

VALLÁS/POLITIKA

A szekularizációról szóló beszámolók és elméletek egyik sajátossága, hogy igen laza összefüggést mutatnak a valósággal. A történeti példákat mérlegelve teljes félreértésnek tűnik korunkat úgy emlegetni, mint a szekularizáció korát. Valójában még soha ennyi vallásban nem hittünk egyszerre. Ha az ember elveszti a bizodalját a hagyományos - elsősorban a keresztény - Istenben, akkor nem hitetlen lesz, hanem inkább arról van szó, amit Émile Cammaerts mondott: az Istenben való hit elvesztésének első hatása, hogy az ember mindenben hinni kezd.



SZÁZADVÉG

86.

BÉRES TAMÁS (1965, Miskolc) evangélikus lelkész, egyetemi tanár, az Evangélikus Hittudományi Egyetem Rendszeres Teológia Tanszékének vezetője. A Magyar Unesco Bizottság által kezdeményezett egyetemközi humánökológiai képzés, az *Agenda 2030 Humánökológiai Kutatóműhely a globális együttélésekről* program oktatója. Főbb kutatási területei közé tartozik Paul Tillich munkássága, a természettudományok és vallásos hit kapcsolata, a vallásközi találkozások világa és a humánökológia. Legutóbbi publikációja: *A hálás élet művészete. Bevezetés az ökoteológiába*. A kötet a L'Harmattan Kiadó Környezet és Társadalom sorozatában jelent meg 2017-ben.

CAVANAUGH, WILLIAM T. (1962) az amerikai DePaul University professzora, a Center for World Catholicism and Intercultural Theology (CWCIT) igazgatója. Kutatási területei: politikai teológia, gazdasági etika és egyháztan. Főbb művei: *Torture and Eucharist* (Oxford: Blackwell, 1998), *Theopolitical Imagination* (New York, T&T Clark, 2003), *The Myth of Religious Violence* (Oxford: Oxford University Press, 2009), *Migrations of the Holy* (Grand Rapids: Eerdmans, 2011), *Being Consumed* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008) és *Field Hospital* (Grand Rapids: Eerdmans, 2016). Magyar nyelven először folyóiratunkban jelenik meg tanulmánya.

DEMETER TAMÁS (1975), az MTA doktora, az MTA BTK Morál és Tudomány Lendület Kutatócsoportjának vezetője, a PTE BTK Szociológia Tanszékének oktatója. Doktori fokozatait a Cambridge-i Egyetemen és a Budapesti Műszaki Egyetemen szerezte. Fontosabb nemzetközi ösztöndíjai: Mellon Fellowship IASH, Edinburgh és NIAS, Wassenaar, Lorenz Krüger Fellowship, MPIWG, Berlin. A Pro Scientia Aranyérem, az Akadémiai Ifjúsági Díj és a Talentum Díj kitüntetettje. Legutóbbi kötetei: *David Hume and the Culture of Scottish Newtonianism* (Brill, 2016), *A társadalom zenei képe* (Rózsavölgyi, 2017).

HIDAS ZOLTÁN (1971, Budapest) a Pázmány Péter Katolikus Egyetem egyetemi tanára, a Szociológiai Intézet, valamint az Elméleti és Történeti Szociológia Tanszék vezetője. Kutatási területei: társadalomelmélet, kultúraelmélet, kultúraszociológia. Legutóbbi könyve: *Im Bann der Identität. Zur Soziologie unserer Selbstverhältnisse* (Bielefeld: Transcript, 2014).

JANY JÁNOS (1969, Budapest) a Nemzetközi és Politikatudományi Intézet vezetője a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Karán. Kutatási területe az iszlám jog története és elmélete, politikai gondolkodás az iszlám világában, Irán története és vallásai, összehasonlító jog. Legutóbbi monográfiái: *Az iszlamizmus: eszmetörténet és geopolitika* (Budapest: Typotex, 2016); *Jogi kultúrák Ázsiában: kultúrtörténet, jogtudomány, mindennapok* (Budapest: Typotex, 2016).

SZÁZADVÉG
86.

Szerkesztőségek:

DEMETER TAMÁS • PÓCZA KÁLMÁN • VESZELSZKI ÁGNES • ZUH DEODÁTH

A szám vendégszerkesztője: Nyirkos Tamás

G. Fodor Gábor • Demeter Tamás • Mándi Tibor • Szűcs Zoltán Gábor

Balázs Zoltán • Bódy Zsombor • Cieger András • Csité András • G. Fodor Gábor • Kapitány Balázs • Szalai Ákos

Spéder Zsolt • Kerékgyártó Béla • Körösenyi András • Kövér György • Ságghi Gábor • Stumpf István • Tóth István György

Pethő Sándor • Bárány Anzelm • Huoranszki Ferenc • Kovács M. Mária • Körösenyi András • Liptay Gabriella
Ruzsa Ágnes • Szilágyi Márton

Gyurgyák János • Fellegi Tamás • Gyekiczki András • Kövér László • Kövér Szilárd • Máté János • Orbán Viktor
Stumpf István • Varga Tamás • Weber Attila

