

A fundamentalizmus indiszkrét bája*

Aleš Debeljak

A vallás és a szekularizált modern állam politikája közötti viszonyról szóló értelmiségi vitákban manapság számos olyan kifejezés fordul elő, melyeket az újságok és a média gyakran fölcserélnek egymással, azaz helytelenül, önkényesen használnak, jóllehet a *konzervativizmus*, a *tradicionalizmus* és a *fundamentalizmus* – mint e kérdéskörben talán leggyakrabban előforduló fogalmak – egymásnak semmiképpen sem szinonimái.

Alábbi szövegünkben a teljesség igénye nélkül, az alapokból kiindulva próbáljuk bemutatni a háromféle fõnt említett vallásos magatartás közötti lényegi különbséget. Ezt követõen megpróbáljuk fölvezetni a *fundamentalizmus* szerkezetének legfontosabb jellemzõit, anélkül, hogy eközben az egyes fundamentalista jelenségeket alaposabb társadalomtörténeti vizsgálatnak vetnénk alá.¹ Más szóval: írásunkban bennünket most a fundamentalizmus ideáltípusa, absztrakt váza érdekel, melynek konkrét, specifikus megjelenési formáit a történelemben empirikus kutatásokkal lehet fölterképezni.

A tradicionalizmus

Kiindulópontul vegyünk egy példát a tömegkultúrából, *A kis szemtanú* címû, 1985-ben készült amerikai filmet. Ez a Harrison Ford és Kelly McGillis főszereplésével készült mű azért volt sokatmondó, mert a tömegkultúra történetében először nyújtott betekintést egy olyan lenyűgözõ – jóllehet hollywoodi módon leegyszerűsített – világba, melynek szelleme és tettei egymással szokatlan harmóniában vannak, és amely a mind esztelenebb modern kultúra támadásai ellenére történelemfölötti méltósággal és öntudattal tart ki saját meggyõzõdése mellett. Ez a film meghökkentette, sõt sokkolta a nézõket, akik a mozi „sötét tantermében” nemcsak kilencven percnyi szórakozásban részesültek, hanem hirtelen egy *radikálisan más módon* nyugtalanító kihívásával találták szembe magukat.

* A alábbi szöveg a ljubljana Társadalomtudományi Egyetemen folyó, a Tudományos és Technológiai Minisztérium által támogatott „A posztmodern társadalom szellemiségének strukturái és megjelenési formái” címû kutatássorozat anyagából való. Megjelent Aleš Debeljak *Oblike religiozne imaginacije* (A vallási képzelet alakzatai) (Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana, 1995.) címû kötetében.

¹ A vallási fundamentalizmussal kapcsolatban a nyugati tudományos körök már vagy egy negyedszázada komoly elméleti és empirikus kutatásokat folytatnak. Alábbi ismertetõnkben leginkább a *The Fundamentalism Project* címû kutatásra támaszkodunk, melyet Martin E. Marty és R. Scott Appleby irányít (University of Chicago Press; 1991–1993), illetve ennek sűrített és rövidített változatára: *The Glory and The Power* (1992).

Szembesültek az *amisok* világával, melyet a tökéletes szolidaritás jellemez, és az, hogy a modern civilizáció vívmányai iránt tudatos közönnyel viseltetnek, sőt visszautasítják azokat, ugyanakkor viszont kitartóan ragaszkodnak saját biblikus hagyományaikhoz, nyelvükhöz és értékeikhez. Testközelből senki sem ismeri igazán ezt a világot az *anglishek* közül – így neveznek a (svájci német egy változatát beszélő) *amisok* az anyanyelvétől függetlenül mindenkit, aki nem tagja az ő mélyen vallásos és önmagába zárt közösségüknek.

Megfontolandó az az állítás, miszerint a film nem csupán amiatt aratott ekkora sikert, mert egy dramaturgiailag hatásos történetet adott elő, hanem elsősorban azért, mivel a benne kibontakozó szerelmen keresztül – amelynek nem lett volna szabad megszületnie – legalább a filmvászonon közelebb hozott egymáshoz két életformát és a hozzájuk tartozó „világnézetet”, melyeknek a mozin kívüli világban *úgyszólván semmilyen kapcsolatuk sincs egymással*.

Az *amisok* – a svájci anabaptistáknak ez a szigorú mennonita ága, amely a 17. század végén alakult ki, és amelynek tagjai később Elzászban, Dél-Németországban, Hollandiában és Oroszországban, sőt Észak-Amerikában is letelepedtek, ahová a vallási konfliktusok és a politikai üldözés miatt a 18. század húszas éveiben kezdtek tömegesen áttelepülni – manapság 112, egymással szomszédos településen élnek, elsősorban Ohio, Pennsylvania és Indiana állam területén. Vannak még kisebb közösségeik Hondurasban és Paraguayban is.

Berni születésű alapító atyjuk, Jakob Ammann protestáns doktrínájának hajszálpontosan meghatározott radikalizmusával összhangban az *amisok* – akik ma a világon körülbelül hetvenötezen vannak – mindennapi életükben és hitükben feltétel nélkül alávetik magukat vallási és közösségi vezetőiknek, akik ezen, halálukig tartó tisztségüket bármiféle ellenszolgáltatás nélkül látják el. Vasárnapi összejöveteleiket hetente más-más, szerényen berendezett családi házban tartják, mivel mindenfajta egyházi külsőséget elutasítanak. Vezetőik ezeken az istentiszteleteken a *szigorúan vallásos és erkölcsös életmód* szabályainak betartására intik őket: a Szentírás szó szerinti értelmezésére, a hegyi beszéd tételeinek a mindennapi életben való alkalmazására, egymás szociális megsegítésére, a szerény öltözetre, pacifizmusra és a katonai szolgálat megtagadására. A külvilággal és az állammal való kapcsolatuk *úgyszólván* kimerül a szövetségi adók megfizetésében.

Az *amisok* vallási magatartása az *ultratradicionalizmus* mintapéldája. Ők nem csupán formális értelemben szélsőségesen hagyománytisztelők (nem használnak villanyt, nem vezetnek autót, gyermekeiket nem küldik állami iskolába, és az amerikai szociális rendszer jótéteményeit is visszautasítják), hanem elsősorban és legfőképpen vallási meggyőződésük miatt, amely azt diktálja, hogy *határozottan álljanak ellen a modern pluralizmusnak, az erkölcsi relativizmusnak, az intellektuális szekularizmusnak és a média látványos manipulációinak*. Meggyőződésük szerint ez csakis a saját közösségük *zárt univerzumába való teljes és passzív visszavonulással lehetséges*.

A „kinti” emberekkel és intézményekkel, az ő saját, tökéletesen megszervezett közösségükön, azaz a *Gemeindán* kívül lévő világgal ugyanis csak akkor érintkeznek, amikor a piacon eladják szorgos munkával megtermelt portékáikat, melyeket az autó kultuszát az abszurdig fokozó országban egyszerű lovas kocsin szállítanak.

A konzervativizmus

A *konzervatív vallási magatartás* iskolapéldái az *ortodox zsidók*, akik szó szerint testestől-lelkestől a kettős kinyilatkoztatás selyemgubójában, tehát azon igazságok bűvöletében élnek, melyek a Tórában, Mózes öt könyvének 613 parancsában, valamint a *háláchában*, a zsidó törvénykönyv teljes körű jogrendszerében fogalmazódtak meg.

Az *ortodox zsidók* mindkét forrásról azt tartják, hogy azok nem az emberi képzelet gyümölcsei, hanem a Teremtő abszolút autoritásának transzcendens zálogai. Ezért természetesen nem lehetnek kitéve történelmi és társadalmi befolyásnak. Ellenkezőleg, a hívó számára olyan szigorú életvitelt írnak elő, amely összhangban áll az adott társadalmi-kulturális viszonyok által nem befolyásolt törvényekkel.

Az *ortodox judaizmus* radikális szárnya teljesen figyelmen kívül hagyja a modern bibliakritika és bibliarégészet fölfedezéseit, ugyanis az autentikus emberi lét legfőbb ideáljának a Tóra parancsainak elmélyült tanulmányozását és konkrét alkalmazását tekinti, s kitart azon tétel cáfolhatatlan bizonyossága mellett, hogy a hívó azért él, hogy megőrizze a Tóra bölcsességeinek gazdag örökségét, és fegyelmezetten szolgálja a Tóra isteni tekintélyét – nem pedig fordítva (Fishbone 1987: 49 *et passim*).

Az *ortodox zsidók* életmódjához és gondolkodásához szervesen hozzátartoznak a következő jellegzetességek: a *jármulká*, ez a fejtetőt takaró sajátos sipka, amelyet ébrenlétük alatt állandóan viselniük kell; a *kóser* hús, azaz a szertartásosan leölt állatok húsnak elkészítését és élvezetét szabályozó törvények következetes tiszteletben tartása; a mindennapi élet pontosan előírt rituáléja, amelybe olyan, egymástól merőben különböző dolgok is beletartoznak, mint például a pénzügyi tranzakciók, a testi funkciók vagy a férfinak feleségével és gyermekeivel való kapcsolata. Az *ortodox judaizmus* haszid irányzatára ezenkívül jellemző az is, hogy igyekszik minimalizálni a nyugati kultúrával és annak társadalmi intézményrendszerével való kapcsolatát, hogy radikálisan kritizálja a szekuláris Izrael államot, és elutasítja a sionizmus mint valláspolitikai mozgalom (pszeudo)messianisztikus vonatkozásait.

Az *ortodox zsidó* minden mozdulata Isten dicsőségét és tiszteletét hirdeti. Hétköznapijai úgy vannak kialakítva, mintha még mindig valamelyik múlt századi lengyel vagy orosz *stetlben*, falusi zsidó enklávéban élne, még akkor is, ha jó néhányan közülük például New York City szívében, az urbánus Brooklyn nyüzsgő hangyabolyában laknak (Crim 1989: 553–554).

A tájékozatlan autós, aki véletlenül betévedne a negyedükbe, kénytelen lenne gyakran fékezni, hogy el ne üsse azokat a családokat, melyeket a patriarchális, komor fekete kafftánt – a 17. századi litván zsidók hagyományos öltözékét – viselő családfők úgy vezetnek a nagyváros utcáján, mintha az autók a világon se volnának. Végtere is ez a modern találmány még valóban nem létezett a Tóra megírása idején, amelynek kinyilatkoztatott igazságát a zsinagógákban hirdetik. És bár a zsinagógák kapujából ellátni egészen Manhattanig, a „huszadik század fővárosának” szívéig, ők annak a tudomány, a technika, a gyorsaság és a menedzseri hatékonyság (keserű) győzelméről szóló üzenetét *semmibe veszik*. Mintha egyáltalán nem is léteznék a modernizmus és annak számtalan kézzelfogható eredménye.

