Osamy ibn Ladena 6 października 2001, będącego komentarzem do zamachu z 11 września 2001 r.

KATEGORIE ANALITYCZNE		WYMIAR ISTNIENIA (częstotliwość)	WYMIAR WARTOŚCI	
Ogólne	**Szczegółowe**		**Oceny pozytywne**	**Oceny negatywne**
I. Charakter odwołań religijnych	1. Występowanie w imieniu świata islamu	24	9	–
	2. Inwokacje do Boga		8	–
	3. Przedstawienie Boga jako Siły Sprawczej wydarzeń		3	–
	4. Ukazywanie powinności „prawdziwie" wierzącego muzułmanina		2	–
	5. Działania zamachowców ukazane jako akt Bożej Woli		1	–
	6. Użycie dychotomii wierny – niewierny		1	–
II. Postrzeganie Stanów Zjednoczonych i ich polityki	1. Stosunek Stanów Zjednoczonych do islamu i do muzułmanów	12	–	7
	2. Epitety pod adresem Stanów Zjednoczonych		–	4
	3. Wyszczególnienie krajów dotkniętych ekspansjonizmem amerykańskim		–	2
III. Konflikt izraelsko-palestyński	1. Przedstawienie Izraela jako agresora	3	–	2
	2. Dążenie do oswobodzenia Palestyny jako świętej ziemi islamu		1	–
RAZEM		38		

Źródło: badania własne

TABELA 1B. Analiza zawartości oświadczenia Osamy ibn Ladena z 6 października 2001, będącego komentarzem do zamachu z 11 września 2001 r. (analiza według słów kluczowych)

KATEGORIE ANALITYCZNE		OBECNOŚĆ SŁÓW TOWARZYSZĄCYCH W ZDANIU	
KLUCZOWE SŁOWA	CZĘSTOTLIWOŚĆ WYSTĘPOWANIA	ZWROTY POPRZEDZAJĄCE	ZWROTY NASTĘPUJĄCE
I. Bóg	13	Zaświadczam prócz Ameryka ugodzona Dzięki niech będą Dzięki niech będą – Modlę się Oby machać ogonem niewiernych Przysięgam – pokój	Prócz Boga Mahomet najdelikatniejsze miejsce za to za to pobłogosławił jedną z grup wywyższył ich okazał im Swój gniew pokonać Islam zachował was z dala nie zazna bezpieczeństwa jest wielki łaska
II. Ameryka	9	– – – zniszczyli spadł miecz przedstawiciele tchórzami Bogu	ugodzona przepełniona trwogą doświadcza teraz – hipokryzja światowego przywódcy niewiernych tymi, którzy są z nią armie niewiernych
III. Islam	7	Nasza wspólnota pobłogosławił bojowników Palestyna kraje należące walczyć duma	upokorzeń – zniszczyli Amerykę głos sprzeciwu zdrady ujarzmić –
IV. Muzułmanie	2	sanktuaria opuścić ziemię	– zwycięstwo religii
V. Mahomet	2	Boga opuścić ziemię	jest Jego posłańcem pokój niech będzie z nim
VI. Palestyna	2	izraelskie czołgi bezpieczeństwa	ziemi islamu ziemię Mahometa

Źródło: badania własne

TABELA IIA. Analiza zawartości treści oświadczenia Osamy ibn Ladena i Sulejmana Abu Gaita z 9 października 2001 r.

KATEGORIE ANALITYCZNE		WYMIAR ISTNIENIA (częstotliwość)	WYMIAR WARTOŚCI	
Ogólne	**Szczegółowe**		**Oceny pozytywne**	**Oceny negatywne**
I. Charakter odwołań religijnych	1. Inwokacje do Boga	24	4	–
	2. Ukazanie walki muzułmanów jako aktów Bożej Woli		4	–
	3. Ukazywanie powinności „prawdziwie" wierzącego muzułmanina		3	–
	4. Odwołanie się do dżihadu rozumianego jako święta wojna		3	–
	5. Użycie dychotomii wierny – niewierny		2	–
	6. Zaakcentowanie znaczenia wiary jako środka zapewniającego zwycięstwo		2	–
	7. Podkreślenie zagrożenia, przed którym staje cały świat islamu		–	7
II. Postrzeganie Stanów Zjednoczonych i ich polityki	1. Groźby skierowane pod adresem Stanów Zjednoczonych	13	–	8
	2. Stosunek Stanów Zjednoczonych do islamu i do muzułmanów		–	5
III. Konflikt izraelsko-palestyński	1. Przedstawienie Izraela jako agresora	2	–	1
	2. Zaakcentowanie religijnego wymiaru konfliktu		–	1
RAZEM		39	25	15

Źródło: badania własne

TABELA IIB. Analiza zawartości treści oświadczenia Osamy ibn Ladena i Sulejmana Abu Gaita z 9 października 2001 r. (analiza według słów kluczowych)

KATEGORIE ANALITYCZNE		OBECNOŚĆ SŁÓW TOWARZYSZĄCYCH W ZDANIU	
KLUCZOWE SŁOWA	CZĘSTOTLIWOŚĆ WYSTĘPOWANIA	ZWROTY POPRZEDZAJĄCE	ZWROTY NASTĘPUJĄCE
I. Bóg	8	– dla aby umocnić imię z woli z woli naszą wiarą dziękuję proszę	mówi walczcie i aby umocnić – są bowiem dopóki – że pozwolił nam aby dał nam zwycięstwo
II. Ameryka	8	terror Czy to możliwe – – zniszczyli do serca – dopóki	to tylko podstęp i jej sojusznicy musi wiedzieć interesy za pomocą samolotów – musi wiedzieć opuści naszą ziemię
III. Islam	6	całego przeciwko wspólnocie przeciwko wymierzona w całą – pozbycia się	narodu i muzułmanom narodowi wspólnotę wspólnota narodu
IV. Muzułmanie	4	wspólnocie islamu każdego każdy młodych	– – musi mężczyzn i kobiety
V. Amerykanie	4	– garną się do śmierci – –	muszą wiedzieć do życia muszą wiedzieć otworzyli drzwi
VI. Dżihad	3	– w walce rozpocząć	jest religijnym obowiązkiem jest obowiązkiem –
VII. Wiara	2	naszą brakiem wiary	w Boga –
VIII. Palestyńczycy	1	–	okupacją

Źródło: badania własne

TABELA IIIA. Analiza zawartości oświadczenia Osamy ibn Ladena, Aymana al-Zawahiri, Abu-Yasira Rifa'i Ahmada Taha, Mir Hamzaha, Fazlura Rahmana „Dżihad przeciw Żydom i krzyżowcom" z 23 lutego 1998 r.

KATEGORIE ANALITYCZNE		WYMIAR ISTNIENIA (częstotliwość)	WYMIAR WARTOŚCI	
Ogólne	**Szczegółowe**		**Oceny pozytywne**	**Oceny negatywne**
I. Charakter odwołań religijnych	1. Odwoływanie się do szeroko rozumianej wspólnoty muzułmańskiej	35	10	–
	2. Odwołania do Boga, zwroty afirmacyjne i anafory		9	–
	3. Umieszczenie cytatów z *Koranu*		6	–
	4. Zaakcentowanie wierności Bogu i Jego nakazom		5	–
	5. Akcentowanie obowiązku prowadzenia przez muzułmanów „świętej wojny"		5	–
II. Postrzeganie Stanów Zjednoczonych i ich polityki	1. Stosunek Stanów Zjednoczonych do islamu i muzułmanów	7	–	5
	2. Zapowiedź losu, jaki czeka Amerykanów			1
	3. Epitety pod adresem Stanów Zjednoczonych			1
III. Konflikt izraelsko-palestyński	1. Przedstawienie Izraela jako okupanta dokonującego zbrodni na muzułmanach	2	–	2
RAZEM		43		

Źródło: badania własne

TABELA IIIB. Oświadczenie Osamy ibn Ladena, Aymana al-Zawahiri, Abu-Yasira Rifa'i Ahmada Taha, Mir Hamzaha, Fazlura Rahmana „Dżihad przeciw Żydom i krzyżowcom" z 23 lutego 1998 r. (analiza według słów kluczowych)

KATEGORIE ANALITYCZNE		OBECNOŚĆ SŁÓW TOWARZYSZĄCYCH W ZDANIU	
KLUCZOWE SŁOWA	CZĘSTOTLIWOŚĆ WYSTĘPOWANIA	ZWROTY POPRZEDZAJĄCE	ZWROTY NASTĘPUJĄCE
I. Bóg	14	Chwała niech będzie nikt prócz - odkąd wojny przeciw zgodnie z Wszechmogącego Wszechmogącego z który wierzy za stosowanie się Wszechmogący Wszechmogący Wszechmogący	objawił Księgę nie jest godzien czci który rzucił cień włóczni uczynił ją płaską jego posłańcowi nakazem - - pomocą pragnie być nagrodzony nakazu zabijania powiedział mówi również mówi również
II. Muzułmanie	11	narody atakują sąsiednimi upokorzyć morderstw na tamtejszych jego posłańcowi niszczy fatwę do wszystkich dla każdego zagrozić żadnemu każdego również wzywamy	tak jak ludzie czyhający ludami sąsiadów - - kraje - który może to zrobić - który wierzy *ulemę*
III. Amerykanie	5	dowodem na to pomimo tego jeśli zbrodnie i grzechy popełnione do zabicia	ciągła agresja kolejny raz próbują cele wypowiedzenie wojny i ich sojuszników
IV. Islam	2	ziemie wszystkie ziemie	w najświętszym z miejsc pokonane

Źródło: badania własne

TABELA IVA. Analiza zawartości oświadczenia Osamy ibn Ladena dla katarskiej telewizji Al-Dżazira z 23 września 2001 r.

KATEGORIE ANALITYCZNE		WYMIAR ISTNIENIA (częstotliwość)	WYMIAR WARTOŚCI	
Ogólne	**Szczegółowe**		**Oceny pozytywne**	**Oceny negatywne**
I. Charakter odwołań religijnych	1. Apele do „braci muzułmanów", obligujące ich do wywiązania się z wyznaczonych obowiązków	22	8	–
	2. Przedstawienie walczących jako męczenników		4	–
	3. Akcentowanie udziału Boga jako siły sprawczej wydarzeń		3	–
	4. Apostrofy do Boga		2	–
	5. Zamieszczenie cytatów z *Koranu*		1	–
	6. Przedstawienie konfliktu jako wojny z islamem		–	5
II. Sposób ukazania wrogów	1. Przedstawienie przeciwników jako uczestników krucjaty	5	–	5
RAZEM		28		

Źródło: badania własne

TABELA IVB. Oświadczenie Osamy ibn Ladena dla katarskiej telewizji Al-Dżazira z 23 września 2001 r. (analiza według słów kluczowych)

KATEGORIE ANALITYCZNE		OBECNOŚĆ SŁÓW TOWARZYSZĄCYCH W ZDANIU	
KLUCZOWE SŁOWA	CZĘSTOTLIWOŚĆ WYSTĘPOWANIA	ZWROTY POPRZEDZAJĄCE	ZWROTY NASTĘPUJĄCE
I. Muzułmanie	6	Do naszych braci naszych braci i ich sojuszników za bycie dobrymi Nic dziwnego naszych braci	w Pakistanie w Karaczi ziemię – naród w Pakistanie
II. Bóg	5	W imię Prosimy z woli męczennika dla	najłaskawszego aby przyjął - ukarze natchnieni
III. Islam	5	w obronie stanowi bitwy bitew brat	- pierwszą linię tego wieku - ibn Laden
IV. Męczennicy	4	przyjął jako prawych pierwszymi za rodzinę	umieścił ich pobożnych bitwy bojownika
V. Krzyżowcy	3	siły amerykańskich największego amerykańskich	i ich sojuszników Busha od dokonywania inwazji
VI. Krucjata	2	Nowa żydowska nową żydowską	jest prowadzona na ziemi
VII. Dżihad	1	na drodze	dla Boga

Źródło: badania własne

TABELA VA. Analiza zawartości oświadczenia Osamy ibn Ladena z 2 listopada 2002 r., skierowanego do obywateli Australii

KATEGORIE ANALITYCZNE		WYMIAR ISTNIENIA (częstotliwość)	WYMIAR WARTOŚCI	
Ogólne	**Szczegółowe**		**Oceny pozytywne**	**Oceny negatywne**
I. Charakter odwołań religijnych	1. Wezwania kierowane do Boga	19	13	–
	2. Zapowiedzi prowadzenia ustawicznego dżihadu		2	–
	3. Przedstawienie konfliktu jako walki toczonej przez świat islamu		–	4
II. Sposób przedstawienia Stanów Zjednoczonych i ich sojuszników	1. Stosunek Stanów Zjednoczonych i ich sojuszników do islamu	14		8
	2. Określanie wrogów epitetami			6
III. Uwzględnienie sytuacji Palestyny	1. Występowanie w obronie Palestyńczyków	4	1	–
	2. Przedstawienie bardzo trudnej sytuacji Palestyńczyków		–	3
RAZEM		37		

Źródło: badania własne

TABELA VB. Analiza zawartości oświadczenia Osamy ibn Ladena z 2 listopada 2002 r., skierowanego do obywateli Australii (analiza według słów kluczowych)

KATEGORIE ANALITYCZNE		OBECNOŚĆ SŁÓW TOWARZYSZĄCYCH W ZDANIU	
KLUCZOWE SŁOWA	CZĘSTOTLIWOŚĆ WYSTĘPOWANIA	ZWROTY POPRZEDZAJĄCE	ZWROTY NASTĘPUJĄCE
I. Bóg	9	W imię od sługi Oby nakazy oby dzięki zobowiązali proszę wszechmogącemu	litościwego Osamy ibn Ladena pokój i proroka i błogosławieństwo rozpoczął walkę do kontynuowania dżihadu aby pomógł nam –
II. Palestyna	4	amerykańskimi samolotami nasi bracia nasz lud są zabijane	wystarczyło, by skłonić są zabijani świat burzy się i Iraku
III. Islam	2	gorliwych synów –	w obronie religii naród
IV. Muzułmanie	2	przeciwko przeciwko	niesprawiedliwie i fałszywie –
V. Dżihad	2	aby kontynuować kontynuować	dopóki żyją dla Niego
VI. Biały Dom	2	ze zbrodniczą bandą bandyci	przeciw muzułmanom to najwięksi rzeźnicy