A felvilágosult szekularizmus örökségének kihívására az *ortodox zsidók* szinte kizárólag oly módon képesek válaszolni, hogy megkísérlik megőrizni, illetve konzerválni azon szimbólumok, gyakorlat és gondolatiság élő tartalmát és formáját, melyet a „kiválasztott nép” sok-sok generációja előttük már kipróbált és időtállóan ítélte. Az erkölcsi, kulturális és vallási értékek fölbomlása, valamint a szélesebb társadalmi környezetben uralkodó *anómia* (Durkheim) ily módon csupán tükör, amelyben önnön kiválóságuk visszáját látják.

Ha az *ultratradicionalisták* a modern folyamatok közepette úgymond egy „időzsebben” élnek, mely jól izolálja őket a modernizmus vad, bár inspiráló viharaitól; ha a *konzervatív* vallási közösségek egy olyan magányos sziget lakói, melynek partjait nyaldossa ugyan a tudományos-technikai dagály, alámosni azonban mégsem tudja, akkor a *fundamentalisták* lelkületükre és társadalmi szerkezetükre nézve ettől a két csoporttól teljesen különböznek.

Ugyanis mind a tradicionalistáktól, mind a konzervatívoktól idegen a vakbuzgó, misszionárius rajongás, a velük szimpatizálók szisztematikus megdolgozása, a másként gondolkodók megtérítésével való szívós kísérletezés, akárcsak a modernizmushoz való aktívan negatív viszonyulás, ami a fundamentalizmusra viszont oly jellemző. Egyszerűen szólva: ők a modern világtól való passzív visszavonultságukban kizárólag önmagukkal és saját közösségükkel foglalkoznak, és őszintén remélik, hogy a többiek békén hagyják őket.

Sőt, továbbmegyek: a tradicionalisták és a konzervatívok határozottan elhatárolják magukat mind a modern tudományos-technikai vívmányoktól, mind a mai erkölcsi értékek elviselhetetlen relativizmusától, ami – szerintük – a külső világ romlásáért felelős, melyet azonban (kénytelen-kelletlen) elfogadnak, mint olyan szükséges rosszat, amin nem tudnak változtatni.

A tradicionális és a konzervatív vallási gyakorlat alapvető üzenete tehát körülbelül így hangzik: „A vallási parancsokat következetesen tiszteletben tartó életvitel csak a saját lelkünket mentheti meg, a kinti világ pedig csináljon, amit akar, még ha eközben elpusztul is.”

A modernizmushoz való ambivalens viszony

A fundamentalizmus mindkét említett vallásos magatartástól különbözik külső szerkezeti formájában és teológiai doktrínájának belső szerkezetében egyaránt.

A sokrétű megjelenési formával bíró fundamentalizmus ugyanis a felvilágosodás és a newtoni tudományos paradigma filozófiai örökségén alapuló modern (poszt)indusztriális civilizációt – amely szerinte egyenlő az ember autentikus lényének fölbomlási folyamatával – megpróbálja nyíltan és tevőlegesen, a forradalmi aktivizmus eszközeivel és módszereivel megváltoztatni és átalakítani – összhangban az isteni ige abszolút autoritásával, illetve az isteni kinyilatkoztatásnak a Korántól a Bibliáig a szent könyvekben megjelenő tévedhetetlen igazságával.

Baruch Spinoza módszertani ajánlását megszívélve – „Nem azért jöttünk, hogy nevéssünk vagy sírjunk az élet dolgain, hanem hogy megértsük őket” – tekintjük át röviden, melyek a fundamentalizmusnak mint egyfajta vallási-politikai aktivizmusnak a legfontosabb jellemzői, mégpedig olyan összehasonlító, absztrakt és ideáltipikus vonatkozásban, ami lehetővé teszi számunkra, hogy a fundamentalizmust specifikus megnyilvánulásaitól függetlenül mint általános (habár nem mindig szükségszerűen domináns) törekvést vegyük szemügyre a mai judaizmusban, kereszténységben és iszlámban.²

Egyiptomban a *Muzulmán testvériség*, Iránban Khomeini ajatollah iszlám *Dzsihádja*, Izraelben a *Gush Emunim* (Hívók Gyülekezete), a radikális zsidó *lubavicsi* mozgalom, az amerikai evangélikusok *New Christian Right* koalíciója és az ő *Moral Majority*jük,³ az *Európa második evangelizációját* hirdető, megalkuvást nem ismerő katolikus teológia, az (el-

² A fundamentalista csoportokat és mozgalmakat e három „könyves vallásban” könnyebb azonosítani, mivel mindegyiküknek megvannak a maguk világosan definiált szent szövegei, elméleti kánonjai és kötelező kommentárjai (*Tóra, Korán, Biblia*). A hinduizmusnál, szikhizmusnál vagy buddhizmusnál ez bonyolultabb, mivel esetükben nehezebb meghatározni a szent autoritás hatókörét. A *Védákat* mint a hinduizmus szent írásait például a rendszerbe foglalt kánon szempontjából sohasem standardizálták, ezért a hinduizmus sokkal kevésbé merev a fő áramlat alakulása, illetve az eretnek irányzatokhoz való viszonyulás tekintetében (Marty és Appleby 1992: 21).

³ Az amerikai protestáns fundamentalizmusról lásd Debeljak 1994.

sősorban, de nem kizárólag protestáns) abortuszellenes *Operation Rescue*⁴ mozgalom Amerikában, a *ciellinisták*, a túlnyomórészt katolikus *Communione e Liberazione* mozgalom⁵ tagjai Olaszországban – ezek és a többi, hozzájuk hasonló vallási csoport (melyek különösen a hetvenes években szaporodtak el) különféle eszközökkel harcolnak *Isten nevében* a modern társadalom radikális átalakításáért. Ahogy a múltban a marxizmus ideológiájával áthatott munkásmozgalom, ugyanúgy a jelen fundamentalista mozgalmak is isteni kinyilatkoztatáson alapuló univerzális, abszolút és mindenki számára kötelezően előírt receptet kínálnak a társadalmi, kulturális, gazdasági és politikai viszonyok, struktúrák és intézmények gyökeres átalakítására.

A fundamentalizmus definíciójából⁶ kitűnik, hogy azokról a vallási mozgalmakról szól, amelyek programja a modernitás kihívásaira közvetlen, szisztematikus és tudatos

4 Az *Operation Rescue* (Mentő hadművelet) az abortuszhoz való törvényes jog megszüntetéséért küzdő mozgalmon belüli fundamentalista csoport. Az 1988-ban alapított, Randall Terry vezetete csoport tagjai főleg militáns amerikai protestánsok, de vannak közöttük katolikusok és zsidók is. Nem bíbelődnek politikai doktrína és stratégia kidolgozásával, hanem az élet szentségének bibliai tanítása alapján közvetlen akciókkal harcolnak az abortusz ellen. Szembeszállnak úgymond a társadalomnak a magzat ellen folytatott „hadüzenet nélküli háborújával”. Extrémizmusuk abban nyilvánul meg, hogy fizikai támadásokat intéznek az abortuszklínikák ellen: bántalmazták a klinikákra igyekvő nőket, nem engedik őket bemenni, sőt az abortuszt végző orvosokra is rátamadnak. Az egyesült államokbeli abortuszklínikákon ezért manapság egyre gyakoribb, hogy az esetleges támadások ellen fegyveres biztonsági őrkkel, a falak elektromos védőrendszerével, a kapunál történő szigorú ellenőrzéssel (fegyverdetektor) védekeznek. Terry azt állítja, hogy isten nemcsak a gyermekek és az anyák megmentéséről szóló látomással világosította meg elméjét, hanem azt is megparancsolta neki, hogy mindenestől mentse meg az egész Amerikai Egyesült Államokat. Terrynek tehát az az eszkatologikus meggyőződése, hogy az *Operation Rescue* akciói csupán a szélesebb társadalmi változások előhírnökei. Nem zavarja őt az a paradoxon, hogy az élet megmentése érdekében még ölni is kész. Az eddigi fegyveres támadásoknak aránylag kevés (öt) halálos áldozata volt, ennek ellenére a jelenség eléggé aggasztó, hiszen az egyik politikailag és gazdaságilag legfejlettebb nyugati országban fordul elő (Rapaport 1994: 430–439).

5 1970-ben Luigi Guissani páter az ötvenes évek diákmozgalmaival kapcsolatos jó tapasztalatai alapján megalapította a *Communione e Liberazione*-t, olyan egyetemisták csoportjainak a hálózatát, kiknek célja a Jézussal való intim közelség megteremtése mindennapi életükben, és az, hogy harcoljanak az istentagadó felvilágosult racionalizmus hamis konformizmusa ellen. A mozgalom a politika színpadán 1974-ben jelent meg, amikor népszavazást rendeztek az országban a válásról. Tagjai ekkor – a római katolikus egyház politikájával összhangban – a válás jogszabályi tiltása érdekében rendezett akcióikban erőszakosan léptek föl. (A népszavazás eredménye negatív lett, Olaszországban továbbra is törvényes lehetőség maradt a válás.) A nyolcvanas években a karitatív és tanácsadói tevékenységek helyett egyre inkább a gazdaság és a politika iránt kezdenek érdeklődni. A mozgalom két jelentős szervezete, a *Compagnia delle Opere* és a *Movimento Popolare* azzal a kifejezett céllal alakult, hogy Olaszországot a politikai pártokkal – s nem csupán a kereszténydemokratákkal – szoros együttműködve közvetlenül, mintegy „alulról szerveződve” vezesse vissza a keresztény egyház kebelébe. Politikai munkájuk során abból a bibliai tételből indulnak ki, hogy ők a politikában jelen vannak, a politikától azonban függetlenek, tehát ha a helyzet úgy hozza, akkor akár ki is vonulhatnak belőle. Szervezeti felépítése szempontjából a mozgalom roppant szerteágazó és alkalmazkodóképes. Kiterjedt médiahálózattal rendelkezik, élvezi II. János Pál pápa és Ratzinger kardinális támogatását, Guissani páter pedig annak a szerzetesrendnek örökös elnöke, amelyből a mozgalom vezetői kikerülnek. 1982-ben a Vatikán a kánoni joggal összhangban a *CL-t* laikus vallási mozgalommá nyilvánította, és ezáltal kellő súlyt adott neki. Noha a *CL-t* nem tekintjük „tisztán” fundamentalista mozgalomnak, tevékenységében mégis tetten érhető az a törekvés, hogy a vallás nevében kritikusan és erőszakosan beleavatkozzék a közéletbe, ugyanakkor szent küldetésére hivatkozva visszautasítja azt az ellenvetést, miszerint a fennálló politikai rendszer szabályai rá is vonatkoznak. Nemcsak a szekuláris intézményeket illeti kritikával, hanem gyakran intéz támadást az egyházi *establishment* ellen is (Kepel 1994: 61–76).

6 Bár a fundamentalizmus definíciója specifikusan protestáns eredete ellenére már eléggé elfogadottá vált a szakirodalomban, mégis keletkezett néhány fogalmi alternatívája, például: eretnek modernizmus, modernizmusellenes militáns vallási aktivizmus stb. Ezek azonban sokkal kevésbé elfogadhatók és/vagy elméletileg használhatók (még ha nem hagyhatók is teljesen figyelmen kívül), mint a bevallottan problematikus fundamentalizmus (Juergensmeyer 1993: 204).

választ ad. A fundamentalizmus a jelenkor kihívásaira a szent könyvek abszolút, tévedhetetlen, szó szerint értelmezett autoritására való hivatkozással felel, tehát „a szekularizáció káosza helyett a természetfölötti hitelesség, tévedhetetlenség és tekintély hierarchiáját kínálja. A szekularizált erkölcs kétértelműségével a vallás alapigazságainak egyértelműségét állítja szembe” (Paden 1992: 39).

Ebből a szempontból a fundamentalizmus tehát a létezésnek azt a sajátosan vallásos módját jelenti, mely a vallási doktrína szintjén (a vallási hagyomány „fő áramlatához” képest) alternatív mentális és életvezetési modellek használatát is beiktatja, társadalmi szinten pedig olyan „stratégiaként nyilvánul meg, amelynek segítségével a magukat hitükben fenyegetve érző hívők próbálják megőrizni népük vagy csoportjuk identitását” (Marty és Appleby 1992: 34).

A fundamentalisták által visszautasított egyik alapvető modern érték éppen az emberi értelem felsőbbrendűsége, sőt arroganciája, amely emberi értelem a karteziánus *lumen naturale* felvilágosult privilegizálásával összhangban úgymond fölötte áll a megismerés összes többi lehetséges formájának, s ily módon a misztikus, aszketikus, intuitív vagy vallási kinyilatkoztatásnak is. Tehát abból az elsősorban teológiai föltevésből indulnak ki, hogy a transzcendens lélek jelenlétének tagadása, illetve annak az azt elbagatellizáló irracionális nyelven való kifejezése támadás az emberi és társadalmi humánus ellen.

Tévedés lenne azonban, ha ebből azt a következtetést vonnánk le, hogy a fundamentalistákat a modernizmus paradigmája *mint olyan* nem érdekeli. Habár elméletileg szemben állnak a modernizmus tételeivel, koncepciójával és értékeivel, annak tudományos-technikai eredményeit azonban éppenséggel szívesen fölhasználják a mindennapi életben: a modern orvostudomány vívmányai, az elektromos készülékek, a sugárhajtású repülőgép, a nagy teljesítményű számítógépek, a tömegmédia, a telekommunikáció stb. már régóta nem idegen tőlük... Mi több: a modern tudat és gyakorlat sokféle megjelenési formájának figyelmes szemlélőjeként és kritikusaként a fundamentalisták sikerrel sajátítják el a komplex modern technikákat.⁷ Ha ugyanis – vegyük a legszemléletesebb példát – a televízió intézménye a maga szexet és erőszakot ajnározó műsoranyagával sérti és alázza a közösség erkölcsi normáit – bár ugyanakkor sikerült azzá a *központi fókusszá* válnia, amely a mitikus múltban a patriarchális család központja, a nyílt tűzhely volt –, akkor a fundamentalisták erre nem úgy reagálnak, mint a konzervatívok vagy a tradicionalisták, tehát e jelenség elől nem húzódnak vissza passzívan egy olyan szimbolikus világba, amelyben a „mágikus szemnek” mint a modern *logosz* egyik kitüntetett megjelenési formájának nincs, és nem is lehet létjogosultsága. A fundamentalisták ugyanis a modernitás szellemi és anyagi öröksége fölött először radikális kritikát gyakorolnak, majd megpróbálják közneveltség tárgyává tenni, és saját felségterületén, saját eszközeivel végleg legyőzni: a modern paradigma fundamentalizmus általi kisajátítása során gátlástalanul alkalmazott rádiós és televíziós manipulációk célja tehát maguknak a modern értékeknek a lerombolása.⁸

⁷ Noha közismert a televízió szerepe az amerikai protestáns fundamentalizmus tevékenységében, talán mégsem fölösleges, ha föl hívjuk a figyelmet a propaganda kimondottan modern módszereire, például azokra a magnetofonkazettákra, melyek Khomeini gyűjtő hangú beszédeit juttatták el Irán számos eldugott falujába és városába, előkészítve ily módon az ideológiai terepet az iszlám állam 1979-es megszületéséhez (Lawrence 1989: 45–49; Juergensmeyer 1993: 51–55).

⁸ Ezt jól illusztrálja az észak-amerikai protestáns prédikátorok és evangélikus lelkészek hatalmas (elektronikus és pénzügyi) birodalma, kiknek szószéke mind gyakrabban kerül át a templomból saját kábeltévé hálózatuk stúdiójába – sőt, talán már teljesen áttevődött oda. A médiában elért befolyásuk kiterjed a mindennapi életre is, amit jól mutat a népszerű tévéklubok elterjedése, pl. a *Dicsőítsétek az Urat*, a *Christian Broadcasting Network* vagy az *Eternal Word Network* (Debeljak 1994: 131 *et passim*).

Megfogalmazódik az a paradoxon, hogy a fundamentalizmus éppen azon civilizáció tudományos eredményeinek, csúcstechnikájának és eszközeinek használatát nem tiltja, amelyet (ha nem is kíván eltüntetni, de legalább radikálisan) a saját „képére és hasonlatosságára” akar formálni. Sarkosan fogalmazva tehát: a fundamentalisták tökéletesen tisztában vannak azzal, hogy a modernitás *fekete bárányát* előbb jól meg kell tapogatniuk, szemügyre venniük, mielőtt visszautasítanák.

Ily módon nem tévedünk nagyot, ha a fundamentalista mozgalmakat a protestáns szociális mozgalmak olyan sajátos formáinak tekintjük, amelyek a modernitás paradigmájára nem szükségképpen reakciós alapállásból válaszolnak; innovatívak, ugyanakkor nem föltétlenül konzervatívak. A fundamentalizmus szószólói és „báránykáik” ezért természetesen könnyen megtalálják helyüket a modern társadalmi élet dinamikus forgatagában.

Ebben a tényben azonban egy ironikus ellentmondás rejlik. Ugyanis a fanatikus fundamentalista retorika gyakran éppen azok ellen a modern szekuláris filozófusok és humanista értelmiségiek ellen irányul, akik az új technológiák megjelenésére jó adag kritikus gyanakvással, sőt nyílt elutasítással reagálnak. Szkepticizmusuk az európai humanizmusnak, a szubjektivitás filozófiájának és az individuum integritásának hagyományos magatartása, mely azt sugallja számukra, hogy a technológiai Bábel boldog locsogásában – melynek elektronikusan generált képei a szociális kontextustól függetlenül könnyedén behatolnak a kurdisztáni hegyi fálvak kunyhóiba éppúgy, mint New York fényűző arisztokrata szalonjaiba – elsősorban (durván fogalmazva) a modern ember dehumanizációjának és elidegenítésének eszköztét lássák.

Ilyen értelemben a tömegmédiá és az új technológiák olyan módszerekkel élnek, melyek lépésről lépésre megfosztják az egyént szellemi szabadságától és szociális autonómiájától, és aktív szubjektumból passzív objektummá alakítják át. A média homogenizációs parancsának engedelmessé válik még a vallásos érzület is behódol a fogyasztói fetisizmus törvényének, és lassan-lassan piaci áruvá válik, tehát *egy dologgá a többi közül*, amit ügyesen kell reklámozni, és minél jobb áron eladni.

Az elmondottak alapján azt az állítást is fontolóra vehetjük, miszerint a fundamentalista programoknak nem éppen fő jellegzetessége a *technikai gondolkodás* elemző kritikája – ahogyan a technológiának az ember emberisége fölötti dominanciáját nevezte Paul Tillich, a liberális protestantizmus befolyásos német-amerikai teológusa. Hiszen ahelyett, hogy nagy ívben elkerülnék e tendenciákat, arra használják a tömegkommunikációt (igen hatékonyan), hogy segítségével – paradox módon – rámutassanak a tudományos és a fogyasztói mentalitás túlságosan nagy befolyására, vagyis arra, ami ezt a kommunikációt egyáltalán lehetővé tette.

A fundamentalisták tehát a modernitás hatalmas technikai lehetőségeinek segítségével alternatív társadalmi modelleket akarnak bemutatni, miközben hűségesen kitartanak azon abszolút állításuk mellett, mely szerint a jelenkor erkölcsi káoszában *hic et nunc* éppen a mítoszok és archetípusok igazíthatnak el bennünket, azaz a kikristályosodott vallási tradíció és a szent könyvekben lefektetett örök tudás igazsága, amiben feltétel nélkül hinni kell.

Az abszolút autoritás visszatérése

Magától értetődik, hogy a fundamentalizmus nem engedi meg a szent szövegek többféle értelmezését: az egymással békésen megférő interpretációk pluralizmusa ezen az ismeretelméleti kereten belül nem lehetséges. Annak eldöntésekor, hogy mi képviseli megfelelően a szent iratok igazságát, természetesen egy szelektív módon irányított és

kisajátított olvasat lesz az uralkodó, amely a vallási hagyomány egészéből csak azokat az alapvető szimbólumokat, értékeket és elveket választja ki, melyek segítségével azután képes lesz koherensen összetartani a kiválasztott népcsoportot, elválasztani az ocsút a búzától, és ellentmondást nem tűrően eldönteni, hogy isten kit vesz védőszárnyai alá, illetve ki juthat majd be, és ki nem a paradicsomba.

A fundamentalista retorika *extrém dualizmusa* a manicheus mechanizmusok segítségével jelenik meg, tehát választani kell a jó és a rossz, az igaz és a hamis között. A kozmikus erők közti valamennyi effajta dichotómia pedig nem más, mint a szent és a profán közti primordiális szakadás mimetikus megismétlődése.⁹ E kettős jelentésű ellentét meglétének végső értelme episztemológiai jellegű: lehetővé teszi az ellenség könnyű és egyértelmű azonosítását.

A nyelv szociálisan motiváló és politikailag mobilizáló erejének kontextusában az egymástól eltérő álláspontok sokrétűségét feltáró érvek és a fekete-fehér végletek közti szürke árnyalatok ugyanis csak elhomályosítanak az eszkatologikus látomás élességét, és csak fölöslegesen nehezítének az ellenséggel való szembesülést a végső leszámolás során, melynek nyugtalanító – bár történetileg többféle változatban megjelenő – képe nem véletlenül bukkan föl oly gyakran a fundamentalisták beszédeiben.

Éppen a „világvége” ezredvégi metaforája nyújt számunkra betekintést gyakran használatos fogalmaik és alakjaik vaskos kézikönyvébe, melyekkel (törvényellenes és a társadalom által elfogadhatatlan) terrorcselekményeik gyakorlatát próbálják legitimálni. Így például az izraeli fundamentalista mozgalom, a *Gush Emunim* (Hívók Gyülekezete)¹⁰ tagjai a Jordán folyó nyugati partját megszálló zsidó telepéseket Isten előőrsének tekin-

9 Amikor az amerikaiak 1991-ben a „Sivatagi vihar” fedőnevű katonai akció során csapatokat küldtek az Arab-félszigetre a Kuvaitot megszálló iraki erők ellen, akkor a Szaddam Husszein hadseregét támogató PFSZ radikális fundamentalista iszlám szárnyának, a *Hamasz*nak a vezetői ezt a hadműveletet „a jó és a rossz között folyó harc egyik epizódjának, tehát a vallásunk, civilizációnk és országunk elleni ellenséges keresztény összeesküvésnek” nevezték. A jó és a rossz erői közti kozmikus harc teológiaiilag meghíltett szóhasználatára szinte valamennyi vallási-forradalmi mozgalomnál megtalálható (Juergensmeyer 1993: 155).