Źródło: badania własne

TABELA VIA. Oświadczenie Osamy ibn Ladena z 18 października 2003 r., adresowane do mieszkańców USA

KATEGORIE ANALITYCZNE		WYMIAR ISTNIENIA (częstotliwość)	WYMIAR WARTOŚCI	
Ogólne	**Szczegółowe**		**Oceny pozytywne**	**Oceny negatywne**
I. Charakter odwołań religijnych	1. Akcentowanie udziału Boga jako siły sprawczej wydarzeń	6	4	–
	2. Apostrofy do Boga		1	–
	3. Afirmacja męczeństwa		1	–
II. Sposób przedstawienia Stanów Zjednoczonych	1. Epitety pod adresem administracji Stanów Zjednoczonych	14	–	8
	2. Podkreślenie okrucieństw, których dopuszczają się Amerykanie		–	3
	3. Oskarżanie administracji amerykańskiej o ścisłe związki z lobby żydowskim		–	3
III. Uwzględnienie konfliktu izraelsko-palestyńskiego	1. Akcentowanie faktu okupacji Palestyny przez Izrael	3	–	3
RAZEM		23		

Źródło: badania własne

TABELA VIB. Oświadczenie Osamy ibn Ladena z 18 października 2003 r., adresowane do mieszkańców USA (analiza według słów kluczowych)

KATEGORIE ANALITYCZNE		OBECNOŚĆ SŁÓW TOWARZYSZĄCYCH W ZDANIU	
KLUCZOWE SŁOWA	CZĘSTOTLIWOŚĆ WYSTĘPOWANIA	ZWROTY POPRZEDZAJĄCE	ZWROTY NASTĘPUJĄCE
I. Bóg	5	Lecz Dzięki niech będą oby z woli z woli	wysłał go Wszechmogącemu pobłogosławił ich pomścić ich będziemy walczyć
II. Amerykanie	3	ibn Ladena Mówię żołnierzom zapowiadam wam	w związku w Iraku że będziemy nieprzerwanie
III. Banda	3	Bush i jego Ta konta bankowe	o nieprzejednanych sercach i jej przywódca z Białego Domu
IV. Palestyna	2	w okupowanej zwłaszcza	którzy są zabijani
V. Męczeństwo	1	podejmować	akcje

Źródło: badania własne

TABELA VIIA. Analiza zawartości oświadczenia Osamy ibn Ladena z 19 października 2003 r., skierowanego do mieszkańców Iraku

KATEGORIE ANALITYCZNE		WYMIAR ISTNIENIA (częstotliwość)	WYMIAR WARTOŚCI	
Ogólne	**Szczegółowe**		**Oceny pozytywne**	**Oceny negatywne**
I. Charakter odwołań religijnych	1. Ukazanie konfliktu jako walki prowadzonej w imię Boga oraz z Jego udziałem	54	16	–
	2. Akcentowanie obowiązku prowadzenia dżihadu		10	–
	3. Skierowanie wezwania do walki do wspólnoty muzułmanów		10	–
	4. Apostrofy do Boga i prośby o Jego łaski		8	–
	5. Apele o posłuszeństwo wobec Bożych nauk		6	–
	6. Zamieszczenie cytatów z *Koranu*		2	–
	7. Wyartykułowanie potrzeby stworzenia panmuzułmańskiego państwa		2	–
II. Sposób ukazania wrogów	1. Przedstawienie przeciwników jako uczestników krucjaty	4	–	4
RAZEM		58		

Źródło: badania własne

VIIB. Oświadczenie Osamy ibn Ladena z 19 października 2003 r., skierowane do mieszkańców Iraku (analiza według słów kluczowych)

KATEGORIE ANALITYCZNE		OBECNOŚĆ SŁÓW TOWARZYSZĄCYCH W ZDANIU	
KLUCZOWE SŁOWA	CZĘSTOTLIWOŚĆ WYSTĘPOWANIA	ZWROTY POPRZEDZAJĄCE	ZWROTY NASTĘPUJĄCE
I. Bóg	30	Chwała niech będzie błogosławieństwo nagrodzeni oby dzięki niech będą Dzięki niech będą w imię naukom w imię walczyli za wiarą zezwalaniu na to zabranianiu dla być posłusznymi - dla z ich bronią z łaski Chwała niech będzie dla żołnierzami - wraz z oby byli posłuszni modlić się Oby Oby Oby	który mówi - Wszechmogącego wam pomógł kłopotliwej sytuacji który odpowiedział - by walczyć - - podczas gdy zabronił pozwolił - - mi świadkiem - ponieważ osłabił kiedy ich straty - mogą być zabici strzałami islamu błogosławi wielkie nadzieje zadowolony bezwzględnie - obdarzył nas prowadził serca obdarzył jego triumfem
II. Muzułmanie	10	do naszych serca wszystkich dla islamu Wzywam wszystkich aż do ustanowienia Przyjaciele roztropne za trudne dla Wy Nie upadajcie na duchu	braci szczególnie – Irakijczyków rządu – także odegrają przyłączyłby się musicie podążać podążajcie
III. Dżihad	10	błogosławionych wysiłków za wasz Jemenie świętego jak przerwania W skutek tego zazdroszczę im ich trwajcie więc na ścieżkę	– oby Bóg jest waszym obowiązkiem – dla Boga – musi trwać – – umocnił ich serca
IV. Islam	8	Zanieśli przeciwko światu O młodzieży – podczas gdy wspierających strzałami że nie zawiedziecie	na Wschód – gdziekolwiek odrzucił są jasne potomków pierwszą linią obrony –
V. Krzyżowcy	2	żydowskimi amerykańskich	
VI. Szariat	1	podstawą jest prawo	
VII. Krucjata	1	wojna jest nową	

Źródło: badania własne

TABELA VIIIA. Oświadczenie Osamy ibn Ladena z 15 kwietnia 2004 r., adresowane do państw Europy

KATEGORIE ANALITYCZNE		WYMIAR ISTNIENIA (częstotliwość)	WYMIAR WARTOŚCI	
Ogólne	**Szczegółowe**		**Oceny pozytywne**	**Oceny negatywne**
I. Charakter odwołań religijnych	1. Apostrofy do Boga 2. Przedstawianie działań islamistów jako zgodnych z wolą Boga	8	5 3	– –
II. Postrzeganie polityki Stanów Zjednoczonych i ich sojuszników	1. Akcentowanie zbrodni, jakich dopuszczają się rządy Zachodu 2. Epitety pod adresem administracji amerykańskiej 3. Podkreślanie wpływu lobby żydowskiego na politykę amerykańską 4. Przedstawienie konfliktu jako spisku wymierzonego w islam	15	– – – –	9 4 2 1
III. Propozycje zawarcia traktatu pokojowego	1. Oferta rozejmu skierowana do państw europejskich	8	8	–
IV. Uwzględnienie konfliktu izraelsko-palestyńskiego	1. Podkreślanie cierpień Palestyny okupowanej przez Izrael	6	–	6
RAZEM		37		

Źródło: badania własne

TABELA VIIIB. Oświadczenie Osamy ibn Ladena z 15 kwietnia 2004 r., adresowane do państw Europy (analiza według słów kluczowych)

KATEGORIE ANALITYCZNE		OBECNOŚĆ SŁÓW TOWARZYSZĄCYCH W ZDANIU	
KLUCZOWE SŁOWA	CZĘSTOTLIWOŚĆ WYSTĘPOWANIA	ZWROTY POPRZEDZAJĄCE	ZWROTY NASTĘPUJĄCE
I. Bóg	8	Wszechmogącemu Chwała niech będzie oby Ślubujemy z woli – – chwała niech będzie	– który stworzył otoczył go łaską że za jego śmierć – z woli z woli –
II. Traktat pokojowy	8	inicjatywę Drzwi inicjatywę – – Drzwi którzy odrzucą którzy pragną	będącą odpowiedzią otwarte będą którego istotą może być przedłużone rozpocznie się otwarte będą pragną wojny daliśmy szansę
III. Palestyna	5	okupowanej Iraku integralności przede wszystkim Żydów	jest tego przykładem – wyolbrzymiają – i ich inwazję
VI. Rozlew krwi	4	wzmaga planów tych, którzy z wzniecania wojny zaprzestańcie	miast oszczędzać ją w imię swych – byście ochronili własną
V. Muzułmanie	2	wstrzymania ataków wielkiemu światu	lub mieszania się –
VI. Biały Dom	2	bandy kłamcy	– –

Źródło: badania własne

TABELA IXA. Oświadczenie związanych z Al-Kaidą Brygad Abu Hafs al Masri z 11 marca 2004 r.

KATEGORIE ANALITYCZNE		WYMIAR ISTNIENIA (częstotliwość)	WYMIAR WARTOŚCI	
Ogólne	**Szczegółowe**		**Oceny pozytywne**	**Oceny negatywne**
I. Charakter odwołań religijnych	1. Zwroty afirmujące Boga	13	5	–
	2. Podkreślenie kluczowej roli islamu w konflikcie		4	–
	3. Akcentowanie udziału Boga jako siły sprawczej wydarzeń		2	–
	4. Zamieszczenie cytatów z *Koranu*		2	–
II. Postrzeganie państw koalicji antyterrorystycznej	1. Ukazanie sił sprzymierzonych jako uczestników krucjaty	8	–	4
	2. Wyszczególnienie miejsc sukcesów islamistów w walce z „niewiernymi"		4	–
RAZEM		21		

Źródło: badania własne

TABELA IXB. Oświadczenie związanych z Al-Kaidą Brygad Abu Hafs al Masri z 11 marca 2004 r. (analiza według słów kluczowych)

KATEGORIE ANALITYCZNE		OBECNOŚĆ SŁÓW TOWARZYSZĄCYCH W ZDANIU	
KLUCZOWE SŁOWA	CZĘSTOTLIWOŚĆ WYSTĘPOWANIA	ZWROTY POPRZEDZAJĄCE	ZWROTY NASTĘPUJĄCE
I. Bóg	7	W imię Wszechmogący z woli z woli – –	Przebaczającego mówi wkrótce ugodzi was gotowe w dziewięćdziesięciu procentach jest wielki jest wielki
II. Ameryka	5	sojusznikiem Gdzie jest posłaliśmy agentom w sojuszu wojskowych organów	w jej wojnie Aznar radę powinni zmusić krzyżowców
III. Islam	4	wojnie przeciwko sojuszu przeciwko wojnę przeciwko –	– – – nadchodzi
IV. Krzyżowcy	3	jeden z filarów hiszpańskimi amerykańskich	i ich sojuszników sojusznikami lub ich sojuszników
V. Krucjata	1	europejskiej	zadając bolesny cios

Źródło: badania własne

TABELA XA. List pozostawiony przez porywaczy samolotów 11 września 2001 r.

KATEGORIE ANALITYCZNE		WYMIAR ISTNIENIA (częstotliwość)	WYMIAR WARTOŚCI	
Ogólne	**Szczegółowe**		**Oceny pozytywne**	**Oceny negatywne**
I. Charakter odwołań religijnych	1. Cytaty z *Koranu*	57	19	–
	2. Przedstawianie własnych działań jako odzewu na Boże nakazy		16	–
	3. Zwroty afirmujące Boga		9	–
	4. Akcentowanie, że to sam Bóg zwraca się do wiernych		8	–
	5. Prośby i wezwania kierowane do Boga		5	–
RAZEM		37		

Źródło: badania własne

TABELA XB. List pozostawiony przez porywaczy samolotów 11 września 2001 r. (analiza według słów kluczowych)

KATEGORIE ANALITYCZNE		OBECNOŚĆ SŁÓW TOWARZYSZĄCYCH W ZDANIU	
KLUCZOWE SŁOWA	CZĘSTOTLIWOŚĆ WYSTĘPOWANIA	ZWROTY POPRZEDZAJĄCE	ZWROTY NASTĘPUJĄCE
I. Bóg	37	przymierze pomyślcie o tym, co – błaganie błagania jest to słowo zbliżenia się do Prosimy to sprawdzian od wdzięcznością o naukach – w pokoju ze sobą, gdyż – pójdą gładko jak za wskazówkami jest bojaźnią Nie ma prócz misji, z której którą powtarzacie bitwa dla z pamięcią podróżujecie ku Potem poproście zadowalający I mówcie – dla oby zróbcie to, o czym jest dla dla dobra Nie ma nikogo ponad wraz z łaską i w jaki sposób –	– obiecał powiedział odnośnie i wiedzcie Stworzyciela – w Jego szczodrości Wszechmogącego Wszechmogącego w których stwierdzał wystarcza nam jest z wiernymi potężniejszy obiecał – gdyż nikt nie wie prócz – jest rad będzie z wami która jest warta – a to jest piękna podróż Najwyższego i będzie odważny jest największy powiedział – był rad z niego mówił w Swej Księdze i nie bójcie się zawsze pamiętając a Mahomet – nagrodził wiernych powiedział
II. Mahomet	3	Proroka drogę, co Prorok prócz Boga	Powiedział oby pokój jest Jego Posłańcem

Źródło: badania własne

Aneks II

1. Bin Laden's statement, October 06, 2001

I bear witness that there is no God but Allah and that Mohammed is his messenger.

There is America, hit by God in one of its softest spots. Its greatest buildings were destroyed, thank God for that. There is America, full of fear from its north to its south, from its west to its east. Thank God for that.

What America is tasting now, is something insignificant compared to what we have tasted for scores of years. Our nation [the Islamic world] has been tasting this humiliation and this degradation for more than 80 years. Its sons are killed, its blood is shed, its sanctuaries are attacked, and no one hears and no one heeds. When God blessed one of the groups of Islam, vanguards of Islam, they destroyed America. I pray to God to elevate their status and bless them. Millions of innocent children are being killed as I speak. They are being killed in Iraq without committing any sins and we don't hear condemnation or a fatwa from the rulers. In these days, Israeli tanks infest Palestine – in Jenin, Ramallah, Rafah, Beit Jalla, and other places in the land of Islam, and we don't hear anyone raising his voice or moving a limb. When the sword comes down [on America], after 80 years, hypocrisy rears its ugly head. They deplore and they lament for those killers, who have abused the blood, honour, and sanctuaries of Muslims. The least that can be said about those people, is that they are debauched. They have followed injustice. They supported the butcher over the victim, the oppressor over the innocent child. May God show them His wrath and give them what they deserve.