10 A *Gush Emunim* 1974 februárjában alakult Hebronban a célból, hogy megoldja az arab–izraeli háborút, tehát az 1973 októbere után Izraelben kialakult lelki válságot és a szekuláris sionizmus krízisét. Habár a háborút Izrael nyerte, az izraeli hadsereg legyőzhetetlenségéről terjesztett legenda semmivé foszlott a kezdeti fejtelenség miatt, amit a Yom Kippur ünnepő izraeliek a Sinai-félszigetre benyomuló egyiptomi hadsereg és a Golán-fennsíkon betörő szír katonaság támadása során tanúsítottak. A *Gush Emunim* a brit fennhatóság alatt lévő Palesztina első rabbija, Abraham Isaac Kook (1865–1935) tanítása alapján született meg, aki a politikai sionizmust mint a felvilágosodás és a francia forradalom szellemiségéből született szekuláris nacionalizmus formáját kritizálta. Kook továbbfejlesztette a *Gush Emunim* Izrael rejuvénizálásáról szóló fundamentalista programját, a *Teshuvá*hot, amely a szekularizációval és az asszimilációval való szembeszállást, valamint a zsidók és nem zsidók szigorú szétválasztását írja elő. Az 1982-ben bekövetkezett haláláig Kook fia által vezetett mozgalom ezen platformjának eszkatológiai szempontú kulcskérdése az volt, hogy föl tudja-e váltani Izrael állam polgári jogi fogalmát a Mózes I. könyve 15. fejezetében megfogalmazott bibliai fogalommal (*Erec-Israel*, Nagy Izrael), ami alapján a megszállt területek kolonizálását az Isten és az ő kiválasztott népe közti különleges viszonyra való hivatkozással lehetett volna indokolni. A mozgalomnak alapító tagja volt szinte valamennyi Izraelben született állampolgár, kiknek képzéséről a tekintélyes parlamenti párt, a *Nemzeti Vallásos Párt* által felügyelt független vallási iskolarendszer gondoskodott. A terror és az erőszak mozgalom belüli elhatárolásának látványos példája volt, amikor megpróbálták lerombolni a jeruzsálemi al-Aksza mecsetet (a muzulmánok harmadik legfontosabb szent helyét). Jóllehet a tagok létszáma jelenleg nem haladja meg a húszezretet, a mozgalom eszméi mégis nagy hatással vannak az egész izraeli társadalomra, beleértve a Knesszetet is. Így például annak ellenére, hogy a Nyugati partra betelepült kb. százezer telepes háromnegyed része formálisan nem tartozik a *Gush Emunim*hoz, a megszállt területeken való létük egészében mégis annak komplex és mindent átható szervezeti, aktivista és logisztikai struktúrájától függ. Ebből a szempontból tehát nem meglepő, hogy 1987 nyarán egy, a legnépszerűbb izraeli személyiségekről tartott véleménykutatás során az első helyre Menahem Begin mellett Mose Levinger rabbi, a *Gush Emunim* vezetője került (Marty és Appleby 1992: 89–128; Kepel 1994: 140–190).

tik, akik ezért természetesen nem költözhetnek el csak úgy egyszerűen Judea és Szamaria szent földjéről, ahogy a Biblia tanítása szerint a Nyugati partot nevezik. Ezt a térséget a bibliai mítosz *Erec-Israel* (Izrael állam, Nagy Izrael) néven ismeri. Így már világos, hogy a telepéseknek miért muszáj olyan eltökélten kitaratniuk ezen a területen, annak ellenére is, hogy Menáhem Begin miniszterelnök szekularizált izraeli kormánya 1979-ben Camp Davidben – az akkori amerikai elnök, Jimmy Carter közreműködésével – szégyenletes politikai egyezményt kötött az arab (egyiptomi) ellenséggel, Anvar el Szadattal, és ezt követően 1994-ben Oslóban a PFSZ-szel, ami már jogilag is lehetővé tette, hogy a palesztin nép bizonyosfajta autonómiához jusson az említett, a *Gush Emunim* tagjai által szent földnek tartott területeken.

A fundamentalizmus számos formája ugyanis azon a meggyőződésen alapszik, hogy az eszkatológia által kinyilatkoztatott doktrínával összhangban ők nemcsak a „kiválasztott nép” kilétét ismerik, hanem a történelem értelmét és végső kimenetelét is. Az effajta teológiai anticipáció során előszeretettel hivatkoznak az isten küldöttére, a messiásra, a megváltóra s különösen a *millennium*¹¹ konceptuális gazdagságára és ikonográfiai lehetőségeire. A fundamentalisták szóhasználatának e retorikai eszközei azt a célt szolgálják, hogy segítségükkel éles határvonalat húzzanak önmaguk (a kiválasztottak csoportja) és a többiek (mindenki más) közé. Különbözni vágyásuk megmutatkozik sajátos ruházkodási, nyelvi és erkölcsi szokásaikban is, melyeket a csoport tagjai igen fegyelmezetten betartanak mindennapi életükben.

A fundamentalizmus alapvető célja – taktikájának különböző megnyilvánulási formáitól függetlenül – mindig ugyanaz: újra a *közélet középpontjába* állítani saját hitvariánsát, kifejezve ezzel elégedetlenségét a vallásnak kizárólag a magánéletben betöltött szerepével szemben, ahová a vallást az értékszférák modernkori differenciálódásának viharos hullámai sodorták – ahová tehát végső soron a modern politikai állam szekuláris szerkezete szorította vissza. A vallás közéletbeli restitúcióját véleményük szerint úgy lehetne véghezvinni, ha a társadalmi törvények, a politikai szabályok és a kulturális szokások kötelezően a szent szövegeken, ill. a vallási hagyományon alapulnának.

A modern társadalmi renddel tehát elkerülhetetlenül konfliktusba kerülnek. Hiszen a modern létezésfilozófia – legalábbis elvben, névlegesen – türelmes az egymástól eltérő modalitású vallásokhoz, lehetővé téve ily módon a vallási identitás valamennyi, elvileg egyenértékű formájának pluralizmusát. A fundamentalistáknak a türelem elvéhez való ilyen ragaszkodás nincs túlságosan ínyére, hiszen benne látják a mai ember egyre nagyobb zavarodottságának és félelmének okát.

Ebből a szemszögből ugyanis a vallási identitás különböző megfogalmazásai az értékek és a hierarchia relatív voltához – tehát az isteni kinyilatkoztatás abszolút igazságát

¹¹ Röviden szólva: a millenniumi vagy chiliasztikus mozgalmak, melyek általában a nagy társadalmi forrongások és átalakulások idején erősödnek meg, a társadalmi mozgalmak azon specifikus formáját jelentik, melyeknek a sorsszerű küldetésről szóló doktrínája az azonnali, kollektív és teljes e világi megváltást hirdeti. Többek közt jellemző rájuk az erős érzelmi kifejezőképesség, az alapvető társadalmi és történelmi folyamatok fölötti ellenőrzés érzete, a meglévő, illegitimnek tartott társadalmi és politikai viszonyok elutasítása, a fennálló társadalmi normák és törvények rendszeres megsértése, a karizmatikus vezetőiktől való végletes függőség, a misszionáriusi rajongás, az erkölcsi reform követelése, az az érzés, hogy tagjaik összeesküvés és üldöztetés áldozatai, valamint az újjászületés és a mély, személyes átalakulás érzése. A millenarizmus nem föltétlenül vallási mozgalom, még ha eredetileg a zsidó–keresztény hagyomány apokalipszis-víziójából, tehát a *Jelenések Könyvéből* (20: 4–6) származik is, ami a Jézus második megjelenését követő ezeréves földi királyságról szól. A királyság ezer éve után pedig a végítélet mindent eldöntő drámája következik, amelyben ítélet mondatik élőkhöz és holtak fölött (Barkun 1986: 18–27; Crim 1989: 480–482).

megkérdőjelező relativizmus etikájához – vezetnek. Azaz: a sötétben minden szent tehát fekete – Hegel után szabadon. A fundamentalizmus állítása itt akaratlanul is egybeesik a hagyományos liberális véleménnyel, miszerint a vallási érzület valamennyi megjelenési formája annak a társadalmi, történelmi és kulturális környezetnek a függvénye, amelyben megnyilvánul. A relativizmus és a pluralizmus ugyanannak az éremnek a két oldala. Ahol a különféle istenhitek kifejezési formái önmagukban testesítik meg a modern társadalmi dinamizmus pozitív bőségét, onnan már csak egy lépés az erény, az erkölcs, a házastársi hűség és az isten egymástól eltérő, egymással vetélkedő és egymásnak ellentmondó értelmezése – állítják a fundamentalista vezetők.

Sajátos módon éppen a proletár forradalomból jól ismert dialektika, az elit vezetés és a széles néptömegek dialektikája az, ami a fundamentalista mozgalmakban is munkál. E kezdetben szociálisan marginális csoportok – országuk politikai, gazdasági és társadalmi viszonyait okosan kihasználva – idővel megerősödnek, és lehetőséget kapnak arra, hogy verifikus helyzetükből kilépve a társadalmi és vallási élet fő sodrához csatlakozzanak.

A fundamentalista mozgalmak élén mindig néhány karizmatikus, tekintélyes, „teljes munkaidős” elhivatott vezető áll, akik forradalmi lelkesedésük, misszionáriusi meggyőződésük és szervezőképességük révén az ún. belső kört alkotják, melynek feladata elsősorban a vallási doktrína kidolgozása, valamint a mozgalom sokrétű tevékenységének szociális megtervezése és koordinálása; őket veszi körül a második kör, a teljes jogú szervezett tagok köre; a harmadik, legnépesebb kört pedig a szimpatizánsok és a támogatók alkotják, akik valamiféle hidat képeznek a szélesebb társadalom irányába, miközben a mozgalom tevékenységében közvetlenül csak szükség esetén vesznek részt – természetesen a vezetőség jóváhagyásával (Rapaport 1994: 433).

Ha a fundamentalizmusról viszonylag teljes képet akarunk kapni (bár írásunk terjedelmi korlátai miatt ez szükségképpen sematikus lesz), akkor nem feledkezhetünk meg arról a kétségtelen tényről, hogy olyan mozgalmakkal van dolgunk, melyek hihetetlen hatékonysággal alakították ki a maguk szilárd, összetartó, a tagok és a családok egymás közti szolidaritásán alapuló közösségeit. Egy olyan történelmi korszakban, amikor a Nyugat különböző kulturális és nemzeti színtereinek szinte egyedüli közös jellemzője a radikális individualizmus és a társadalmi szintű törvénytelenység, ez kétségtelenül nem elhanyagolható társadalompolitikai eredmény. Miközben a radikális individualizmus szekuláris kritikusi csak beszélnek az elidegenedésről, az értelmes célok hiányáról, az erősebb közösségi érzés szükségességéről, addig a fundamentalistáknak valóban sikerült jól működő közösségeket létrehozniuk.¹²

A szekularizációnak és a tudományos szemlélet hatalmas mértékű elterjedésének folyamatára – ami a „varázstalanodott világban” (Weber) az értelem hatalmát megszilárdította, és a módszeres karteziánusi kételkedést a modern tudat legfőbb jellegzetességévé avatta – a fundamentalisták, mint mondtuk, a közéletben kifejtett szociális és politikai tevékenységükkel válaszolnak, mivel legfőbb céljuk az, hogy visszaállítsák az isteni törvények elsőbbségét az emberiek előtt, és átalakítsák a vallás és állam viszo

¹² Attól az ellenvetéstől függetlenül, hogy valójában szigorúan ellenőrzött, egy diktatórikus vallási vezető uralma alatt álló közösségekről van szó – kinek autoritását a szakértők kénytelenek az áldentitás manipulációjaként értelmezni –, meg kell állapítanunk, hogy az effajta közösségek rendszere (elsősorban a harmadik világ országaiban) élen jár azon létfontosságú szociális szolgáltatások nyújtásában, melyeket az állami apparátus gyakran gondatlanul, ügyetlenül, kétselkedve vagy a bürokrácia által hátráltatva végez (az idősek, a betegek, a szegények gondozása, a sport, a művelődés, a kommunikáció stb.) (Juergensmeyer 1993; Kepel 1994; Rapaport 1994).

nyát.¹³ Más szóval készek rá, hogy megváltoztassák az állam alkotmányát és/vagy a polgári törvénykönyvet, végső esetben pedig (főleg a harmadik világ országaiban) nem riadnak vissza még a terrorizmustól és a fegyveres harctól sem a szekuláris állam ellen, sőt az illojális és „hitetlen” népesség egésze ellen, amelybe általában mindazok beletartoznak, akik nem engedelmessé válnak a fundamentalista igazság mindenkre nézve kötelező elvárásainak.

Hamis sztereotípiák

Természetesen tévedés lenne abból a vonzón egyszerű föltevésből kiindulni, hogy valóságos az a média¹⁴ által sugallt fundamentalistakép, melyen egy borostás muzulmán néz ránk szúrósan csőre töltött kalasnyikovja mögül, miközben másik kezében a Koránt szorongatja. Mintha az állig fölfegyverzett, Allah királyságáért és az iszlám dicsőségéért harcoló *mudzsahedin* a fundamentalista gondolatiság egyetlen lehetséges megtestesítője lenne! Nem tagadhatjuk, hogy az iráni forradalom, a palesztin *intifáda*, a terroristák emberrablásai és a *Muzulmán testvériség* által lemészárolt politikusok drámai képe miatt a szélesebb nyugati közvélemény érdeklődése szinte teljesen az iszlám felé fordult – de tudnunk kell, hogy a fundamentalizmusba az iszlámon kívül más is beletartozik. Helyesebb lenne talán úgy fogalmazni, hogy az iszlám fundamentalisták harca a maga sokféleségében első pillantásra valóban látványos, erőszakos és kizárólagos módszerei miatt ugyanakkor torz és hamis benyomást kelt.

Való igaz, hogy a fundamentalizmussal és az iszlámmal való széles körű azonosulás hátterében egy sor teológiai és társadalmi ok húzódik meg. Talán elég rámutatnunk arra a közismert tényre, hogy az iszlám vallási hagyomány az állam és az egyház, azaz a vallás közti hatalommegosztás lehetőségét még elvben sem ismeri el.¹⁵

¹³ Legalábbis a nyugati demokráciák államszerkezete nem ismeri el egyetlen vallási igazság privilégiumát sem, hiszen a liberális és demokratikus államrend egyik alaptézise, hogy „...az egymástól eltérő vallású állampolgároknak jogukban áll támogatni a különböző vallási meggyőződésektől független politikai berendezkedés és társadalmi igazságosság alapelveit. A politikusi nyelvhasználat közös nevezője az emberek jólétéért érzett világi felelősségtudat. Az egymástól eltérő vallású csoportokkal folytatott nyilvános politikai vitának a vallás kérdéskörén kívül kell lezajlania” (Kent Greenawalt: *Religious Convictions and Political Choice*, Oxford University Press, New York 1988; in Cochran 1990: 93).

¹⁴ A fundamentalizmus csupán a hetvenes években került a média figyelmének középpontjába. A judaizma, keresztény és iszlám fundamentalista mozgalmak nyilvánossá válásának folyamatában négy évszám jelenti a határkövet: 1977-ben Menahem Begin, a militáns politikus lett az izraeli miniszterelnök, akinek győzelméhez nagyban hozzájárultak a radikális vallási csoportok tagjainak szavazatai; az Isten és a „kiválasztott nép” közti kapcsolat nevében megkezdődik és gyors ütemben folyik a zsidó telepések megszállt területekre való beköltözése. 1978-ban Karol Wojtyła lengyel kardinálist II. János Pál néven pápává választják. A második vatikáni zsinat ökömenikus *aggiornamentója* ettől kezdve mindinkább kiszorul az egyház gyakorlatából. 1980-ban a *Moral Majority* evangélikus koalíció hathatós segítségével Ronald Reagan az Egyesült Államok elnökévé választják: Reagan nagy lendülettel fog hozzá Amerika „visszakeresztényesítéséhez”, megpróbálva istenadta, mítikus Új Jeruzsálemmé alakítani a teheráni túszedráma által megalázott és a hatalmas mértékű infláció fojtogatta Amerikát. 1979 februárjában párizsi száműzetéséből Khomeini ajatollah hazatér Iránba, ahol az iszlám forradalmat követően kikiáltják az iszlám köztársaságot. Ugyanezen év novemberében terroristák támadják meg a mekkai Nagy Mecsetet, és lemészárolják a bent lévőket. Az iráni síiták ezzel szent helyeik, Mekka és Medina szaúdi fennhatóság alá tartozása ellen akartak tiltakozni (Lawrence 1989; Kepel 1994: 7–8).

¹⁵ Nagy jelentőséggel bír, hogy az iszlám gondolkodásban egészen a 20. századig egyáltalán nem létezett a szekularizáció elve. Az arab nyelv, az iszlám privilegizált nyelve, melyen Allah a Koránban megnyilatkozik, nem ismeri a „szekularizáció” kifejezést (Lewis 1988: 2–3).

A Korán tévedhetetlenségén és a *hadithon* alapuló, kötelező érvényű *Saria* (jelentése: a vízlelőhelyhez vezető csapás – *a ford.*) jogi kódex szerint ugyanis az egyének – ideértve az államfőt is – és a közösség valamennyi megnyilvánulása az isteni kegyelemből és tekintélyből fakad. A Korán mint Allah megnyilvánulása még elvben sem nyitott az egymástól eltérő interpretációk előtt, hiszen – eltérően a keresztény és zsidó szövegektől – nem különböző szerzőktől ered, hanem Mohamed benne csupán leírja, közvetíti Allah üzenetét. A Korán (*qur'ân*: eredeti jelentése „hirdetés” – *a ford.*) tehát nem egy istenről szóló könyv, hanem *Isten hangja* maga. Isten úgymond a kereszténységben *emberré válik*, az iszlámban pedig *könyvvé*.

Számos iszlám dominanciájú mai állam történelmi és társadalmi körülményei a politikai intézményrendszer megteremtése során a fundamentalizmus még gyorsabb és militánsabb fejlődését segítik elő: ezeknek az államoknak ugyanis még nem sikerült teljesen kiszabadulniuk a nyugati kolonializmus, a nemzeti felszabadító mozgalmak és a helyi szekuláris elit uralmának bonyolult szövevényéből, melyek együttes nyomása alatt képtelenek voltak eljutni a demokratikus társadalmi berendezkedésnek arra a fokára, amelyen *de iure* és *de facto* egyaránt lehetetlenné vált volna a többé-kevésbé brutális, közvetlen és tömeges támadás az állami hatalom intézményei ellen.

A fundamentalizmus nem kizárólag az egyszerű, műveletlen, paraszti tömegek ügye – ahogy azt a média által sugallt sztereotip kép alapján elhamarkodottan állíthatnánk.¹⁶ Ezzel természetesen nem azt mondjuk, hogy e tömegeket nem lehetne a fundamentalizmus felé fordítani. De mennyire, hogy lehet! Ellenkezőleg: itt most elsősorban arra a kevésbé ismert tényre akarjuk föl hívni a figyelmet, hogy a fundamentalista mozgalmak vezetői, aktivistái és a nyilvánosság előtt szereplő képviselői gyakran igencsak képzetek.¹⁷ Tevékenységük nemcsak a különböző nyilvános fórumokra, a megtértek bizalmának elnyerésére, a szociális és telekommunikációs misszionarizmusra, valamint a saját identitásuk megerősítését szolgáló tömegrituálékra terjed ki, hanem (elsősorban a nyugati demokráciákban) rendszeresen előterjesztenek olyan törvényjavaslatokat is, melyekkel „az alkotmány és a jogrend megváltoztatását szeretnék elérni a célból, hogy programjaikat formálisan is legalizálják” (Marty és Appleby 1992: 17). Ez megköveteli tőlük a bonyolult törvénykezési procedúrákban való jártasságot és az állam jogi és politikai intézményei működésének alapos ismeretét.

Függetlenül attól, hogy az állam és a társadalom szekuláris alapjait támadják-e, mint

¹⁶ A fundamentalizmus fogalmának történeti fejlődése is jól mutatja, hogy lényegében az amerikai föderáció északi nagyvárosaiban élő protestáns városi közösségeken *belüli* konfliktusról volt szó (New York City, Philadelphia, Chicago), nem pedig az urbánus és rurális régiók, tehát az Egyesült Államok fejlett északi területei és az elmaradott Dél vallási közösségei közti összeütközésről (Casanova 1994: 142).

¹⁷ A fundamentalista mozgalmaknak ugyanis nem csupán a tagsága növekszik, hanem egyre több fiatal, művelt, szakmailag képzett és nem ritkán vagyonos személy is csatlakozik hozzájuk (Kepel 1994: 102–104). A mai, posztmodern kor „multikulturalizmusa”, „vallási pluralizmusa” és a „nagy nemzeti történelmek alkonya” idején éppen a fundamentalisták azok, akik szemérmetlenül az Egyetlen Igazság különc exkluzivitásában tetszelegnek. Jelzéseiket – az elektronikus templomokban illuzórikusan áradó boldogságtól és az intim közösség hasonló pótszereitől függetlenül – az emberek világosan értik, talán éppen azért, mert a plurális identitások modern szóhasználata nem képes őket kielégíteni, hiszen olyan gondolati és gyakorlati erőfeszítést igényel tőlük, amely számukra egyáltalán nem ígér biztonságot és stabilitást, csupán dezorientációt nyújt, mint „norma nélküli normát” (Debeljak 1994: 127–129). A *certitudo fidelis*hez, a sziklaszilárd hithez való visszatérés ezért hordoz magában sokkal nagyobb társadalmi-politikai lehetőséget annál, mint amekkorát a szekularizáció paradigmájával bibélődő tudósok egy része hajlandó elismerni (vesd össze a paradigmákról szóló vitával, in: Demerath 1994: 103–109; Casanova 1994: 11–39).