I say that the situation is clear and obvious. After this event, after the senior officials have spoken in America, starting with the head of infidels worldwide, Bush, and those with him. They have come out in force with their men and have turned even the countries that belong to Islam to this treachery, and they want to wag their tail at God, to fight Islam, to suppress people in the name of terrorism.

When people at the ends of the earth, Japan, were killed by their hundreds of thousands, young and old, it was not considered a war crime, it is something that has justification. Millions of children in Iraq, is something that has justification. But when they lose dozens of people in Nairobi and Dar es Salaam [capitals of Kenya and Tanzania, where US embassies were bombed in 1998], Iraq was struck and Afghanistan was struck. Hypocrisy stood in force behind the head of infidels worldwide, behind the cowards of this age, America and those who are with it.

These events have divided the whole world into two sides. The side of believers and the side of infidels, may God keep you away from them. Every Muslim has to rush to make his religion victorious. The winds of faith have come. The winds of change have come to eradicate oppression from the island of Muhammad, peace be upon him.

To America, I say only a few words to it and its people. I swear by God, who has elevated the skies without pillars, neither America nor the people who live in it will dream of security before we live it in Palestine, and not before all the infidel armies leave the land of Muhammad, peace be upon him.

God is great, may pride be with Islam. May peace and God's mercy be upon you.

http://www.doublestandards.org/alqa.html (10.10.2004).

2. Osama bin Laden and Sulaiman Abu Ghaith's statement October 09, 2001

Peace be upon Muhhamad our prophet and those who follow him.

I direct this message to the entire Islamic nation, and I say to them that all sides today have come together against the nation of Islam and the Muslims.

This is the crusade that (President) Bush has promised us, coming toward Afghanistan against the Islamic nation and the Afghan people. We are living under this bombardment from the crusade, which is also targeting the whole Islamic community. We have a fair and just case.

The Islamic nation, for more than 80 years, has been suffering. The Palestinian people have been living under the Jewish and Zionist occupation; nobody moves to help them. Here we are, this is an Arab land, this is a land that is being desecrated, people have come to take its wealth. The nation must know that terror and the terror of the United States is only a trick. It is possible that America and its allies would kill and that would not be called terrorism? And when the victim comes out to take revenge, it is called terrorism. This must not be acceptable.

America must know that the nation will not keep quiet and more and will not allow what happens against it. Jihad today is a religious duty of every Muslim if they haven't got an excuse. God says fight, for the sake of God and to uphold the name of God.

The American interests are everywhere all over the world. Every Muslim has to play his real and true role to uphold his religion and his nation in fighting, and jihad is a duty. Muslims should fight those who oppress them.

I want to talk on another point, that those youths who did what they did and destroyed America with their airplanes did a good deed. They have moved the battle into the heart of America. America must know that the battle will not leave its land, God willing, until America leaves our land, until it stops supporting Israel, until it stops the blockade against Iraq.

The Americans must know that the storm of airplanes will not stop, God willing, and there are thousands of young people who are as keen about death as the Americans are about life.

The Americans must know that y invading the land of Afghanistan they have opened a new page of enmity and struggle between us and the forces of the unbelievers. We will fight them with the material and the spiritual strength that we have, and our faith in God. We shall be victorious.

The Americans have opened a door that will never be closed. At the end, I address the sons and the young Muslims, the men and women, for them to take their responsibility. The land of Afghanistan and the mujahedin are being subjected to a full crusade with the objective of getting rid of the Islamic nation. The nation must take up its response and at the end I thank God for allowing us to start this jihad. This battle is a decisive battle between faithlessness and faith. And I ask God to give us victory in the face of our enemy and return them defeated.

www.globalterrorism101.com/BinLadenText.html (10.10.2004).

3. World Islamic Front Statement February 23, 1998. "Jihad Against Jews and Crusaders".

Shaykh Usamah Bin-Muhammad Bin-Ladin
Ayman al-Zawahiri, amir of the Jihad Group in Egypt
Abu-Yasir Rifa'i Ahmad Taha, Egyptian Islamic Group
Shaykh Mir Hamzah, secretary of the Jamiat-ul-Ulema-e-Pakistan
Fazlur Rahman, amir of the Jihad Movement in Bangladesh

Praise be to Allah, who revealed the Book, controls the clouds, defeats factionalism, and says in His Book: „But when the forbidden months are past,

then fight and slay the pagans wherever ye find them, seize them, beleaguer them, and lie in wait for them in every stratagem (of war)"; and peace be upon our Prophet, Muhammad Bin-'Abdallah, who said: I have been sent with the sword between my hands to ensure that no one but Allah is worshipped, Allah who put my livelihood under the shadow of my spear and who inflicts humiliation and scorn on those who disobey my orders.

The Arabian Peninsula has never – since Allah made it flat, created its desert, and encircled it with seas – been stormed by any forces like the crusader armies spreading in it like locusts, eating its riches and wiping out its plantations. All this is happening at a time in which nations are attacking Muslims like people fighting over a plate of food. In the light of the grave situation and the lack of support, we and you are obliged to discuss current events, and we should all agree on how to settle the matter.

No one argues today about three facts that are known to everyone; we will list them, in order to remind everyone:

First, for over seven years the United States has been occupying the lands of Islam in the holiest of places, the Arabian Peninsula, plundering its riches, dictating to its rulers, humiliating its people, terrorizing its neighbors, and turning its bases in the Peninsula into a spearhead through which to fight the neighboring Muslim peoples.

If some people have in the past argued about the fact of the occupation, all the people of the Peninsula have now acknowledged it. The best proof of this is the Americans' continuing aggression against the Iraqi people using the Peninsula as a staging post, even though all its rulers are against their territories being used to that end, but they are helpless.

Second, despite the great devastation inflicted on the Iraqi people by the crusader-Zionist alliance, and despite the huge number of those killed, which has exceeded 1 million... despite all this, the Americans are once against trying to repeat the horrific massacres, as though they are not content with the protracted blockade imposed after the ferocious war or the fragmentation and devastation.

So here they come to annihilate what is left of this people and to humiliate their Muslim neighbors.

Third, if the Americans' aims behind these wars are religious and economic, the aim is also to serve the Jews' petty state and divert attention from its occupation of Jerusalem and murder of Muslims there. The best proof of this is their eagerness to destroy Iraq, the strongest neighboring Arab state, and their endeavor to fragment all the states of the region such as Iraq, Saudi Arabia, Egypt, and Sudan into paper statelets and through their disunion and

weakness to guarantee Israel's survival and the continuation of the brutal crusade occupation of the Peninsula.

All these crimes and sins committed by the Americans are a clear declaration of war on Allah, his messenger, and Muslims. And ulema have throughout Islamic history unanimously agreed that the jihad is an individual duty if the enemy destroys the Muslim countries. This was revealed by Imam Bin-Qadamah in „Al-Mughni," Imam al-Kisa'i in „Al-Bada'i," al-Qurtubi in his interpretation, and the shaykh of al-Islam in his books, where he said: „As for the fighting to repulse [an enemy], it is aimed at defending sanctity and religion, and it is a duty as agreed [by the ulema]. Nothing is more sacred than belief except repulsing an enemy who is attacking religion and life."

On that basis, and in compliance with Allah's order, we issue the following fatwa to all Muslims:

The ruling to kill the Americans and their allies – civilians and military – is an individual duty for every Muslim who can do it in any country in which it is possible to do it, in order to liberate the al-Aqsa Mosque and the holy mosque [Mecca] from their grip, and in order for their armies to move out of all the lands of Islam, defeated and unable to threaten any Muslim. This is in accordance with the words of Almighty Allah, „and fight the pagans all together as they fight you all together," and „fight them until there is no more tumult or oppression, and there prevail justice and faith in Allah."

This is in addition to the words of Almighty Allah: „And why should ye not fight in the cause of Allah and of those who, being weak, are ill-treated (and oppressed)? -- women and children, whose cry is: 'Our Lord, rescue us from this town, whose people are oppressors; and raise for us from thee one who will help!'"

We – with Allah's help – call on every Muslim who believes in Allah and wishes to be rewarded to comply with Allah's order to kill the Americans and plunder their money wherever and whenever they find it. We also call on Muslim ulema, leaders, youths, and soldiers to launch the raid on Satan's U.S. troops and the devil's supporters allying with them, and to displace those who are behind them so that they may learn a lesson.

Almighty Allah said: „O ye who believe, give your response to Allah and His Apostle, when He calleth you to that which will give you life. And know that Allah cometh between a man and his heart, and that it is He to whom ye shall all be gathered."

Almighty Allah also says: „O ye who believe, what is the matter with you, that when ye are asked to go forth in the cause of Allah, ye cling so heavily to

the earth! Do ye prefer the life of this world to the hereafter? But little is the comfort of this life, as compared with the hereafter. Unless ye go forth, He will punish you with a grievous penalty, and put others in your place; but Him ye would not harm in the least. For Allah hath power over all things."

Almighty Allah also says: „So lose no heart, nor fall into despair. For ye must gain mastery if ye are true in faith."

http://www.fas.org/irp/world/para/docs/980223-fatwa.htm (15.10.2004).

4. Bin Laden's statement September 23, 2001

In the name of God, most Gracious, most Merciful.

To our Muslim brothers in Pakistan.

I heard with much regret the news of the murder of some of our Muslim brothers in Karachi while they were expressing their rejection of the aggression by America's crusader forces and its allies on Muslim soil in Pakistan and Afghanistan. We ask God to receive them as martyrs and to place them among prophets and the righteous and martyrs and the pious who are the best company, and to grant their families solace and bless their children and property and reward them for being good Muslims.
The children that they left behind are my children and I will care for them, God willing.

No wonder that Muslim nation in Pakistan should rise in defence of Islam, for it is considered Islam's first line of defence in this region, as Afghanistan was the first line of defense for itself and for Pakistan against the Russian invasion more than 20 years ago.
We hope those brothers are the first martyrs in the battle of Islam in this age.
The new Jewish crusader campaign is led by the biggest crusader Bush under the banner of the cross.
This battle is considered one of the battles of Islam.

We incite our Muslim brothers in Pakistan to deter with all their capabilities the American crusaders from invading Pakistan and Afghanistan.

The Prophet, may peace be upon him, had said: He who did not fight or prepare a fighter or take responsibility for the familiy of the martyr fighter, God will punish him before judgment day – cited by Abu Daoud (a disciple of the Prophet Mohammad).

I assure you, dear brothers, that we are firm on the road of jihad for the sake of God inspired by His Prophet, may peace be upon him, and with the heroic faithful Afghani people under the leadership of the emir of the faithful Mullah Mohammed Omar and to make triumph over the infidel forces of tyranny and to destroy
The new Jewish Crusade campaign on the soil of Pakistan and Afghanistan.
"If God helps you, noone can overcome you. If He forsakes you, who is there after that, that can help you? In God, then, let the believers put their trust."

Your brother in Islam,
Osama bin Mohammad bin Laden

http://english.aljazeera.net/NR/exeres/5F8EA470-943C-4FBF-7ABD-25BCE-457FECD.htm (20.11.2004)

5. Bin Laden's message November 12, 2002

In the name of God, the merciful, the compassionate, from the slave of God, Osama Bin Laden, to the peoples of the countries allied with the tyrannical US Government:

May God's peace be upon those who follow the right path. The road to safety begins by ending the aggression.

Reciprocal treatment is part of justice.

The incidents that have taken place since the raids on New York and Washington up until now - like the killing of Germans in Tunisia and the French in Karachi, the bombing of the giant French tanker in Yemen, the killing of marines in Failaka [in Kuwait] and the British and Australians in the Bali explosions, the recent operation in Moscow and some sporadic operations here and there - are only reactions and reciprocal actions.

These actions were carried out by the zealous sons of Islam in defence of their religion and in response to the order of their God and prophet, may God's peace and blessings be upon him.

What [US President George] Bush, the pharaoh of this age, was doing in terms of killing our sons in Iraq, and what Israel, the United States' ally, was doing in terms of bombing houses that shelter old people, women and children with US-made aircraft in Palestine were sufficient to prompt the sane among your rulers to distance themselves from this criminal gang. Our kinfolk in Palestine have been slain and severely tortured for nearly a century.

If we defend our people in Palestine, the world becomes agitated and allies itself against Muslims, unjustly and falsely, under the pretence of fighting terrorism.

What do your governments want by allying themselves with the criminal gang in the White House against Muslims?

Do your governments not know that the White House gangsters are the biggest butchers of this age?

[US Defence Secretary Donald] Rumsfeld, the butcher of Vietnam, killed more than two million people, not to mention those he wounded. [US Vice-President Dick] Cheney and [US Secretary of State Colin] Powell killed and destroyed in Baghdad more than Hulegu of the Mongols.

What do your governments want from their alliance with America in attacking us in Afghanistan?

I mention in particular Britain, France, Italy, Canada, Germany and Australia.

We warned Australia before not to join in [the war] in Afghanistan, and [against] its despicable effort to separate East Timor.

It ignored the warning until it woke up to the sounds of explosions in Bali.

Its government falsely claimed that they [the Australians] were not targeted.

If you were distressed by the deaths of your men and the men of your allies in Tunisia, Karachi, Failaka, Bali and Amman, remember our children who are killed in Palestine and Iraq everyday, remember our deaths in Khowst mosques and remember the premeditated killing of our people in weddings in Afghanistan.

If you were distressed by the killing of your nationals in Moscow, remember ours in Chechnya.

Why should fear, killing, destruction, displacement, orphaning and widowing continue to be our lot, while security, stability and happiness be your lot?

This is unfair. It is time that we get even.

You will be killed just as you kill, and will be bombed just as you bomb.

And expect more that will further distress you. The Islamic nation, thanks

to God, hasstarted to attack you at the hands of its beloved sons, who pledged to God to continue jihad, as long as they are alive, through words and weapons to establish right and expose falsehood.

In conclusion, I ask God to help us champion His religion and continue jihad for His sake until we meet Him while He is satisfied with us. And He can do so. Praise be to Almighty God.

http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/2455845.stm (17.10.2004)

6. Bin Laden's message to US October 18, 2003

Oppression will only go against the oppressors.

This is a message from Usama bin Muhammad bin Ladin to the American people regarding your aggression in Iraq. Peace be upon those who follow the righteous path.

Some have the impression that you are a reasonable people. But the majority of you are vulgar and without sound ethics or good manners. You elect the evil from among you, the greatest liars and the least decent and you are enslaved by your richest and the most influential among you, especially the Jews, who lead you using the lie of democracy to support the Israelis and their schemes and in complete antagonism towards our religion (Islam).

These schemes are paid for in our blood and land, and your blood and economy.

This has been proved by recent events. And the war on Iraq, which has nothing to do with you, is proof of that.

Bush and his gang, with their heavy sticks and hard hearts, are an evil to all humankind. They have stabbed into the truth, until they have killed it altogether in the eyes of the world.

With this behaviour they have encouraged hypocrisy, and spread vice and political bribes shamelessly at the level of heads of state.

This gang and their leader enjoy lying, war and looting to serve their own ambitions. The blood of the children of Vietnam, Somalia, Afghanistan and Iraq is still dripping from their teeth. They have fooled you and deceived you into invading Iraq a second time. And they have lied to you and the whole world.

Nations are nothing without ethics and morals. If these are gone, the nations are gone.

Bush has sent your sons into the lion's den, to slaughter and be slaughtered, claiming that this act was in defence of international peace and America's security, thus concealing the facts.

On one hand he (Bush) is carrying out the demands of the Zionist lobby that helped him to enter the White House. These demands are to destroy the military strength of Iraq because it is too close to the Jews in occupied Palestine, regardless of the harm that will happen to your people and your economy.

On the other hand, he (Bush) is concealing his own ambitions and the ambitions of the Zionist lobby and their own desire for oil. He is still following the mentality of his ancestors who killed the Native Americans to take their land and wealth. He thought that this time it would be an easy task and a lie that would not be exposed.

But God sent him to Baghdad, the seat of the Caliphate, the homeland of people who prefer death to honey. So they turned his profits into losses, his joy into sadness and now he is merely looking for a way back home.

Thanks be to God Almighty who has exposed the lies of George Bush and made his term as president a term of continual catastrophe.

To Bush I say, you are begging the world to come to your aid, begging mercenaries from every corner of the world, even from small states. This begging has destroyed your pride and revealed how trivial and weak you are after claiming to defend the whole world.

Now you are like the knight who was trying to protect people from the Sword of Malik, and ended up begging someone to protect him.

We reserve the right to retaliate at the appropriate time and place against all countries involved, especially the UK, Spain, Australia, Poland, Japan and Italy, not to exclude those Muslim states that took part, especially the Gulf states, and in particular Kuwait, which has become a launch pad for the crusading forces.

And to the American soldiers in Iraq I say, now that all the lies have been exposed and the greatest liar has been revealed, your stay on Iraq's land is compounding the oppression and is a great folly.

It shows you are selling your lives for the lives of others. And you are spilling your blood to swell the bank accounts of the White House gang and their fellow arms dealers and the proprietors of great companies. And the greatest folly in life is to sell your life for the lives of others.

In conclusion, I say to the American people we will continue to fight you and continue to conduct martyrdom operations inside and outside the United States until you depart from your oppressive course and abandon your follies and rein in your fools.

You have to know that we are counting our dead, may God bless them, especially in Palestine, who are killed by your allies the Jews. We are going to take revenge for them from your blood, God willing, as we did on the day of New York. Remember what I said to you on that day about our security and your security. Baghdad the seat of the Caliphate, will not fall to you, God willing, and we will fight you as long as we carry our guns. And if we fall, our sons will take our place.

And may our mothers become childless if we leave any of you alive on our soil.

http://english.aljazeera.net/NR/exeres/8E8EA580-943C-4FBF-9ABD-21B47627FECD.htm (10.11.2004)

7. Bin Laden's message to Iraqis October 19, 2003

Praise be to Allah, who says: 'O Prophet! Strive hard against the unbelievers and the hypocrites, and stand firm against them. Their abode is Hell - an evil refuge indeed.'

Prayers and peace on our Prophet Muhammad who says: 'He who is killed for his money is a martyr, he who is killed for his blood is a martyr, he who is killed for his religion is a martyr and he who is killed for his family is a martyr.'

This is the second letter for our Muslim brethren in Iraq. You the grandsons of Saad, al-Muthanna, Khalid and al-Muanna…you the grandsons of Salah al-Din. Peace be upon you, and the mercy and blessings of God.

My congratulations to you on your blessed efforts and jihad. You have indeed slaughtered the enemy and have pleased the hearts of all Muslims, particularly the Palestinian people. You will be rewarded by God the Almighty. Thank you for your jihad and may God help you.

Be glad of the good news: America is mired in the swamps of the Tigris and Euphrates. Bush is, through Iraq and its oil, easy prey. Here is he now, thank God, in an embarrassing situation and here is America today being ruined before the eyes of the whole world.

Thank God, who responded to its (America's) malicious deeds that have forced it to seek help from gangs and beg for mercenaries from the east and the west. Your exemplary punishment of America is no surprise: you are the sons of those great knights who took Islam to the east till they reached China.

Be aware that this war is a new crusade against the Islamic world. It is

a decisive war for the whole community. For those who do not know, its repercussions are dangerous and wicked for Islam and Muslims. Oh youth of Islam everywhere, especially in (Iraq's) neighbouring countries and Yemen, jihad is your duty and rightness is your path. Never be followers of those who act to satisfy their fancies … and of those who have allied themselves with tyrants in order to discourage you from holy jihad.

Voices have risen in Iraq as before in Palestine, Egypt, Jordan, Yemen and elsewhere, calling for a peaceful democratic solution in dealing with apostate governments or with Jewish and crusader invaders instead of fighting in the name of God. Hence, it is necessary to warn against the danger of this deviant and misleading pratice that contradicts Allah's teachings to fight in the name of God.

How can you obey those who have never fought for Allah? Have you never imagined it was they who have disabled the nation's stock of faithful men and followed their whims?

They have chosen democracy, the faith of the ignorant, through becoming members of legislative councils. They have gone astray and misled many people.

Why do they become members of the councils of polytheism? Islam has rejected such representative councils. By so doing those members renounce the essence of their faith, so what do they have left? They allege that they follow the right path. They are in great danger, while Islam is clear about their deeds.

Islam is the faith of Allah, while the legislative councils are the faith of the ignorant. Those who obey their kings or scholars - in permitting what Allah has prohibited, such as becoming members of the legislative councils, or prohibiting what Allah has permitted, such as jihad for the sake of Allah - they have thus made them their lords, rather than obey God.

I am calling upon Muslims in general and Iraqi people in particular, to tell them to avoid supporting the American crusaders and those who back them. Those who assist them, whatever they are called, are renegades and infidels. This applies to those who support parties of infidels such as the Baath party, the Kurdish parties and the like.

It is also obvious that any government set up by America will be a puppet and traitorous regime, as are governments of the region such as Karazai's and Mahmud Abbas's governments, which were formed to abort Jihad.

The 'road map' plan is only a new link in the circle of conspiracies to stop

the blessed Intifada. Hence, jihad must continue until a Muslim government is established on the basis of Sharia law.

Fellow Muslims! This issue is so serious, it is no joking matter. Those who can contribute effort, opinions, assistance, energy or money, this is the right time for giving. In such circumstances, people will be judged to sort the honest from the lying and the altruists from the selfish. Our prudent Muslim women are also expected to play their role.

I will tell my Mujahidin brothers in Iraq that I share their concerns and feel what they feel while I envy them their jihad. As God is my witness, if I had the opportunity to join you, I would not delay.

How could I not join you when our Prophet and leader (peace be upon him) said that were it not too hard for Muslims, he would join every invasion for the sake of Allah. He also said he wished he could join an invasion and be killed, invade and be killed and again invade and be killed.

This is the path of our Prophet Muhammad (peace be upon him), the path that leads us to the triumph of our faith and the establishment of the Muslim state. You Muslims have to follow this path. You the descendants of Rabiaa, Mudar and the Kurdish clans, you must hoist your flags. Never be scared of those bastards with their weaponry, for Allah has weakened their cunning.

Never be afraid of their multitudes, for their hearts are empty while their strength has begun to weaken - militarily and economically. This was particularly true after the blessed day of New York, by the grace of Allah, when their losses reached more than one trillion dollars, following the attack and its aftermath.

Moreover, they have had a budget deficit for the third consecutive year. This year, the deficit reached a record peak of more than US $4.5 billion. Praise be to Allah.

In conclusion, my compliments to my brothers the Mujahidin in Iraq, to the heroes in Baghdad, the centre of the Caliphate, to the supporters of Islam, the descendants of Salah al-Din, to the free people of Baquba, Mawsil and Anbar, to those who have immigrated for the sake of Allah so that they may be killed for the sake of their religious faith. To those who have left their parents, their sons, their relatives and towns, I convey my greetings.

I am also telling you that you are the soldiers of Allah, the arrows of Islam and the first line of defence for this nation. The Romans gathered under the banner of the cross to fight against the nation of Muhammad (peace be upon him). So, maintain the jihad. I hope Islam will not be undermined through you. Allah is blessing what you have been responsible for. We are putting

a great deal of hope on your efforts, after Allah. So do not frustrate Muslims - follow the example of Saad (may Allah be pleased with him) who said on the day of al-Khandaq battle that death is welcome when one is destined to die.

I call upon you, and myself, to obey Allah, implicitly and explicitly, and to recite the Quran, contemplate its meaning and follow its teachings, particularly such suras as (al-Tawba) and (al-Anfal).

You have to glorify and pray to Allah. May God bestow virtue upon us in this world and in the afterlife and keep us away from Hell.

May Allah lead the hearts of our youth to the path of jihad, strengthen their hearts, give them courage, help them reach their targets and link their hearts in amity and unity.

May Allah bestow his triumph upon the Mujahidin everywhere in Palestine, Iraq, Chechnya, Kashmir, the Philippines and Afghanistan.

http://english.aljazeera.net/NR/exeres/ACB47241-D25F-46CB-B673-56FAB1C2837F.htm (15.11.2004)

8. Bin Laden's truce offer to Europe April 15, 2004

Praise be to Almighty God; Peace and prayers be upon our Prophet Muhammad, his family, and companions.

This is a message to our neighbours north of the Mediterranean, containing a reconciliation initiative as a response to their positive reactions.

Praise be to God; praise be to God; praise be to God who created heaven and earth with justice and who allowed the oppressed to punish the oppressor in the same way.

Peace upon those who followed the right path:

In my hands there is a message to remind you that justice is a duty towards those whom you love and those whom you do not. And people's rights will not be harmed if the opponent speaks out about them.

The greatest rule of safety is justice, and stopping injustice and aggression. It was said: Oppression kills the oppressors and the hotbed of injustice is evil.

The situation in occupied Palestine is an example. What happened on 11 September [2001] and 11 March [the Madrid train bombings] is your commodity that was returned to you.

It is known that security is a pressing necessity for all mankind. We do not agree that you should monopolise it only for yourselves. Also, vigilant people do not allow their politicians to tamper with their security.

Having said this, we would like to inform you that labelling us and our acts as terrorism is also a description of you and of your acts. Reaction comes at the same level as the original action. Our acts are reaction to your own acts, which are represented by the destruction and killing of our kinfolk in Afghanistan, Iraq and Palestine.

The act that horrified the world; that is, the killing of the old, handicapped [Hamas spiritual leader] Sheikh Ahmed Yassin, may God have mercy on him, is sufficient evidence.

We pledge to God that we will punish America for him, God willing.

Which religion considers your killed ones innocent and our killed ones worthless? And which principle considers your blood real blood and our blood water? Reciprocal treatment is fair and the one who starts injustice bears greater blame.

As for your politicians and those who have followed their path, who insist on ignoring the real problem of occupying the entirety of Palestine and exaggerate lies and falsification regarding our right in defence and resistance, they do not respect themselves.

They also disdain the blood and minds of peoples. This is because their falsification increases the shedding of your blood instead of sparing it.

Moreover, the examining of the developments that have been taking place, in terms of killings in our countries and your countries, will make clear an important fact; namely, that injustice is inflicted on us and on you by your politicians, who send your sons - although you are opposed to this - to our countries to kill and be killed.

Therefore, it is in both sides' interest to curb the plans of those who shed the blood of peoples for their narrow personal interest and subservience to the White House gang.

The Zionist lobby is one of the most dangerous and most difficult figures of this group. God willing, we are determined to fight them.
We must take into consideration that this war brings billions of dollars in profit to the major companies, whether it be those that produce weapons or those that contribute to reconstruction, such as the Halliburton Company, its sisters and daughters.

Based on this, it is very clear who is the one benefiting from igniting this war and from the shedding of blood. It is the warlords, the bloodsuckers, who are steering the world policy from behind a curtain.

As for President Bush, the leaders who are revolving in his orbit, the leading media companies and the United Nations, which makes laws for relations between the masters of veto and the slaves of the General Assembly, these are only some of the tools used to deceive and exploit peoples.

All these pose a fatal threat to the whole world.

The Zionist lobby is one of the most dangerous and most difficult figures of this group. God willing, we are determined to fight them.

Based on the above, and in order to deny war merchants a chance and in response to the positive interaction shown by recent events and opinion polls, which indicate that most European peoples want peace, I ask honest people, especially ulema, preachers and merchants, to form a permanent committee to enlighten European peoples of the justice of our causes, above all Palestine. They can make use of the huge potential of the media.

The door of reconciliation is open for three months of the date of announcing this statement.

I also offer a reconciliation initiative to them, whose essence is our commitment to stopping operations against every country that commits itself to not attacking Muslims or interfering in their affairs - including the US conspiracy on the greater Muslim world.

This reconciliation can be renewed once the period signed by the first government expires and a second government is formed with the consent of both parties. The reconciliation will start with the departure of its last soldier from our country.

The door of reconciliation is open for three months of the date of announcing this statement.

For those who reject reconciliation and want war, we are ready.

As for those who want reconciliation, we have given them a chance. Stop shedding our blood so as to preserve your blood. It is in your hands to apply this easy, yet difficult, formula. You know that the situation will expand and increase if you delay things.

If this happens, do not blame us - blame yourselves.

A rational person does not relinquish his security, money and children to please the liar of the White House.

Had he been truthful about his claim for peace, he would not describe the person who ripped open pregnant women in Sabra and Shatila [reference to Israeli Prime Minister Ariel Sharon] and the destroyer of the capitulation process [reference to the Palestinian-Israeli peace process] as a man of peace.