Franciaországban – amire jó példa az iszlám fátyol¹⁸ körül kibontakozott vita –, avagy militánsan türelmetlenek az adott társadalmi-politikai rendtől való szekuláris elhajlásokkal szemben, ami (legalábbis részben) vallási inspiráción alapul, mint például Amerikában vagy az iszlám államokban,¹⁹ azt nem lehet a *fundamentalisták* szemére vetni, hogy nem valódi kérdéseket tesznek föl. Hiszen ők szüntelenül a társadalmi szolidaritás és a szilárd értékrend fölbomlásának jelei után kutatnak, bár diagnózisuk alapján utóbb téves módszerrel próbálják a beteget meggyógyítani. Ugyanis abból a kétes értékű föltevésből indulnak ki, hogy a társadalom dehumanizációjának (prostitúció, bűnözés, pornográfia, kábítószer, alkoholizmus, szexuális szabadosság stb.) okai kizárólag a *végző, tehát vallási cél s az abszolút isteni autoritás hiányában* keresendők, s ezekkel összhangban kellene átalakítani a modern társadalmakat azért, hogy létük értelmet nyerjen, és újra biztonságosak, szilárdak és valóban erkölcsösek legyenek. A fundamentalizmus ezzel a modern filozófia arcába vágja a kesztyűt.

Az e kihívás által fölvetett valós problémákat természetesen nem lehet megszüntetni azok fennkölt semmibevételével – ez gyakran csupán a gyönge elemzőkészséget hivatott leplezni: a fundamentalizmus lényege valószínűleg éppen az, hogy a felvilágosodás modern örökségét magukénak valló embereknek is egyértelműen a tudomására akarja hozni, hogy újra kell gondolni a felvilágosodás megkérdőjelezhetetlen uralmának következményeit.

A legitimációs válság (Habermas), a társadalmi törvénytelenségek, a hagyományos család fölbomlása, mindenféle gazdasági, kulturális és személyes biztonságérzet hiánya és a modern társadalmak önkényes brutalitásának ismerete ellenére – melyek szorgos vizslatása során a fundamentalisták paradox módon ugyanarra az eredményre jutnak, mint a szekuláris tudomány analitikus kutatásai – a média szenzációhajhász propagandája eredményeképpen a nyugati közvélemény nagy része elfogadja azt a sztereotípiát, mely szerint a fundamentalizmust egyetlen könnyed mozdulattal félre lehet söpörni. A fundamentalizmust e leegyszerűsített, tőle többé-kevésbé undorodó, ám alapvetően elhibázott álláspont legszívesebben kiselejtezné, mint az irracionális dühnek, a primitív fanatizmusnak, a radikális türelmetlenségnek és a felvilágosulatlan szellem erőszakosságának talán valóban különös, ugyanakkor reménytelenül *idejétmúlt* megtestesülését, amit úgymond a modern fejlődés logikája már réges-rég meghaladott, és mindörökre a múlt évkönyveibe zárt.

Ez az álláspont elhibázott, ugyanis azt bizonyítja, hogy a jelen *condition humaine* sorskérdései és a ma emberének metafizikája és társadalmi filozófiája előtt behunyjuk a szemünket, tehát vakok vagyunk azokra az egzisztenciális szempontból lényeges kérdésekre, melyeket a fundamentalizmus végző soron *föl mer és föl tud tenni*, még ha kétségkívül drasztikus és persze társadalmilag elfogadhatatlan módon is. Abból, hogy a fundamentalizmus *téves választ ad egy helyes kérdésre*, még nem következik, hogy a kérdés megválaszolását elmismásolhatjuk.

Nehéz ugyanis kitérni annak a kellemetlen dilemmának a megválaszolása elől, hogy a modern kor társadalma – mely elkötelezte magát a tudományos-technikai forradalom

¹⁸ 1989 őszén a tanügyi hatóságok a muzulmán lányoknak megtiltották a hagyományos fátyol viseletét a gimnáziumban. Az ez ellen való viharos tiltakozás jelzésértékű volt: a vallásilag elkötelezetlen iskola intézménye ellen ugyanis nemcsak az iszlám szervezetek, hanem a zsidó és katolikus közösségek *ad hoc* koalíciója is támadást intézett. (Egy 1905-ös, a vallás és állam szétválasztásáról szóló törvény szerint a vallás a privát szférába tartozik.) E szokatlan szövetség támadásának célja az volt, hogy külön-külön és/vagy együttes erővel a nyilvános szférát is megszállják (Kepel 1994: 78).

¹⁹ Arról a szerepről, amelyet Amerika gyarmatosításának pionír örökségében a kereszténység betöltött, lásd Debeljak 1994; Bruce 1994; a *sariának* az iszlám államrendszerben betöltött jelentőségéről lásd Lawrence 1989; Kepel 1994.

és a felvilágosodás eszméje mellett, s melyet ezek súlyos válsága nyomaszt – mindenképp elveszti saját lényegi, inspiratív jellegét, ha akár trivializálja, akár elnyomja azokat az egzisztenciális impulzusokat, amelyek arra sarkallnak bennünket, hogy megpróbáljuk megkeresni saját igazi helyünket a transzcendens gondolkodás *szent baldachinja* alatt.²⁰ Dinamikus korunk futóhomokjában ugyanis egyre-másra tűnik el egy sor vallási mozgalom, ami bennünket alázatra, az individuális lét végességére kell hogy figyelmeztessen, amely létben a „tökéletesen másmilyen” Szentség végtelen, ugyanakkor rejtett lényegének transzcendens jelenlétét a teljes emberi identitás fontos elemének tartjuk.

A vallási csoport kritériumai

A fundamentalizmus történeti geneziséből is kiderül, hogy fő feladata a morális értékek és a társadalmi törvények általános válságára adandó válasz keresése, hiszen mint *terminus technicus* és mint egyfajta sajátos vallási doktrína az amerikai protestantizmus kebelén belül jött létre.²¹ Pontosabban szólva azon teológiai viták eredményeképpen, melyeket a különböző protestáns áramlatok folytattak egymással a Szentírás értelmezéséről a 20. században.²² Ugyanilyen fontos hangsúlyozni, hogy a fundamentalista mozgalmak megszületésének oka az a *közösségen belüli* szükséglet volt, hogy különbséget tegyenek

20 A „szent baldachint” itt egy szimbolikus rendszerként kell fölfogni, amely képes elrendezni, legitimálni, megformálni és integrálni az ember egzisztenciáját a végső valóságról szóló igazság szerint, amely koherens magyarázattal szolgál a szenvedésről, a szerelemről, a tragédiáról, az igazságtalanságról és a halálról. Más szóval „egy, az emberi tevékenység segítségével létrehozott mindent átfogó szent rendről, azaz szent kozmoszról van szó, amely a folyamatos káosz ellenére képes fennmaradni” (Berger 1967: 51).

21 Mivel a fundamentalizmus kategóriáját olyan vallási közegek, illetve hagyományok is átvették, melyeknek a protestantizmus szimbólumához, az eredendő bűn almájához semmi közük, ezért e kategóriát itt általános ideáltipikus és összehasonlító értelemben használjuk. Ez feltételezi, hogy a fundamentalizmus megjelenési formájában alkalmazkodik annak a vallásnak a hagyományaihoz, szimbólumrendszeréhez és szóhasználatához, amelyben megjelenik, jóllehet ugyanakkor annak lényegét a maga konzisztens valóságában is föltárja. *Mutatis mutandis* ezért lehetséges beszélni róla nemcsak az ábrahामी vallásban, hanem a buddhizmusban, szikhizmusban, hinduizmusban, dzsáinizmusban stb. is (Marty és Appleby 1992; Rapaport 1994; Paden 1992).

22 A populáris vallási platform a modernista kompromisszum, tehát a baptista és presbiteriánus egyház liberális és középutas hívei ellen először a *The Fundamentals* című, hárommillió példányszámú, tizenkét broszúrából álló ingyenes kiadványában (1910–1913) intézett támadást, melyben a Szentírást cáfolhatatlan tények tárházaként értelmezi. Ezzel megteremtődtek a születőben lévő mozgalom kommunikációs infrastruktúrájának és doktrínájának keretei. A kiadvány hasonló hatást váltott ki, mint a katolikusok körében a modernista eretnekség pápa általi elutasítása 1907-ben. A Szentírás abszolút tévedhetetlenségét valló hívőket először a baptista *Watchman-Examiner* című folyóirat főszerkesztője nevezte „fundamentalistáknak” 1920-ban. 1925-ben az egyházközségek közötti hatalmi harc során a fundamentalisták előtt megnyílt a lehetőség, hogy politikai tényezővé válhassanak. John Scopes, egy Tennessee állambeli tanító azért került börtönbe, mert törvénytörtő módon Darwin evolúcióelméletét tanította a hivatalos tanrendben előírt „kreacionizmus” helyett, mely szerint az ember Isten teremtménye. Habár Scopest a bíróság elítélte, fundamentalista ügyészeit, a kreacionizmus szószólóit azonban a közvélemény bigott népbuittóknak bélyegezte. „Scopes igazsága” így vált a mozgalom külső fókuszává, amit számos tömegrendezvény is tanúsít: *Niagara Bible Conferences*, *World Christian Fundamentals Association*, *Bible Baptist Union* stb. A fundamentalizmus filozófiai legitimációjáért különösen sokat tett a Princeton egyetem teológiai szemináriuma, ahol Machen J. Grechan vezetésével fölújították a felvilágosodás kritikáját, amely a „józan ész skót realizmusa” néven az aberdeeni Thomas Reid (meghalt 1796-ban) nevéhez fűződött. Alaptétele az volt, hogy az igazság magától értetődő dolog, hiszen a valóság az istentől kapott „természetes ész” segítségével azonnal és közvetlenül megismerhető. Innen ered az „ember józan esze”, melynek léte kétségbevonhatatlan (Casanova 1994: 142–143; Kepel 1994: 106–107; Crim 1989: 268–269).

az egyazon vallási hagyomány referenciakeretén belül létrejött, egymástól eltérő teológiai modellek között, ahol a közösséghez tartozás legfőbb kritériuma ugyanakkor a *sola scriptura* elve. Általánosságban tehát azt lehet mondani, hogy fundamentalizmus akkor jön létre, amikor egy adott csoport egy bizonyos vallási közösségen belül kezdi úgy érezni, hogy a közösség és a kinti világ közötti határok egyre vékonyabbak, egyre átjárhatóbbak, ami kikezdi a közösség belső lényegét, s vele együtt persze a vallási identitás alapjait is.