Reality proves our truthfulness and his [George Bush's] lie.

He also would not have lied to people and said that we hate freedom and kill for the sake of killing. Reality proves our truthfulness and his lie.

The killing of the Russians was after their invasion of Afghanistan and Chechnya; the killing of Europeans was after their invasion of Iraq and Afghanistan; and the killing of Americans on the day of New York [reference to 11 September] was after their support of the Jews in Palestine and their invasion of the Arabian Peninsula.

Also, killing them in Somalia was after their invasion of it in Operation Restore Hope. We made them leave without hope, praise be to God.

It is said that prevention is better than cure. A happy person is he who learns a lesson from the experience of others.

Heeding right is better than persisting in falsehood.

Peace be upon those who follow guidance.

http://www.able2know.com/forums/about22924/html (15.11.2004)

9. The 'Al-Qaida' Madrid Statement March 11, 2004

In the name of God, the Compassionate and Merciful, Just as they punish you, you must in the same way punish those who have punished you. Kill them there where you find them; expel them as they expelled you; treason is more serious than murder. To those who commit aggressions against you, you should do the same to them.

The Abu Hafs al Masri Brigades promised in its last communiqué referring to the explosions of Kerbala and Baghdad of March 2, 2004 that they were preparing further operations and we have kept our promise: the death squadron has managed to penetrate the heartland of the European Crusade, striking a painful blow against one of the pillars of the Crusaders and its allies: Spain. This is part of a longstanding settling of scores with Crusader Spain, ally of America in its war against Islam.

Where is America, Aznar? Who will protect you, Great Britain, Italy, Japan and other agents from us? When we struck the Italian troops in Nasiriya we sent the agents of America our advice: withdraw from the alliance against Islam. But you did not understand the message. Now we clarify. We hope you understand the message. We in the Abu Hafs al Masri Brigades are not saddened by the deaths of civilians. Is it legitimate that they kill our children, women, elderly, and youth in Afghanistan, Iraq, Palestine and Kashmir, while it is a sin that we should kill them? Omnipotent God says that „you should attack those who attack you".

Get your hands off us, free our prisoners and leave our land, and we will leave you in peace. The people of the USA's allied countries should force their gov-

ernments to put an end to the alliance for war against terrorism that means war against Islam. If you stop your war, we will stop ours. We say to you: the Death Smoke Squadron will soon strike you in a place where you will see thousands of dead, God willing, and this is a warning. We say to all Moslems that the strike being prepared by the Winds of Black Death is now in its final phase, ninety percent ready, God willing, for the right moment.

In another operation, the Soldiers of Jerusalem Squadrons struck Jews and masons in Istanbul, and three important masons died in that operation, and were it not for a technical failure, all the masons would have died. We say to the Bilal ibn Rabah Squadron that we have accepted the offer, and after the delegate's arrival, action will begin. And we say to the Abu Ali al Harfi Squadron that the leadership has decided to consider Yemen the third slough, and to give a lesson to its apostate Government that comes just after Pervez Musharraf. Because of this, all cells should be on the alert and the action will begin in 4515. And we say to those who kill Sunni Moslem ulemas in Iraq that they should raise their hands, or else...

Warning to the nations: do not approach the American Crusaders' or their allies' civil or military installations.

God is Great, God is Great. Islam is coming.

http://www.indymedia.org.uk/en/2004/03/286836.html (06.12.2004)

10. Letter Left by Hijackers September 29, 2001

The following is a direct translation of a letter which, according to the American Federal Bureau of Investigation was left by hijackers of three of the four flights hijacked on September 11. The Roman numerals and Arabic numbers after quotations are chapter and verse from the Koran. This translation by Radwan Hakim, a professional Arab American translator, was published by the Los Angeles Times.

The Final Night

1) Renewing your covenant with God.

2) Know all aspects of the plan very well and expect the reaction and the resistance from the enemy.

3) Read the Chapter of "Tobah" from the Koran.

4) Think about what God has promised the good believers and the martyrs. Remind yourself to listen and obey that night because you will be exposed to critical situations (100%). Train and convince yourself to do that.

God narrated: "Obey God and his messenger and fall into no disputes. Lest you lose heart and your power depart and be patient and persevering for God is with those who are patient." (VIII-46)

5) Increase your supplication to God with regard to aid and stability and victory in order to facilitate your matters and shield you from harm.

6) Increase your supplications to God and know that the best way to do so is by reciting the Koran. This is the consensus of all Islamic scholars and its sufficient that this is the word of God, the Creator of the Earth and the Heavens.

7) Cleanse your heart and purify it and forget everything involving this secular life, for the time for playing is gone and it is now the time for truth. How much of our lives have we lost? Should we not use these hours that we have to perform acts of nearness and obedience to God?

8) Let your chest be open because it's only moments before you begin a happy life and eternal bliss with the Prophets and the veracious and martyrs and the righteous and these are the best of companions. We ask God of His bounties and be optimistic because the Prophet was optimistic in all his matters.

9) Establish your goal as one to become patient and to know how to behave and be steadfast and to know that what's going to hit you would not have missed you and what has missed you would not have hit you. This is a test from God the Almighty to raise you up high and forgive your sins. You must acknowledge that these are only moments in which you'll be raised with gratitude from God, the Almighty, with rewards.

"Did you think that you would enter paradise without God testing those of you who struggled in his cause and remained steadfast?" (III-142)

10) Also remember the sayings of God in which he stated: "You did indeed wish for death before you met it. Now you have seen it with your own eyes and you flinch." (III-143) "How often, by God's will has a small force vanquished a large one?" (II-249) "If God helps you, none can overcome you and if He forsakes you, Who is there, after that that can help you? In God, then, let the believers place their trust." (III-160)

11) Remind yourself of the supplications and ponder their implications during the morning and the evening.

12) Say your supplications and blow your breath on yourself and on your belongings (luggage, clothes, knife, ID, passport, and all your documents).

13) Inspect your arm . . . prior to your departure. "Let one of you sharpen your blade and let him ease his sacrifice."

14) Tie your clothes around you in the same way our good forefathers had done before you. Wear tight socks that would hold on your shoes and wouldn't allow your shoes to slip off. These precautions we are expected to follow. God is our sufficiency, how excellent a Trustee!

15) Pray your morning prayers with a group and think of the reward while reciting your supplications and never leave your apartment without absolution because the angels will seek your forgiveness and will pray for you as long as you have ablution. "Did you then think that we had created you in jest and that you would not be brought back to us for account?" (XXIII-115)

16) Shave and wash yourself.

One of the Companions of the Prophet Muhammad said: The Prophet ordered us to read the following before going into battle, so we read it and we were safe.

The Second Phase

After this, the second stage begins:

If the taxi takes you to the airport, repeat the supplication one should recite upon riding a vehicle and upon entering a city or any other place you enter. Smile and be at peace with yourself because God is with the believers and because the angels guard you even though you may not be aware. God is mightier than all his creations.

"Oh God suffice them with whatever You wish." And say "Oh God, we . . . " and say "Oh God, put a barrier in front of them and a barrier behind them and further, cover them up so that they cannot see." (XXXVI-9) and say "God is our sufficiency, how excellent a Trustee!" remembering His word most high.

"Men say to them: 'A great army is gathering against you so fear them,' but it only increased their faith, they said: 'God is our sufficiency, how excellent a Trustee!' " (III-173)

After you say these verses, you will notice that things will go smooth as God has promised His servants of his bounties that they will never be harmed as long as they follow the instructions of God.

"And they returned with grace and bounty from God; No harm ever touched them; for they followed the good pleasure of God and God is the lord of bounties unbounded." "It is only the evil one that suggests to you the fear of his. . . . Be you not afraid of them, but fear Me if you have faith." (III-175)

Those are who admired the Western civilizations and who were nourished with the love and they were scared of their weak equipment. "Be you not afraid of them, but fear Me if you have faith." (III-175)

The real fear is the fear of God because none knows it except the believers. It is He, the One and Only, who has everything in His Hand. It is the believers who are most certain that God will nullify the plots of the unbelievers. "That is because God is He who makes feeble the plans and strategies of the unbelievers." (VIII-18)

You have to know that the best invocation is to not let others notice that you are invoking, because if you say it for 1,000 times no one will be aware whether you are only silent or invoking. Even when you say "No God but God" while you are smiling and reflecting upon it, then it becomes the greatest word. And it suffices that it is the statement of Unity, which you have accepted the same way as the Prophet Muhammad (peace and blessings be upon him) and the Companions, from their time until the Day of Judgment.

Don't manifest any hesitation and control yourself and be joyful with ease, because you are embarking upon a mission that God is pleased with. And you will be rewarded by living with the inhabitants of heaven. "Smile to hardship O youth, because you are on your way to Paradise!" In other words, any action you perform, and any invocation you repeat, God will be with you and the believers to protect them and grant them success, and enable them to achieve victory.

The Third Phase

When you board the plane, remember that this is a battle in the sake of God, which is worth the whole world and all that is in it. As the Messenger (peace and blessings be upon him) has said.

And when you sit in your seat, invoke the known supplications, and then be confident with the remembrance of God. "O you who believe, if you meet an army, then stand firm and invoke God much so that you may prosper." (VIII-45)

And when the plane takes off, remember the supplication of travels, for you are traveling to God, and what a beautiful travel!

This will be the hour. Then ask God Most High as He said in His Book: "Our Lord, pour constancy on us and make our steps firm, help us against

those that reject faith." (II-250) And His saying: "Our Lord, forgive us our sins, and anything we may have done that transgressed our duty. Establish our feet firmly, and help us against those that resist faith." (III-147)

And remember the saying of our Prophet (peace and blessings be upon him): "O God, revealer of the Book, and mover of the clouds, and defeater of the party, defeat them and make us victorious over them." Supplicate for you and your brothers, all of them, to be victorious, and do not be afraid. Ask God to grant you martyrdom, marching ahead, and not turning back, and be steadfast."

Let everyone be prepared to undertake his task in a way pleasing to God, and be courageous, as our forefathers did when they came to the battle. And in the engagement, strike the strike of the heroes, as those who don't want to go back to this life. And say, "God is greatest," because it plants fear in the hearts of the unbelievers. God said: "Smite above their necks and smite all their finger tips." (VIII-12)

And know that the Gardens of Paradise are beautified with its best ornaments, and its inhabitants are calling you. And if . . . do not let differences come between you, and listen and obey, and if you kill, then kill completely, because this is the way of the Chosen One.

On the condition that . . . there is something greater than paying attention to the enemy or attacking him, because the harm in this is much greater. For the priority of the action of the group is much more important, since this is the duty of your mission. Don't take revenge for yourself only, but make your strike and everything on the basis of doing it for the sake of God. As an example, Ali ibn abi Talib (may God be pleased with him) fought with an enemy among the infidels who spat on him, and Ali took his sword and did not strike him. When the war ended, the Companions asked him why he did not strike that person, so he said: "When he spat on me, I was afraid to strike him out of egotistic revenge for myself, so I pulled my sword out. I wanted this to be for the sake of God." Then apply the way of taking captives, and do what God said in His Book: "It is not fitting for a Prophet that he should have prisoners of war until he has thoroughly subdued the land. You look for the temporal goods of this world, but God looks to the Hereafter, and God is Mighty, Wise." (VIII-67)

Let each one of you then tap on the shoulder of his brother . . . and remind each other that this work is for the sake of God and do not be afraid. And give him glad tidings, encourage each other [scratched word]. And how beautiful it would be if one read some verses of the Koran, such as, "Let those fight in

the cause of God who sell the life of this world for the Hereafter." (III-74) And: "Say not of those who are slain in the way of God, 'They are dead,' no, they are living." (II-154) And other similar verses that our forefathers used to mention in the battlefield, so that they bring peace to their brothers, and make tranquility and happiness enter their hearts.

Do not forget to take some booty, even if it be a cup of water with which you drink and offer your brothers to drink, if possible. And then when the zero-hour comes, open your chest and welcome death in the cause of God, always remembering your prayers to ease your mission before the goal in seconds. And let your last words be, "There is no God but God and Muhammad is His Messenger." And then comes the meeting in the Highest Paradise with the mercy of God. When you see the masses of the infidels, remember those parties that numbered about 10,000 and how God granted victory to the believers. God said: "When the believers saw the confederate forces they said, 'This is what God and His Messenger promised, and God and His Messenger told us what was true.' And it only added to their faith and their submission." (XXXIII-22)

http://www.ict.org.il/documents/documentdet.cfm?docid=57 (15.12.2004).

From God to Terror. The Role of Religion in the Jihadism Ideology Examplified by the Al Qaeda

Summary

There have been instances of justifying violence by all major religions throughout history. The book deals with the nature of the present religious terrorism in the sanctity-violence relations context. It characterizes the role of religion focusing on the context of Islamist group and individual motivation by the sanctity imperative. The recognition of an influence that broadly understood sacredness and various expressions of religious fervour exert on numerous conflicts is necessary to get an insight into the global and social challenges.

Terrorism has become a major force that threatens global and social stability. The book examines the nature and sources of Islamist terrorists' beliefs, actions, goals, worldviews, and states of mind. It describes the notion of jihadism from different perspectives, including the impact of fundamentalist thinking on its doctrine. The book emphasizes the process of evolution of scholarly approaches to this phenomenon and focuses on various areas where Islamist terrorist activity takes place, such as ideology, religion, politics, etc. It explains the doctrine of martyrdom in jihadism as well as concepts of enemies and of struggle. The book examines several statements of al Qaeda leaders which call for jihad and comment terrorist attacks. It also offers an insight into the internal mechanisms and organizations of al Qaeda in the context of the global war on terror. The book deals with radical Islam; it analyses various frontiers and battlefields of jihad, including al Qaeda networks in Europe, Afghanistan and Iraq. It discusses mechanisms and reasons why some people turn to radicalism.

There is no common personality among people who commit acts of violence. However, the book shows certain aspects of a jihadist mindset: various ideological factors and contexts, a sense of belonging, the importance of a social network, ways of justification of violent acts, psychological impact of the group, the process of internal radicalism, etc. It explores terrorist activity and identifies ways in which it develops and sustains itself. It also studies mechanisms that enable terrorists to carry out violent acts against innocents from a historical perspective.

In order to fight terrorism it is necessary to recognize its origins and sources. That's why different points of view are considered to understand the rise of jihad violence. The book approaches it from the perspectives of sociology, psychology and political science.