Mivel a vallási közösségeket „a hozzájuk legközelebb állók képesek a leginkább bomlasztani, azok, akiknek módjában áll a rendszer egészét kisajátítani” (Paden 1988: 61), ezért a tilalmak, tabuk, büntetések, kiközösítések, elszigetelés, valamint az ebből következő önkorlátozás mechanizmusával radikálisan biztosítani kell a „tisza és egységes” alapidentitás megőrzését. Szerkezetüket tekintve ugyanis a fundamentalizmusok általában a liberális, illetve progresszív teológiai kezdeményezésekre való válaszként jönnek létre, melyek „belülről” képesek manipulálni a vallási szimbólumokat, retorikát és doktrínát oly módon, hogy egy adott történelmi pillanatban az éles visszautasítás politikája helyett inkább az alkalmazkodást, tehát az újdonságok átalakításának „puhább” változatát választják, azaz türelmes ökumenizmussal próbálják azokat beilleszteni az adott vallás keretei közé. A fundamentalizmus ezért jelenik meg nyilvános fórumokon is.

A fenti folyamat illusztrálására vegyünk egy ismert példát. A római katolikus egyház merev szabályaival elégedetlen haladó európai és észak-amerikai püspökök a 19. században a katolikus tanokat megpróbálták olyan szociális, kulturális és vallási intézményként értelmezni, amely támogatja a liberalizmust, a demokráciát és az anyagi gyarapodást. Giovanni Maria Mastai-Ferretti, *alias* IX. Pius pápa fölvette a kesztyűt, és harciasan válaszolt a kihívásra. Élesen elítélte az effajta nekibuzdulást, és a valódi katolikus identitással teljesen összeférhetetlennek nevezte.

Pius pápának ez a konfliktus egy dogmatikus teológiával kapcsolatos politikai akció ötletét adta: váratlanul fölállított egy, az *ecclesia* ügyeiben abszolút tekintélyt élvező bíróságot, amely kizárólag neki tartozott felelősséggel. A pápa tévedhetlenségéről szóló doktrína – melynek problematikus öröksége nem tud megszabadulni saját ellentmondásos középkori gyökereitől – természetesen nem volt ínyére számos szabadgondolkodó püspöknek és szerzetesnek, akik azonban kénytelenek voltak megadni magukat azután, hogy az 1869-es, első vatikáni zsinat e doktrínát a dogma, tehát az egyetlen igaz katolikus identitás próbakövének státuszára emelte (Marty és Appleby 1992: 26). Ilyen körülmények között csakis az újdonsült egyházi dogmához való hűség biztosított helyet „a szent apostoli római katolikus egyház kebelén belül”, elvetésével pedig az opponens automatikusan eretneknek és disszidensnek minősült, ennek valamennyi, a státust és az egzisztenciát érintő kellemetlen következményével együtt.

Az autoritás régi formáinak megerősítése mellett – amint azt az előző példából látuk – a fundamentalisták gyakran magán a vallási csoporton belül próbálják annak új formáit létrehozni, különösen akkor, ha úgy érzik, hogy az autoritás hagyományos képviselői a modern társadalmi erőkkel való érintkezésük során korrumpálódtak, beszározódtak, tehát elárulták az igaz hitet. A prófétai tanok egy részének kisajátításával a fundamentalisták elsősorban a lagymatag papság intézményét akarják aláásni, viszont nem használják azt arra, hogy a saját vallási közösségükön kívüli világban botrányt keltsenek vele.

A legendás Szaid Qutb, az egyiptomi *Muzulmán testvériség* fundamentalista mozgalom legjelentősebb teoretikusa például jó taktikai érzékkel elevenítette föl a *jahiliyya* fogalmát, ami barbarizmust jelent, tehát az iszlám megjelenése előtti tudatlanság, igaz-

ságtalanság és pogányság állapotát.²³ I. sz. 622-ben (a muzulmán időszámítás első évében) Mohamed próféta elmenekült Mekkából, ahol az idő tájt *jahiliyya* uralkodott, hogy nyolc évvel később győzedelmesen térjen vissza oda, és a pogány bálványimádók hatalmát megdöntve megteremtse az iszlám uralmát. E fogalom korszerűsített értelmezésének segítségével – amit Mohamed életrajzának hitelességével támasztott alá – Szaid Qutbnak sikerült létrehoznia a Nasszer kényuralma elleni fegyveres ellenállás hatásos politikai programját.

A tradíciót részben kisajátítva szenvedélyes írásaiban Szaid Qutb ugyanis azt tanította, hogy az akkori Egyiptomnak leginkább a *jahiliyya* fogalmával jellemezhető lesújtó erkölcsi, gazdasági és szociális helyzetéért elsősorban – sőt, talán kizárólag – az iszlám vallási vezetők, az *ulémák* a felelősek, akiknek az lett volna a feladatuk, hogy az egész közösség nevében óvják az erkölcsi és szociális értékeket. És mivel ők átadták magukat a modern és korrump Nyugat posztkoloniális befolyásából eredő gazdasági és politikai privilégiumok nyújtotta élvezeteknek, és elhanyagolták a vallási vezetők alapvető feladatait, azaz megfeledeztek a közösség iránti felelősségükről, ezért a társadalomban túrhetetlen erkölcsi lazaság és vallási tudatlanság harapózott el. A „muzulmán testvéreknek” ezért először ki kell ragadniuk az *ulémák* beszennyezett kezéből a Korán és az autentikus iszlám források értelmezésének jogát.

A fundamentalisták ugyanis a régi doktrínák és hagyományok részbeni újjáélesztésekor éppen azokat a fogalmakat, metaforákat és eszközöket válogatják össze, melyek aktualizációjával megteremthetik saját befolyásukat, akár úgy, hogy azt *megszilárdítják* (pl. XI. Pius pápa), akár úgy, hogy alternatív program alakjában *újjáteremtik* (pl. „a muzulmán testvérek”). A vallási identitást fenyegető legnagyobb veszélynek szinte kivétel nélkül a modern filozófia és gondolkodás képviselőivel folytatott párbeszédet tartják, különösen azt a törekvést, hogy a modern tudást egyesek megpróbálják hozzáidomítani a vallás üzenetéhez és összhangba hozni vele, hiszen ez a modern szekularizáció hatalmas társadalmi folyamata és a vallási közösség közti kapcsolatfelvételt jelenti. A vallási doktrína és az életmód tisztaságára nézve a belső „ellenség” ugyanis veszélyesebb, mint a külső, hiszen azt *idegennek* lehet bélyegezni, ami ilyenformán automatikusan illegitimmé válik.

Ezért élesen fölvetődik a kérdés, hogy kik a vallási örökség igazi letéteményesei: az egyetlen igaz vallás pecsétjének őrzői-e, avagy az eretnekek?

Még ha elvonatkoztatunk is a doktrínáról folytatott viták, szakadások és kiközösítések gazdag történetétől, amelyek – túl az egyéni eretnekségen, melyet Irenaeus szerint a korakeresztény időkben már Csodatévő Simon is képviselt (Nigg 1962: 19–21) – pa-

23 A *Muzulmán testvériséget* Hasan Al-Banna alapította 1928-ban. Amikor 1952-ben Jamal Abd Al-Nasir (Gamal Abdel Nasszer) az egyiptomi nacionalista forradalom idején Faruk királyt megfosztotta trónjától, akkor a *Muzulmán testvériség* a szövetségese volt, tagjait azonban Nasszer nyomban börtönbe záratta, mihelyst azok kritizálni kezdték az iszlám fegyelem ellen elkövetett vétségeit. E radikális iszlám mozgalom egyik legjelentősebb személyisége Szaid Qutb (1906–1966), aki az ötvenes években Nasszer börtönében kelt írásaiban nemcsak általában a nem iszlám társadalmi berendezkedés ellen lépett föl, hanem az iszlám rezsim ellen is. Azt tanította, hogy ezekben a rendszerekben az emberek már nem Istent imádják, hanem egy embert imádnak (az elnököt), aki bitorolja az isteni szuverenitást, mely az igazságos társadalmi berendezkedés egyedüli záloga. Tanításában ezért a korrumpálódott állammal való teljes szakítást hirdette: az államot csupán a „kiválasztottak” képesek átalakítani, és csak akkor, ha híven követik az Isten törvényét, a *sariát*. A *jahiliyya* eszméjén kívül a *Muzulmán testvériség* következő generációi számára különösen inspiratív volt az a tanítása, hogy a *dzsihád* – amit itt nem átvitt értelemben, hanem szó szerint kell értelmezni – a jó és a rossz között zajlik: egyrészt az isteni igazság, másrészt annak világi hamisítványa, a Nyugat és a modernitás között (Juergensmeyer 1993: 61; Kepel 1994: 19–23).

radox módon éppen hogy táplálták a kereszténység rendkívüli vitalitását, akkor már csak a római katolikus egyházon belül is találhatunk egy sor eretnek mozgalmat az *extra ecclesiam nulla salus* elve miatt a háború után kirobbant vallási összetűzések nyomán, a franciaországi katolikus munkáspapoktól kezdve a Latin-Amerikában meghonosodott felszabadulásvallásig, hogy a protestáns egyház egymást követő szakadásairól ne is beszéljünk.

Az iszlám tradíciót figyelembe véve talán elég emlékeztetni arra, hogy a teheráni amerikai nagykövetség egyetemisták általi megszállásakor milyen precízen megtervezték az akció spontán politikai indítékait, és hogy az utána következő provokatív túszejtő akciónak valójában két fontos stratégiai célja volt: egyrészt nyilvánvalóvá akarták tenni elszántságukat, hogy e forradalmi konfliktusban készek elmenni a legvégső határig, függetlenül a lehetséges következményektől (a katonai és politikai nagyhatalommal vívott harctól), másrészt ez az akció lakmuszpapírként is szolgált: ily módon akarták tömöríteni soraikat. A színvallásra kényszerítés módszerével ugyanis, amelyben a *tertium non datur* elve érvényesül, főleg azokat az iráni muzulmánokat szerették volna előcsalogatni, akik nem tudtak teljes mértékben azonosulni Khomeini szélsőségesen militáns politikájával. A túszejtő akció végső célja nem csupán az volt, hogy a radikális síita mozgalom megpróbálja legyőzni az Iránon kívüli „Nagy Sátánt”, hanem az is, hogy annak képzelt ügynökeit saját soraiban könyörtelenül üldözze és leleplezze (Lawrence 1989: 123–146).²⁴

A libanoni polgárháborúban a vezető síita iszlám csoportok, az *Amal* és a belőle 1982-ben kivált *Hezbollah* (jelentése: „Isten pártja” – *a ford.*) közti véres leszámolások is az alapparadigma szerint, a „belső ellenség elleni harc” jelszavával zajlottak le. Közös politikai és stratégiai érdekeiket figyelmen kívül hagyva az iszlám harcosok ugyanis azért estek egymásnak, hogy eldöntsék, *kié az Egyedüli Igazság*. Más szóval, hogy kinek az értelmezése lesz a vallási doktrína hiteles, valódi és kötelező érvényű magyarázata, amely az Izrael, a külső ellenség elleni katonai hadműveletek egyedül legitim alapja lehet (Rapaport 1994: 435). A fegyverrel vívott, lényege szerint azonban episztemológiai harc tehát döntő volt annak az értelmezésvariánsnak az érvényre juttatásában, amelyik majd megadhatja az Izraellel való totális konfliktus politikájának végső vallási értelmét.

Az eltérő vallási hagyományú fundamentalisták egymás közti különbözőségén kívül ugyanilyen fontos fölhívunk a figyelmet arra a kevésbé feltűnő, ám szintén nagyon fontos tényre, hogy koherens csoportként *saját* vallási hagyományuk szimbolikus keretein belül ők is hasonlóan drámai módon különböznek a többi hívőtől, ami által úgyszólván mindig egy népes *kisebbséget* alkotnak. Ennek ellenére a közös ügy iránt tanúsított nagyfokú odaadásuk képessé teszi őket arra, hogy meggyőző – jöllehet első hallásra elfogadhatatlan –, szokatlan és sokkoló érveket hozzanak föl „ügyük” védelmében. Érvelésüknek kettős célja van: egyrészt világosan meg akarják húzni a határvonalat az „igaz-

24 Jó példa erre a *fatva* – a halálos ítélet, melynek végrehajtóját vérdíj illeti –, melyet Khomeini 1989-ben mondott ki Salman Rushdie indiai-brit származású íróra vallásgyalázás bűne miatt, melyet Rushdie szerinte *Sátáni versek* című regényében követett el. A mindmáig érvényben lévő *fatva* egy (kimondottan szekuláris) muzulmán ellen irányul, ami az iráni forradalom exportjának politikai stratégiája mellett elsősorban a „belső” veszély („külső” előtti) metafizikai elsőbbségéből következik. A *fatva* ugyanis abból a teológiai tételből indul ki, hogy a tabu megvédi Mohamed próféta szentségét a blaszfémiától, amit Rushdie – a nyugati gyarmatosítók által használt gúnynévvel illetvén a prófétát – tudatosan követett el. Ezért Rushdie-ra, mint született muzulmánra, a bűn és büntetés dialektikája vonatkozik, „bűne” pedig sokkal veszélyesebb annál, mint amikor ugyanazt a tabut a nyugati értelmiségiek sértik meg, hisz Rushdie-t az iszlám hagyomány *volens nolens* kötelezi (Rapaport 1994: 434).

hitűek”, „kiválasztottak”, „megváltottak”, valamint a „többiek” között, másrészt megfontolásra akarják késztetni a „csendes többség” tömegeit, és elfogadtatni velük saját szubkultúrájukat, főleg azokkal a hívőkkel, akik amúgy is érzik, hogy vallásuk hagyományos alapjai széttöredezőben vannak, és nem tudják, mi módon lehetne ezen változtatni. A fundamentalizmus vallási és társadalmi-politikai retorikájára ugyanis jellemző, hogy a vallási doktrínák utasításait, metaforáit és sugallatait kiszakítja eredeti, a szent könyvekben lévő kontextusukból, majd e *fundamentumokat* radikálisan átdolgozza és aktualizálja.

A fundamentalisták ugyanis a tradíciónak elsősorban azon bölcsességeit, módszereit és tanításait (csodákat, jóslatokat, a mennyország és a pokol metaforáit) hangsúlyozzák és elevenítik föl, amelyek a modern társadalomtól teljesen idegenek, illetve amelyeket a modern életstílusok kimondottan elutasítanak. Így például a keresztény fundamentalisták „Jézus milleniumi második eljövételét” emlegetik, a judaista eszkatológia saját metaforakészletének e világi alkalmazását kínálja, melyben a „messiás”²⁵ játssza a központi szerepet, miközben az iszlám világban – elsősorban a síita muzulmánok számára – mindig is fontos volt a hitnek mint abszolút mobilizáló eszköznek az ereje. Esetükben ugyanis a „rejtőzködő imám” visszatérésébe vetett töretlen hitről van szó, aki a földön majd végleg megteremti az isteni igazságot, az egyenlőséget és a békét.²⁶ A hit ezen formái melletti kitarás jelen korunkban, melyet a „racionalitás vasketrece” (Weber) jellemez, talán valóban azt sugallja, hogy a hívők meggyőződése nem igazán racionális alapokon nyugszik, bár ugyanakkor arra is rávilágít, hogy pontosan emiatt vonzódnak a fundamentalista program rejtelseihez: ezáltal is hangsúlyozni akarják, hogy ők *függetlenek* a modern racionalizmustól és annak konzekvenciáitól.

Itt természetesen nem csupán a valláskutatás azon cáfolhatatlan tényéről van szó, hogy természete szerint a vallási érzület valamennyi formája meghaladja a racionális érvelés és a logika kauzális kapcsolatainak keretét.

Szó van arról is, hogy a fundamentalisták szava és tette mindig azonos egymással, mivel nem köti őket a felvilágosodás hagyománya, viszont a tudás és a tudomány válto-

25 A messiás (héberül „felkent”) a judaizmus központi eszkatológiai fogalma. A messiás a bibliai és a rabbinikus hagyomány szerint Dávid király leszármazottja, s ezáltal Izrael legitim vezetője. Ha eljön, akkor majd főlészabadjítja a zsidókat az idegen elnyomás alól, s ez egyben száműzetésük végét is jelenti, újra fölépíti a Szentélyt, és az egész „kiválasztott népet” egybegyűjti az izraeli államban (*Erec-Israel*). Tettei az egész világ előtt tanúbizonyságot tesznek a judaizmus igazsága mellett, és általuk beköszönt a világébe, az igazság és a harmónia korszaka. Sok ortodox és konzervatív zsidó számára az izraeli állam – még ha tökéletlen és nem teljesen célravezető módon is – mégiscsak a messiás által való felszabadulás valós kezdetét jelképezi, miközben a cionizmus politikáját gyakran a messianizmus szekularizált variánsának tekintik (Fishbone 1987; Crim 1989: 478).

26 A síita iszmaili tradícióban a tizenkettedik imám Al-Mahdi imámnak, Mohamed tévedhetetlen örökösének messianisztikus szerepét játssza, aki rejtőzködik, mert várja a megfelelő pillanatot, hogy az isteni igazságnak érvényt szerezhesen. A síiták ugyanis tagadják az első három *kalifa* (világi uralkodó) szunnita genealógiájának legitimitását. Meggyőződésük szerint Allah autoritása Alira, a próféta unokaöccsére szállt, akire a vérégi kötelekből eredően Mohamed bölcsessége is áthagyományozódott. Alit és leszármazottait (közülük vértanú fia, Husszein a legfontosabb, akit 680-ban végeztek ki) – akik nem csupán vallási, hanem társadalmi és politikai vezetők is voltak – *imámnak* hívják. A legutolsó (tizenkettedik) *imám* életben van, de mindaddig rejtőzködik, amíg Allah úgy nem ítéli, hogy eljött az ideje a nyílt fellépésnek és annak, hogy átvegye a hatalmat a világ fölött. Mahdi epifániája gondoskodni fog az igazságos társadalmi rend és fejlődés megteremtéséről. Mivel a próféciából hiányzik Mahdi visszatérének és megnyilatkozásának időpontja, ezért a síita muzulmánok a valóságos, e világi represszió körülményei között a kitartáshoz való erőt a végső megváltás messianisztikus eljövételébe vetett hitből merítik. Khomeinit például sokan Mahdi visszatérte közvetlen előkészítőjének tekintették, és a Nyugaton ismert *ajatollah* helyett *imámnak* nevezték (Juergensmeyer 1993: 52–53; Eliade 1985: 119–122).

zó formái a szekularizált racionalizmus keretei közé tartoznak. A diskurzus e fajtája szörnyen korlátozott – állítják a fundamentalisták –, s e korlátozottság közvetlen következménye az, hogy a jelen világot képtelen a maga gazdag komplexitásában fölfogni.

Az exkluzivizmus, a botrányos felfogatás, a világvégéről szóló történetek, a szent könyvek szó szerinti értelmezése és „Jézus második eljövetele”, illetve a „rejtőzködő imám” visszatérése lángoló retorikájának felszíne alatt ugyanis az *imagináció és a konceptualizáció alternatív formáinak* rendkívül fontos és erőteljes üzenete húzódik meg. E retorikai mechanizmusok ugyanis *ipso facto* bizonyítják, hogy a modern világnézet mellett a világ szimbolikus befogadásának más formája is létezik, amelynek segítségével – a fundamentalisták szerint – jobban meg tudjuk érteni az ember sorsát, és igazabb módon közelíthetjük meg a modern ember reményeit, félelmeit, sőt érzelmvilágát is.

Potoczki Klára fordítása

Hivatkozott irodalom

- Barkun, Michael (1986): *Disaster and the Millennium*. Syracuse, New York: Syracuse University Press.
- Berger, Peter (1967) *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Doubleday.
- Bruce, Steve (szerk.) (1994): The Christian Right as the United States Approaches the Year 2000. In *Sociology of Religion*, 3 (55). (Tematikus szám.)
- Casanova, José (1994): *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cochran, Clarke (1990): *Religion in Public and Private Life*. London: Routledge.
- Crim, Keith (szerk.) (1989): *Dictionary of World Religions*. San Francisco: Harper & Row.
- Debeljak, Aleš (1994): Televízijski pridigarji (Tévéprédikátorok). In *Temno nebo Amerike* (Amerika sötét ege). 2. kiadás. Salzburg: Wieser.
- Demerath, Jay (1994): The Moth and the Flame: Religion and Power in Comparative Blur. In *Sociology of Religion*, 2 (55).
- Eliade, Mircea (1985): *A History of Religious Ideas*. 3. kötet. Chicago: University of Chicago Press.
- Fishbone, Michael (1987): *Judaism: Revelation and Traditions*. San Francisco: Harper & Row.
- Juergensmeyer, Mark (1993): *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*. Berkeley: University of California Press.
- Kepel, Gilles (1994): *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World*. University Park, PA: Pennsylvania State University.
- Lawrence, Bruce (1989): *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt against the Modern Age*. San Francisco: Harper & Row.
- Lewis, Bernard (1988): *The Political Language of Islam*. Chicago: University of Chicago Press.
- Nigg, Walter (1962): *The Heretics: Heresy through the Ages*. New York: Dorset Press.
- Marty, Martin E. és Scott R. Appleby (1992): *The Glory and the Power: The Fundamentalist Challenge to the Modern World*. Boston: Beacon Press.
- Paden, William (1988): *Religious Worlds: The Comparative Study of Religion*. Boston: Beacon Press.
- Paden, William (1992): *Interpreting the Sacred*. Boston: Beacon Press.
- Rapaport, David (1994): Comparing Militant Fundamentalist Movements and Groups. In *Fundamentalisms and the State*. Marty és Appleby szerk. Chicago: Chicago University Press.