For a religious terrorist violence is a sacramental act of divine duty executed in response to a certain theological demand interpreted accordingly. This kind of violence assumes a transcendental dimension, and so its perpetrators are not deterred by constraints of "earthly morality". They perceive terror as a sacred duty in an endless cosmic struggle of good and evil. The concept of jihad as a holy war, as understood by al Qaeda and other Islamist groups, has a political and spiritual objectives and, in the beliefs of its confessors, gives redemption and hope. The book focuses on several features of a jihadist organization: apocalyptic thinking, charismatic leadership, demonization of the enemy, the use of specific struggle methods, etc.

It is important to stress that perpetrators of religiously based violence do not seem to follow a true voice of God and appear to perceive certain religious content in a twisted way according to the majority of followers of a given religion. Therefore, the "voice" which legitimizes their actions in terms of a divine calling may never be called a "true voice" neither in Islam, nor in Christianity.

Bibliografia

Monografie i fragmenty prac zbiorowych:

Alexander Y., Swetnam M. S., *Siewcy śmierci. Osama bin Laden i inni szefowie al-Qaidy*, tłum. J. Kozłowski, Warszawa 2001.

Algar H., *Wahhabism. A Critical Essay*, New York 2002.

Allen Ch., *God's Terrorists. The Wahhabi Cult and the Hidden Roots of Modern Jihad*, London 2006.

Arístegui G. de, *El Islamismo contra el Islam*, Barcelona 2004.

Armstrong K., *W imię Boga. Fundamentalizm w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie*, tłum. J. Kolczyńska, Warszawa 2005.

Balicki J., *Imigranci z krajów muzułmańskich w Unii Europejskiej. Wyzwania dla polityki integracyjnej*, Warszawa 2010.

Beck U., *Społeczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, Warszawa 2004.

Benjamin D., Simon S., *The Age of Sacred Terror. The Radical Islam's War Against America*, New York 2002.

Barber B., *Dżihad kontra McŚwiat*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 1997.

Bari Atwan A., *The Secret History of al-Qa'ida*, London 2006.

Barnas R. M., *Terroryzm. Od asasynów do Osamy ibn Ladena*, Wrocław 2001.

Białocerkiewicz M., *Historia terroryzmu (wybrane zagadnienia)*, [w:] *Terroryzm*, (red.) V. Kwiatkowska-Darul, Toruń 2002.

Bokszański Z., *Tożsamość, Interakcja, Grupa*, Łódź 1989.

Bolechów B., *Terroryzm i media*, [w:] *Hiszpania: Media masowe i wybory w obliczu terroryzmu*, (red.) B. Dobek-Ostrowska i M. Kuś, Wrocław 2007.

Bolechów B., *Terroryzm w świecie podwubiegunowym*, Toruń 2003.

Brachman J. M., *Global Jihadism: Theory and Practice*, New York 2009.

Brisard J. Ch., *Zarqawi. The New Face of al-Qaeda*, Cambridge 2005.

Bruce S., *Fundamentalizm*, tłum. S. Królak, Warszawa 2006.

Burke J., *Al-Qaeda. The True Story of Radical Islam*, London 2004.

Burman E., *The Assassins. Holy Killers of Islam*, Oxford University Press 1997.

Caillois R., *Człowiek i sacrum*, tłum. A. Tatarkiewicz i E. Burska, Warszawa 1995.

Calvert J., *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism*, New York 2010.

Cano Paños M. A., *Generación Yihad. La Radicalización Islamista de los Jóvenes Musulmanes en Europa*, Madrid 2010.

Casanova J., *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. T. Kunz, Kraków 2005.

Castells M., *Siła tożsamości*, tłum. S. Szymański, Warszawa 2008

Cameron G., *The mindset of the terrorists*, [w:] *International Encyclopedis of Terrorism*, Chicago 1997.
Chlewiński Z., *Rola religii w funkcjonowaniu osobowości* [w:] *Psychologia religii*, (red.) Z. Chlewiński, Lublin 1982.
Coll S., *Ghost Wars. The Secret History of the CIA, Afghanistan and bin Laden, from the Soviet Invasion to September 10, 2001*, New York 2004.
Cook D., *Męczeństwo w islamie*, Kraków 2009.
Corm G., *Religia i polityka w XXI wieku*, tłum. E. Cylwik, Warszawa 2007.
Cox C., Marks J., *The „West", Islam and Islamism: Is Ideological Islam Compatible with Liberal Democracy*, London 2003.
Crépon P., *Religie a wojna*, tłum. E. Burska, Gdańsk 1994.
Danecki J., *Fundamentalizm islamski*, Warszawa 1993.
Danecki J., *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 1, 2, Warszawa 1997.
Delsol Ch., *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, tłum. M. Kowalska, Kraków 2003.
Delumeau J., *Strach w kulturze Zachodu*, tłum. A. Szymanowski, Warszawa 1986.
Dershowitz A. M., *Why Terrorism Works: Understanding the Threat, Responding to the Challenge*, Yale University 2003.
Diderot D., *Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Hartwig i J. Rogoziński, Warszawa 1953.
Dopierała R., *Tożsamość wobec procesów cywilizacyjnych*, [w:] *Tożsamość kulturowa i polityczna Europy wobec wyzwań cywilizacyjnych*, (red.) D. Walczak-Duraj, Łódź 2004.
Durkheim É., *Elementarne formy życia religijnego*, tłum. A. Zadrożyńska, Warszawa 1990.
Dziekan M. M., *Cywilizacja islamu w Azji i Afryce*, Warszawa 2007.
Dziekan M. M., *Irak. Religia i polityka*, Warszawa 2005.
Eagelton T., *Holy Terror*, Oxford 2005.
Ehteshami A., *After Khomeini. The Iranian Second Republic*, London 1995.
El Nuevo Terrorismo Islamista. Del 11-S al 11-M, (red.) F. Reinares, A. Elorza, Madrid 2004.
Eliade M., *Mit i rzeczywistość*, tłum. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1962.
Eliade M., *Sacrum i profanum*, tłum. R. Reszke, Warszawa 1999.
Eliade M., *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 1968.
Elorza A., *Terrorismo islámico: las raíces doctrinales*, [w:] *El Nuevo Terrorismo Islamista. Del 11-S al 11-M*, (red.) F. Reinares, A. Elorza, Madrid 2004.
Esposito J. L., *The Islamic Threat. Myth or Reality?*, London 1998.
Fox J., *Religion and terrorism in the world system perspective*, [w:] *Transnational Terrorism in the World System*, (red.) R. Stemplowski, Warsaw 2002.
Fromm E., *Ucieczka od wolności*, tłum. O. i A. Ziemilscy, Warszawa 1997.

Fundamentalism and the State: Remaking Politics, Economies and Militance, (red.) M. E. Marty, R. S. Appleby, Chicago 1993.
Fundamentalisms Comprehended, (red.) M. E. Marty, R. S. Appleby, London 1995.
Fundamentalizm współczesny, (red.) A. Pawłowski, Zielona Góra 1994.
Gearty C., *Terroryzm*, Warszawa 2001.
Garvey J. H., *Introduction: Fundamentalism and Politics*, [w:] (red.) M. E. Marty, R. S. Appleby, *Fundamentalism and the State: Remaking Politics, Economies and Militance*, Chicago, 1993.
Ghiglieri M. P., *Ciemna strona człowieka*, tłum. A. Tanalska-Dulęba, Warszawa 2001.
Giddens A., *Socjologia*, tłum. A. Szulżycka, Warszawa 2008.
Giełżyński W., *Rewolucja w imię Allacha*, Warszawa 1979.
Gilbert P., *New Terror, New Wars*, Edinburgh 2003.
Girard R., *Kozioł ofiarny*, tłum. M. Goszczyńska, Łódź 1991.
Girard R., *Sacrum i przemoc*, tłum. M. J. Plecińscy, Poznań 1993.
Glucksmann A., *La Troisième mort de Dieu*, Paris 2000.
Goodson L. P., *Afghanistan Endless War: State Failure, Regional Politics and the Rise of the Taliban*, Washington 2001.
Grotowicz V., *Terroryzm w Europie Zachodniej: w imię narodu i lepszej sprawy*, Warszawa–Wrocław 2000.
Guaranta R., *Inside Al Qaeda: Global Network of Terror*, London 2002.
Gumplowicz L., *Filozofia społeczna*, Warszawa 1914.
Habermas J., *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, Kraków 2000.
Habermas J., *Moderna – niedokończony projekt*, [w:] *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, (red.) S. Czerniak, A. Sahaj, Warszawa 1996.
Habermas J., *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 2003.
Hegel G. W. F., *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. S. F. Nowicki, Warszawa 1990.
Heskin K., *The Psychology of Terrorism In Northern Ireland*, [w:] *Terrorism in Ireland*, (red.) Y. Alexander, A. O'Day, Kent 1984.
Hiro D., *Holy Wars: The Rise of Islamic Fundamentalism*, New York 1989.
Hiszpania: Media masowe i wybory w obliczu terroryzmu, (red.) B. Dobek-Ostrowska i M. Kuś, Wrocław 2007.
Hobsbawm E., Ranger T., *The Invention of Tradition*, Cambridge 1996.
Hoffman B., *Oblicza terroryzmu*, tłum. H. Pawlikowska-Gannon, Warszawa 2001.
Horgan J., *Psicología del Terrorismo. Cómo y por qué alguien se convierte en terrorista*, Barcelona 2006
Hughes M., Johnson G., *Fanaticism and Conflict in the Modern Age*, New York 2005.

Huntington S., *Zderzenie cywilizacji*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 2000.
International Encyclopedia of Terrorism, Chicago 1997.
Islam a terroryzm, (red.) A. Parzymies, Warszawa 2003.
Israeli R., *Islamikaze. Manifestations of Islamic Martyrology*, London 2003.
Israeli R., *The Spread od Islamikaze Terrorism in Europe. The Third Islamic Invasion*, London 2008.
Jamsheer, H. A., *Historia powstania islamu jako doktryny społeczno-politycznej*, Warszawa 2009.
Jamsheer H. A., *Ibn Chaldun i jego Muqaddima. Antologia myśli społeczno-politycznej*, Łódź 2002.
Jamsheer H. A., *Jedność arabska. Geneza idei w tradycji wczesnego islamu*, Warszawa 1995.
Jansen J. G., *The Neglected Duty: The Creed of Sadat's Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East*, New York 1986.
Jihadi Terrorism and the Radicalisation Challenge European and American Experiences, (red.) R. Coolsaet, Ashgate 2011.
Jordán J., *Profetas del miedo. Aproximación al terrorismo islamista*, Pamplona 2004.
Juergensmeyer M., *Terrorismo religioso. El auge global de la violencia religiosa*, traducción M. Rubio Fernández, Madrid 2001.
Juergensmeyer M., *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular Order*, Berkeley 1993.
Kaczmarek J., *Terroryzm i konflikty zbrojne a fundamentalizm islamski*, Wrocław 2001.
Kepel G., *La yihad. Expansión y declieve del islamismo*, Barcelona 2001.
Kepel G., *Święta wojna. Ekspansja i upadek fundamentalizmu muzułmańskiego*, tłum. K. Pachniak, Warszawa 2003.
Kepel G., *Zemsta Boga. Religijna rekonkwista świata*, Warszawa 2010.
Khatab S., *The Political Thought of Sayyid Qutb. The Theory of Jahiliyyah*, London 2006
Khosrokhavar F., *Suicide Bombers. Allah's New Martyrs*, London 2005.
Kierkegaard S., *Albo albo*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1982.
Kisielewski T., *Nowy konflikt globalny*, Warszawa 1993
Kłoskowska A., *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa 1996.
Kociuba M., *Geneza rytuału w kontekście antropologii René Girarda* [w:] *Rytuał. Przeszłość i teraźniejszość* (red.) M. Filipiak i M. Rajewski, Lublin 2006.
Kołakowski L., *Jeśli Boga nie ma*, Kraków 1988.
Kosmynka S., *Czynniki kształtujące tożsamość terrorysty w perspektywie ewolucji ujmowania terroryzmu*, [w:] *Tożsamość kulturowa i polityczna Europy wobec wyzwań cywilizacyjnych*, (red.) D. Walczak-Duraj, Łódź 2004.

Kosmynka S., *Specyfika współczesnego terroryzmu religijnego*, [w:] *Tożsamość kulturowa i polityczna Europy wobec wyzwań cywilizacyjnych*, (red.) D. Walczak-Duraj, Łódź 2004.
Kościelniak K., *Dżihad. Święta wojna w islamie*, Kraków 2002.
Kościół i religijność Polaków 1945–1999, (red.) W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski, Warszawa 2000.
Kozielecki J., *Z Bogiem albo bez Boga*, Warszawa 1991.
Kutb S., *Milestones*, Damascus, brak roku wydania.
Kutb S., *Social Justice in Islam*, translated by J. B. Hardie, H. Algar, New York 1993.
Laqueur W., *No End to War: Terrorism in the Twenty-First Century*, New York 2004.
Lawrence B. B., *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt Against the Modern Age*, New York 1989.
Levi-Provencal E., *Cywilizacja arabska w Hiszpanii*, tłum. R. Stryjewski, Warszawa 2006.
Lewis B., *Arabowie w historii*, tłum. J. Danecki, Warszawa 1995.
Lewis B., *Muzułmański Bliski Wschód*, Gdańsk 2003.
Lewis B., *The Assassins. A Radical Sect in Islam*, Oxford University Press 2001.
Lia B., *Globalization and the Future of Terrorism. Patterns of Predictions*, New York 2005.
Lia B., *The Society of Muslim Brothers in Egypt. The Rise of an Islamic Mass Movement 1928–1942*, Oxford 2006.
Marczewska-Rytko M., *Religia i polityka w globalizującym się świecie*, Lublin 2010.
Machnikowski R., *Muzułmanie w Europie Zachodniej – między integracją a radykalizacją?/Muslims in Western Europe – between integration and radicalization?*, Warszawa 2010.
Mariański J., *Kościół katolicki w Polsce a życie codzienne*, Lublin 2005
Mariański J., *Religijność a życie społeczne*, [w:] *Kościół i religijność Polaków 1945–1999*, (red.) W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski, Warszawa 2000.
Mariański J., *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*, Lublin 2006.
Marsden P., *Los talibanes: guerra y religión en Afganistán*, Barcelona 2002.
Merlos A., *Al Qaeda. Raíces y metas del terror global*, Madrid 2006.
Miller J., *United States of America versus Usama bin Laden*, New York 2004.
Mitchell R. P., *The Society of Muslim Brothers*, Oxford University Press 1993.
Mrozek-Dumanowska A., *Islam a Zachód*, Warszawa 1991.
Mrozek-Dumanowska A., *Współczesny ruch odnowy islamu. W poszukiwaniu własnej tożsamości kulturowej*, Warszawa 2004.
Musallam A. A., *From Secularism to Jihad. Sayyid Qutb and the Foundations of Radical Islamism*, London 2005.

Mynarek H., *Zakaz myślenia. Fundamentalizm w chrześcijaństwie i islamie*, tłum. S. Lisiecka, Gdynia 1996.
Obaid N., Cordesman A., *Saudi Militants in Iraq: Assessment and Kingdom's Response* Washington 2005.
Origins of Terrorism: Psychologies, Ideologies, Theologies, States of Mind, (red.) W. Laqueur, W. Reich, Washington 1990/1998.
Otto R., *Świętość*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1999.
Pargeter A., *The New Frontiers of Jihad. Radical Islam in Europe*, Philadelphia 2008.
Partner P., *Wojownicy Boga*, tłum. J. Kozłowski, Warszawa 2000.
Pawłowski A., *Czym jest współczesny fundamentalizm*, [w:] *Fundamentalizm współczesny*, (red.) A. Pawłowski, Zielona Góra 1994.
Pennix R., *Citizenship in European Cities: Immigrants, Local Politics and Integration Policies*, Oxford 2004.
Post J. M., *Terrorist psycho-logic: Terrorist behavior as a product of psychological forces*, [w:] *Origins of Terrorism: Psychologies, Ideologies, Theologies, States of Mind*, (red.) W. Laqueur, W. Reich, Washington 1990/1998.
Post J. M., *The Mind of the Terrorist. The Psychology of Terrorism from IRA to Al Qeada*, Washington 2008.
Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów, (red.) S. Czerniak, A. Sahaj, Warszawa 1996.
Psychologia religii, (red.) Z. Chlewiński, Lublin 1982.
Ramadan T., *Western Muslims and the Future of Islam*, Oxford University Press 2004.
Randal J., *Osama. The Making of a Terrorist*, New York 2005.
Rashid A., *Dżihad. Narodziny wojującego islamu w Azji Środkowej*, tłum. A. i M. Falkowscy, Warszawa 2003.
Reuter Ch., *Zamachowcy-samobójcy. Współczesność i historia*, tłum. R. Wojnakowski, Warszawa 2003.
Richard Y., *Shi'ite Islam*, Oksford 1995.
Roy O., *Euroislam: ¿la yihad desde dentro?*, [w:] *El Nuevo Terrorismo Islamista. Del 11-S al 11-M*, (red.) F. Reinares, A. Elorza, Madrid 2004.
Rubin B., *The Muslim Brotherhood: The Organization and Policies of a Global Islamist Movement*, New York 2010.
Runciman S., *Dzieje wypraw krzyżowych*, tłum. J. Schwakopf, Warszawa 1999.
Runciman S., *Teokracja bizantyjska*, tłum. M. Radożycka-Paoletti, Katowice 2008.
Ruthven M., *Fundamentalism. The Search for Meaning*, Oxford University Press 2004.
Ruthven M., *Islam. Bardzo krótkie wprowadzenie*, tłum. K. Pachniak, Warszawa 2003.

Ruthven M., *Islam in the Modern World*, Oxford 1984.
Rytuał. Przeszłość i teraźniejszość (red.) M. Filipiak i M. Rajewski, Lublin 2006.
Sageman M., *Leaderless Jihad. Terror Networks in the Twenty-First-Century*, Philadelphia, 2008.
Sageman M., *Understanding Terror Networks*, Philadelphia 2004.
Schanzer J., *Al-Qaeda's Armies: Middle East Affiliate Groups & the Next Generation of Terror*, Washington 2004.
Schwartz S., *Two Faces of Islam. Saudi Fundamentalism and its Role in Terrorism*, New York 2003.
Scruton R., *Zachód i cała reszta*, tłum. T. Bieroń, Poznań 2003.
Silber M. D., Bhatt A., *Radicalization in the West: The Homegrown Threat*, New York 2007.
Silke A., *Terrorists, Victims: Psychological Perspectives on Terrorism and its Consequences*, London 1999.
Sim S., *Fundamentalist World. The New Dark Age of Dogma*, Cambridge 2004.
Sinclair A., *An Anatomy of Terror. A History of Terrorism*, London 2003.
Składankowa M., *Zrozumieć Iran*, Warszawa 1997.
Sochoń J., *Ateizm*, Warszawa 2003.
Sprinzak E., *The Process of Delegitimization: Towards a Linkage Theory of Political Terrorism*, London 1991.
Stankiewicz W., *Terroryzm – w świetle walki dwóch światów*, [w:] *Islam a terroryzm*, (red.) A. Parzymies, Warszawa 2003.
Stern J., *Terror in the Name of God. Why Religious Militants Kill*, New York 2003.
Stolarczyk M., *Iran. Państwo i religia*, Warszawa 1997.
Sztompka P., *Socjologia*, Kraków 2005.
Taheri A., *Holy Terror: Inside the World of Islamic Terrorism*, Bethesda, Maryland 1987.
The History of Terrorism. From Antiquity to Al-Qaida, (red.) G. Chaliand, A. Blin, London 2007.
Tibi B., *Fundamentalizm religijny*, tłum. J. Danecki, Warszawa 1997.
Terrorism in Ireland, (red.) Y. Alexander, A. O'Day, Kent 1984.
Terroryzm, (red.) V. Kwiatkowska-Darul, Toruń 2002.
Tożsamość kulturowa i polityczna Europy wobec wyzwań cywilizacyjnych, (red.) D. Walczak-Duraj, Łódź 2004.
Transnational Terrorism in the World System, (red.) R. Stemplowski, Warsaw 2002.
Tudor H., *Political Myth*, London 1972.
Vidino L., *Al Qaeda in Europe. The New Battleground of International Jihad*, New York 2006.
Weber M., *Szkice z socjologii religii*, tłum. J. Prokopiuk, H. Wandowski, Warszawa 1984

Williams P. L., *Al-Kaida. Bractwo terroru*, tłum. D. Bakalarz, Warszawa 2002.
Wolak K., *Osobowość terrorysty (?)*, [w:] *Terroryzm*, (red.) V. Kwiatkowska-Darul, Toruń 2002.
Zdanowski J., *Współczesna muzułmańska myśl społeczno-polityczna. Nurt Braci Muzułmanów*, Warszawa 2009.
Zwoliński A., *Wojna. Wybrane zagadnienia*, Kraków 2003.

Artykuły naukowe

Abdallah A. M., *Causes of Anti-Americanism in the Arab World: a Socio-Political Perspective*, „Meria – Middle East Review of International Affairs", December 2001, vol. 7, nr 4.
Cooper H. H. A., *What is a Terrorist?: A Psychological Perspective*, „Legal Medical Quarterly" 1997, nr 1.
Duyvesteyn I., *How New Is the New Terrorism?*, „Studies in Conflict & Terrorism", Washington 2004, vol. 27, nr 5.
Farley J. D., *Breaking Al Qaeda Cells: A Mathematical Analysis of Counterterrorism Operations (A Guide for Risk Assesment and Decision Making)*, „Studies in Conflict & Terrorism", Washington 2004, vol. 27, nr 5.
Górak-Sosnowska K., *Europejscy muzułmanie a Europa w świetle badań sondażowych*, [w:] *Między Wschodem a Zachodem*, (red.) M. M. Dziekan i I. Kończak, „Łódzkie Studia Wschodoznawcze", Łódź 2008, t. I.
Hoffman B., *Al Qaeda, Trends in Terrorism, and Future Potentialities: An Assessment*, „Studies in Conflict and Terrorism", Washington 2003, vol. 27, nr 5.
Jamsheer H. A., *Święta wojna w islamie („Dżihad")*, „Biuletyn Centrum Badań nad Pokojem Uniwersytetu Łódzkiego" 1994, zeszyt 1.
Jordán J., *El islam de Occidente y el terrorismo de Al-Qaeda*, „Ciencia Policial", julio-agosto de 2002, núm. 64.
Kosmynka S., *Fenomen organizacji Al-Kaida w kontekście rozwoju doktryny islamizmu*, „Studia Polityczne" PAN, Warszawa 2007, nr 20.
Kosmynka S., *Fundamentalizm islamski w sferze kulturowo-obyczajowej oraz w polityce zagranicznej Iranu*, „Studia Polityczne" PAN, Warszawa 2005, nr 17.
Kosmynka S., *Funkcja odwołań do religii w ideologii radykalnego islamizmu na przykładzie oświadczeń liderów Al-Kaidy*, „Acta Universitatis Lodziensis", Folia Sociologica 33, 2008.
Khurshid A., *Islam and the West: Confrontation or Cooperation*, „The Muslim Word" 1995, No 1-2, Vol. LXXXV.
McAllister B., *Al. Qaeda and the Innovative Firm: Demythologizing the Network*, „Studies in Conflict & Terrorism" Washington 2004, vol. 27, nr 4.
Nasalska E., *Kierunki rozwoju analizy treści*, „Studia Socjologiczne" 1982, nr 3-4.

Orbach B., *Usama bin Laden and al-Qa'ida: Origins and Doctrines*, „Meria – Middle East Review of International Affairs", December 2001, vol. 5, nr 4.
Paz R., *Islamists and Anti-Americanism*, „Meria – Middle East Review of International Affairs", December 2003, vol. 7, nr 4.
Scott A., *Genesis of Suicide Terrorism*, „Science", vol. 299, 7 march 2003.
Szymański E., *Doktryna wojny i pokoju w islamie*, „Euhemer – Przegląd Religioznawczy", 1988, nr 2.
Tibi B., *Islam i polityka. Islam polityczny oraz fundamentalizm muzułmański*, „Przegląd Orientalistyczny" 2004.
Zeidan D., *The Islamic Fundamentalist View of Life as a Permanent Battle*, „Meria – Middle East Review of International Affairs", December 2001, vol. 5, nr 4.

Artykuły publicystyczne

Barber B., *Na życzenie Osamy ukaraliśmy się sami*, wywiad Jacka Żakowskiego, „Polityka", 07-13 września 2011, nr 37.
Berger P., *Jak doszło do 11 września*, „Gazeta Wyborcza", 09-10 września 2006.
Glucksmann A., *Terrorystyczny nihilizm i zachodni kryzys*, „Ślady", lipiec–sierpień 2004, nr 4.
Lewis B., *How did the Infidels Win?*, „National Post", June 2002, nr 1.
Rotella S., *Europe's Boys of Jihad*, „Los Angeles Times", April 2, 2005.
Ostrowski M., Szostkiewicz A., *Dlaczego Brytania jest wielka*, „Polityka", 17 lipca 2005, nr 27.
Papież o zbrodniach w imię wiary, „Gazeta Wyborcza", 28 października 2011.
Stefanicki R., Szaniewski M., *Kreskówka Al-Kaidy*, „Gazeta Wyborcza", 22 lipca 2011.

Dokumenty, opracowania publicystyczne i inne

Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa*, Kraków, 28 czerwca 2003.
Kapuściński R., *Imperium*, Warszawa 1993.
Koran, tłum. J. Bielawski, Warszawa 1986.
Messages to the World. The Statements of bin Laden, introduced by B. Lawrence, London 2005.
Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, wydanie piąte, Poznań 2000.
Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 1999.
Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu. Suma teologii*, tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków 1999.
Tukidydes, *Wojna peloponeska*, tłum. K. Kumaniecki, Warszawa 1953.
Zalewski T., *Inne Stany. Czym różnią się od nas Amerykanie*, Warszawa 2011.

Artykuły internetowe

Schweitzer Y., *Does bin Laden Pose a Threat to Israel?*, http://www.palsm.com/vb/showthread.php 25.04.2005.

Strony internetowe z oświadczeniami islamistów

http://www.able2know.com/forums/about22924/html (15.11.2004)

http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/2455845.stm (17.10.2004)

http://www.doublestandards.org/alqa.html (10.10.2004).

http://english.aljazeera.net/NR/exeres/ACB47241-D25F-46CB-B673-56FAB1C2837F.htm (15.11.2004).

http://english.aljazeera.net/NR/exeres/8E8EA580-943C-4FBF-9ABD-21B47627FECD.htm (10.11.2004)

http://english.aljazeera.net/NR/exeres/5F8EA470-943C-4FBF-7ABD-25BCE-457FECD.htm (20.11.2004)

http://www.fas.org/irp/world/para/docs/980223-fatwa.htm (15.10.2004)

www.globalterrorism101.com/BinLadenText.html (10.10.2004)

http://www.ict.org.il/documents/documentdet.cfm?docid=57 (14.12.2004)

http://www.indymedia.org.uk/en/2004/03/286836.html (06.12.2004).

Indeks nazwisk

A

Abbas Mahmud 313, 389
Abdallah Abdel M. 166, 169–170, 381, 412
Abraham 72, 89
Adams Gerry 103
Aleksander II 56, 94, 213
Alexander Yonah 103, 226, 405, 407, 411
Algar Hamid 147, 405, 409
Ali Abu Talib ibn 400
Allen Charles 405
Appleby Scott R. 148, 175, 407
Arístegui Gustavo de 174, 405
Armstrong Karen 137, 140–141, 150, 157, 163, 197, 405
Atatürk Mustafa Kemal 147
Atta Mohammed 226–227, 231, 242
Aznar José M. 325, 330, 373, 395
Azzam Abdullah 210–212, 215–216, 254

B

Bakunin Michaił 94
Balicki Janusz 229, 405
Banna Hasan al- 148–149, 182, 207, 210
Barber Benjamin 77, 110, 263, 405, 413
Bari Atwan Abdel 405
Barnas Robert M. 89–90, 405
Bausinger Hermann 97
Beck Urlich 76, 405
Benedykt XVI 45, 62, 413
Benjamin Daniel 77, 110, 263, 405
Berger Peter 138, 413
Berlusconi Silvio 177
Bhatt Arvin 242, 411
Białocerkiewicz Marcin 90, 405
Blin Arnaud 87, 411
Bodin Jean 192
Bokszański Zbigniew 97, 405
Bolechów Bartosz 84, 107, 405
Bouthoul Gaston 29
Brachman Jarret M. 125, 165, 171, 405
Bray Michael 118
Brisard Jean Ch. 405
Bruce Steven 82, 139, 405
Burke James 205–206, 211, 217–218, 222, 252, 260, 405
Burman Edward 88, 405
Bush George W. 169–170, 194, 263, 272, 279, 295, 299, 303, 305–308, 321, 363, 367, 378–379, 383, 385–388, 393–394

C

Caillois Roger 41–42, 106, 405
Calvert John 151–152, 155–156, 405
Cameron Carl 109, 406
Cano Paños Miguel A. 230, 232–234, 237–239, 241, 245–246, 346, 405
Casanova José 16, 344, 405
Cassirer Ernst 178
Castells Manuel 32–33, 98, 405
Chaldun ibn 159, 408
Chaliand Gerard 87, 411
Chlewiński Zdzisław 32, 406, 410
Chomeini Ruhollah 114, 145, 149, 161–164
Clinton William J. 222
Coll Steve 218, 221–222, 406
Cook David 187, 406
Coolsaet Ric 202, 408
Cooper Andrew H. H. 78, 103, 412
Cordesman Anthony 250, 410

Corm Georges 16, 58, 62, 71, 73, 138, 143–144, 196, 406
Coser Louis 33, 106
Courtailler David 239
Cox Caroline 172, 406
Crépon Pierre 43–45, 47, 51, 58, 67, 406

D

d'Arc Joanna 37
Dahdah Abu 235
Danecki Janusz 17, 67–68, 142, 147–148, 158, 160, 406, 409, 411
Delsol Chantal 112, 130–131, 406
Delumeau Jean 127, 406
Dershowitz Alan M. 111, 406
Diderot Dennis 29, 406
Din Nur al- 67, 69, 104, 388, 390
Dobek-Ostrowska Bogusława 84, 405, 407
Dopierała Renata 97, 406
Dostojewski Fiodor 99, 353
Dumont Lionel 239
Durkheim Émile 14, 28, 32, 35–40, 71, 117, 132, 406
Duyvesteyn Isabelle 412
Dziekan Marek M. 63–64, 143, 230, 247, 406, 412
Dżalal ad-Din ar-Rumi 67
Dżarrah Ziad 226–227

E

Eagelton Terry 40–41, 115, 406
Ehteshami Anoushiravan 406
Eliade Mircea 15, 28, 32–34, 139, 178, 351, 406
Elias Norbert 139
Elorza Antonio 172, 231, 406, 410
Esposito John L. 57, 64, 197, 199, 210, 262, 406

F

Falaci Oriana 177
Faradż abd as Salam 160, 213–215, 242
Farazi Hasan 230
Farley Jonathan D. 256–257, 412
Ferdynand 94
Filip z Montfortu 90
Filipiak Marian 122, 408, 411
Fischer Thomas 239
Flawiusz Józef 88
Fox Jonathan 114–115, 118, 406
Freud Zygmunt 29, 121, 181
Fromm Erich 107, 406
Fukuyama Francis 76

G

Gait Abu Sulejman 252, 274, 279, 358–359
Ganczarski Christian 239
Garvey John H. 175, 407
Gearty Conor 85, 95, 407
Ghiglieri Michael P. 29, 407
Giddens Anthony 28, 132, 142, 407
Giełżyński Wojciech 162, 407
Gilbert Paul 179, 181, 407
Girard René 119, 121–122, 168, 407–408
Glucksmann André 131, 351–352, 407, 413
Goffman Erving 83
Gogh Theo Van 236
Goldstein Baruch 48
Goodson Larry P. 220–221, 407
Górak-Sosnowska Katarzyna 230, 238, 412
Guaranta Rohan 223, 407
Gumplowicz Ludwik 29–30, 407

H

Habermas Jürgen 40, 133, 407
Hamzah Mir 282, 360–361, 380
Harun Raszid al- 144
Hegel Georg W. F. 29, 32, 99, 407
Heitmeyer Wilhelm 238
Heskin Ken 103, 407
Hiro Dilip 144, 407
Hobbes Thomas 29, 60, 192
Hobsbawm Eric 176, 407

Hoffman Bruce 82, 93, 98, 108, 260, 407, 412
Holbach Paul Th. 29
Horgan John 82, 84, 96, 101, 103, 109–110, 122, 407
Hughes Matthew 407
Hulagu 300
Huntington Samuel 17, 71, 127–128, 408
Husajn Ali ibn Abi Talib 122, 146, 185–186, 194, 216, 247, 309
Husajn Saddam 122, 146, 185–186, 194, 216, 247, 309

I

Innocenty III 58
Islambuli Chalid 160
Ismael 89
Israeli Rafael 168, 185–188, 191, 195, 221, 229, 237, 274, 305, 378, 386, 394, 408

J

Jamsheer Hassan A. 26, 63, 65, 159, 408, 412
Jan III Sobieski 60,
Jan Paweł II, 61–62, 134, 219,
Jan XXIII 61
Jansen Johannes G. 214, 408
Jaspers Karl 179
Jassin Ahmed 187, 210, 318
Jigal Amir 48
Joachim z Fiore 57
Johnson Gaynor 407
Jordán Javier 223, 254, 346, 408, 412
Juergensmeyer Mark 12, 16, 48, 62, 118, 120–122, 126, 135, 165, 192, 213, 344, 408
Jung Carl G. 112, 178
Jussuf Adel Dżabbar 249

K

Kaczmarek Julian 408
Kahane Meir 48
Kant Immanuel 60, 77
Kapuściński Ryszard 76–77, 413
Karzaj Hamid 313
Katada Abu 234
Kepel Gilles 16, 19, 149, 151, 200, 408
Khatab Sayed 153–154, 157, 408
Khosrokhavar Farhad 408
Khurshid Ahmad 78, 412
Kierkegaard Søren 32, 408
Kisielewski Tadeusz 196, 408
Kłoskowska Antonina 97, 408
Kociuba Maciej 122, 408
Kołakowski Leszek 33, 408
Konrad z Montserratu 90
Kończak Izabela 230, 412
Kosmynka Stanisław 9–10, 79, 110, 162, 205, 267, 408–409, 412
Kościelniak Krzysztof 65, 409
Kozielecki Józef 409
Kuk Cwi Jehuda 48
Kuś Michał 84, 405, 407
Kutb Sajjid 19, 70, 149, 151–160, 167, 171–172, 207, 210, 212–213, 215, 242, 409
Kwiatkowska-Darul Violetta 90, 98, 405, 411–412

L

Laden ibn Osama 10, 19, 89, 138, 146, 151, 167, 170, 187, 194, 196, 202, 205–207, 209–212, 215–219, 221–228, 242, 244, 250, 252–253, 255, 257, 260, 263, 267, 269–270, 272–274, 279, 282, 291, 293–294, 296–297, 303, 309, 312–313, 315–317, 319, 345, 352, 356–371, 378–379, 383–384, 386, 388, 391, 405–406, 409, 413–414
Laqueur Walter 100, 186, 190, 194, 210, 230, 234, 409–410
Lawrence Bruce B. 267, 409, 413
Lenin 19

Levi-Provencal Evariste 56, 409
Lewis Bertrand 68, 91, 143, 187, 192, 194, 409, 413
Lia Brynjar 148, 409
Locke John 60, 192
Luter Martin 59

M

Machnikowski Ryszard 233, 235, 245, 409
Mahomet (Muhammad) 55, 57, 63–65, 68–69, 89, 142, 144–146, 148, 154, 157, 163, 179, 188, 216, 223–225, 231, 235, 268, 270, 273, 275, 286, 292, 294, 309, 314, 316, 318, 327, 335–336, 339, 357, 375, 379–381, 386, 388, 390–391, 398–399, 401
Malik Anas ibn 67, 387
Malinowski Bronisław 178
Mamun Ab Dżafar Abd Allah Harun ibn al- 144
Marczewska-Rytko Maria 15–16, 32–33, 140, 409
Mariański Janusz 26, 28, 31, 133, 409
Marks John 28, 132, 172, 406
Marks Karol 28, 132, 172, 406
Marsden Peter 220, 409
Marty Martin E. 148, 168, 175, 407–408
Masri Abu Hamza al- 234, 266, 325, 329, 372–373, 395
Maududi Abu al-Ali al 149–151, 156, 159, 207, 210, 222
McAllister Brad 412
McVeigh Timothy 120
Mead George H. 105
Merlos Alfonso 12, 81, 83, 176, 179, 183, 215, 234, 249, 255, 261, 409
Merton Robert 243
Miller John 255, 409
Mitchell Richard P. 148, 156, 242, 409
Mojżesz 44, 89
Monroe James 169
Mrozek-Dumanowska Anna 55, 78, 139, 150, 157–158, 409
Mubarak Hosni 217, 219
Mudżlam ibn 144
Mulk Nizam al- 90
Musallam Adnan A. 151–152, 157, 409
Muszaraf Pervez 293
Mynarek Hubertus 138, 191, 410

N

Nadżibullah Mohammad 221
Naser Gamal A. 149, 154
Nasrallah Hassan 187
Nieczajew Siergiej 94
Noe 89
Nukraszi Pasza 149
Nurhasjim Amrozi ibn 118

O

O'Day Alan 103, 407, 411
Obaid Nawaf 250, 410
Obama Barack 194, 345
Omar Mohammad 221, 244, 295, 384
Orbach Benjamin 253, 260, 413
Ostrowski Marek 206, 413
Otto Rudolf 15, 123–124, 133, 410

P

Pargeter Alice 230, 233, 240, 245, 248, 410
Parsons Talcott 96
Partner Peter 43, 50, 58, 60, 88, 410
Parzymies Anna 87, 408, 411
Paweł VI 61
Pawłowski Albert 136, 407, 410
Paz Reuven 195–196, 198, 413
Pennix Rinus 229, 410
Piotr Eremita 57
Pius V 60
Plautus Tytus M. 29
Post Jerrold M. 50, 99–100, 104–105, 109, 267, 410

Q

Quaranta Domenico 239

R

Rahman Fazlur 282, 360–361, 380
Rajewski Maciej 122, 408, 411
Rajmund II z Trypolisu 90
Ramadan Tariq 41, 132, 213, 410
Ramzi Ahmed Jousef 218, 244
Randal Jonathan 62, 410
Ranger Terence 176, 407
Rashid Ahmed 410
Reich Walter 100, 210, 410
Reinares Fernando 172, 231, 406, 410
Reuter Christoph 184, 410
Richard Yann 164, 410
Rida Raszid 148
Rifa Abu Jasir 282, 360–361, 380
Rotella Sebastiano 231, 413
Rousseau Jean J. 60
Roy Oliver 231, 235, 245–246, 410
Rubin Barry 148, 410
Rumsfeld Donald 300, 385
Runciman Steven 51, 58, 89, 410
Ruszd ibn 67
Ruthven Malise 62, 132–133, 135, 143, 147, 151, 158, 160, 224, 410–411

S

Sabbah Hassan ibn 89
Sadat Anwar as- 160, 212–214, 408
Sageman Marc 100–101, 202, 213, 222, 227, 232, 236–237, 240, 244, 411
Saladyn (Salah ad-Din) 69, 90
Schanzer Jonathan 217, 219, 411
Schwartz Stephen 145, 163, 411
Schweitzer Yoram 209, 414
Scott Atran 121, 413
Sibai Mustafa as- 160
Silber Mitchell D. 242, 411
Silke Andrew 108, 411
Sim Stuart 185, 405, 411
Simon Steven 405
Sinclair Andrew 87, 160, 411
Składankowa Maria 162, 411
Sochoń Jan 55, 411
Sprinzak Ehud 118, 411
Stankiewicz Wojciech 86–87, 115–116, 411
Stefanicki Robert 259, 413
Stemplowski Ryszard 406, 411
Stern Jessica 117–118, 411
Stolarczyk Małgorzata 162, 411
Sulami Tahir ibn as- 67
Sulejman II Wspaniały 60, 274, 358–359
Swetnam Michael S. 226, 405
Szajbani ibn al-Hasan asz- 67
Szaniewski Mateusz 259, 413
Szehhi Marwan al- 226–227
Szibh Ramzi ibn al- 244
Szostkiewicz Adam 206, 413
Sztompka Piotr 97, 411
Szukri Mustafa 160
Szymański Edward 33, 64, 67, 405, 413

Ś

Św. Ambroży 52
Św. Atanazy 52
Św. Augustyn 29–30, 34, 43, 52–53, 413
Św. Bernard 55
Św. Izydor 53
Św. Tomasz 29–30, 53, 413

T

Tah Ahmad 282, 360–361, 380
Taheri Amir 144, 411
Tajmijja Ahmad ibn 144–145
Teodozjusz Wielki 51
Terry Randall 40, 62, 115
Tibi Bassam 17, 70, 130, 135, 137–138, 142, 176–177, 411, 413
Tönnies Ferdinand 243
Tudor Hanry 177–178, 411
Tukidydes 29, 86, 413
Turabi Hassan Abdullah al- 217, 219

U

Urban II 56, 58

V

Vidino Lorenzo 105, 228–229, 238–239, 245, 248–249, 411
Vitoria Francisco de 53
Voltaire 60

W

Wahhab Muhammad ibn Abd al- 145–147, 405
Walczak-Duraj Danuta 10, 79, 406, 408–409, 411
Walker Lindh John 239
Weber Max 28, 132–133, 142, 411
Williams Paul L. 208, 210, 215, 218, 221, 251, 412
Wolak Krzysztof 98, 102, 412

Z

Zalewski Tomasz 247, 413
Zarkawi Abu Musab al- 248–250
Zawahiri Ajman al- 212–215, 224, 242, 250, 252, 260, 282, 360–361, 380
Zdaniewicz Witold 409
Zdanowski Jerzy 148, 412
Zeidan David 153, 182, 224, 413
Zembrzuski Tadeusz 409
Zengi Imad Din ad 69
Zwoliński Andrzej 29, 44–45, 47–48, 52–53, 62, 412

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
90-131 Łódź, ul. Lindleya 8

Wydanie I. Nakład 200 egz. Ark. druk. 26,375
Zam. 5037/2012. Cena zł 34,– + VAT

Druk: ESUS Tomasz Przybylak
62-064 Plewiska, ul. Południowa 54