Szerkesztőbizottság:

LÁNCZI ANDRÁS • ACZÉL PETRA • LEE CONGDON • CSEJTEI DEZSŐ • EGEDY GERGELY • FEHÉR M. ISTVÁN
FODOR PÁL • G. FODOR GÁBOR • HORKAY HÖRCHER FERENC • KARÁCSONY ANDRÁS • KÖRÖSENYI ANDRÁS
KÖVECSÉS ZOLTÁN • KULCSÁR SZABÓ ERNŐ • MEZEI BALÁZS • SPÉDER ZSOLT • STUMPF ISTVÁN • SZILÁGYI MÁRTON

Olvasószerkesztő: Veszelszki Ágnes
Szerkesztőségi titkár: Tóth Krisztián

© Századvég Kiadó

A szerkesztőség címe:
Századvég Politikai Iskola Alapítvány, 1037 Budapest, Hidegkúti Nándor utca 8-10.
Telefon: (1)-479-5298 • fax: (1)-479-5290 • E-mail: kiado@szazadveg.hu

ISSN 0237-5206

Tipográfia és tördelés: Fodor Gábor
Nyomdai munkálatok: Prime Rate Kft.

Honlapunk: www.szazadveg.hu | Keressen minket a Facebookon is!

VALLÁS/POLITIKA

TANULMÁNYOK

WILLIAM T. CAVANAUGH

Egyház az utcán: eucharisztia és politika 5

NOVÁK ATTILA

Vallás és állam a mai Izraelben 27

JANY JÁNOS

Iszlám és politika 43

SZIVÁK JÚLIA

A politika és a vallás kapcsolata Indiában 61

HIDAS ZOLTÁN

A kivonulás hitharca 75

BÉRES TAMÁS

Vallás és ökológia 95

NYIRKOS TAMÁS

Szekularizáció és politikai teológiák 109

RECENZIO

DEMETER TAMÁS

Szociológiai történeti szomorújáték 123

VE CZÁN ZOLTÁN

Három évtized évgyűri 131

SZÁZZADVÉG

ÚJ FOLYAM

86.

2017/4.
SZÁM



1938, az Eucharisztikus Világkongresszus idején.
Mindszenty József a Hősök terén gyóntat. © Fortepan

William T. Cavanaugh

Egyház az utcán: eucharisztia és politika¹

A huszadik század több értelemben is az eucharisztia évszázada volt. X. Pius pápa buzdítása a gyakori szentáldozásra, a liturgikus mozgalom, Krisztus testének teológiája és a kommunió-egyháztan elismerése a II. Vatikáni Zsinaton nem újítások voltak, hanem törekvések arra, hogy az egyház figyelmét ismét az eucharisztia központi jelentőségére irányítsák.

A kívülálló számára mindez talán az egyház belügyének tűnik, olyasminek, ami a templomba járók – úgymond – privát rituáléinak fontossági sorrendjét gondolja újra. A katolikusok és más, „nagy” liturgikus tradíciók keresztényei számára azonban sokkal több forog kockán. Ha az eucharisztia valóban az, aminek mondjuk, akkor többről van szó, mint a szűk értelemben vett egyházi életről. Már Szent Ágoston is helyesléssel nyugtázta, hogy egyes pun dialektusokban az eucharisziára használt szó az „élet” szóval volt azonos. Nem pusztán rituális cselekmény tehát, amely az élet – szekuláris vagy világi törekvésektől elválasztott – „vallási” dimenziójára volna korlátozható.

Ezért aztán semmi meglepő nincs abban, hogy az eucharisztikus teológia és gyakorlat huszadik századi újjáéledése egy olyan témával is átfedést mutat, amely szintén a 20. században tett szert új jelentőségre, ez pedig a politikai teológia. A politikai kérdések teológiai reflexiója szintén nem újdonság a hagyományban: Origenész gondolatai a keresztényekről és a császárról, Ágoston elmélkedései a két városról vagy Aquinói Tamás írásai a királyságról mind hozzátartoznak ehhez a hosszú, a politikára teológiailag reflektáló hagyományhoz. A huszadik században viszont a „politikai teológia” önálló teológiai diszciplínává vált, éspedig furcsamód

¹ A fordítás az alábbi kiadás alapján készült: The Church in the Streets: Eucharist and Politics. *Modern Theology* 30/2 (April 2014): 384–402. A *Modern Theology* folyóirat szíves engedélyével.



pontosan akkor, amikor a legtöbben hirdették a szekularizáció sorsszerű voltát. A politikai teológia mint diszciplína kifejlődése persze alighanem épp a vallás nyilvános szerepének szekularista gyászjelentéseire adott reakció volt, és ma, amikor a szekularizációs tézis olyan hívei is visszavonulót fűjtak, mint Peter Berger, a politikai teológia státusza a 21. századra is biztosítottnak látszik.

Az eucharisztia és a politika kapcsolatáról ma is érdekes kutatások folynak, de a terület többnyire még feldolgozatlan. Saját munkám is alig több, mint felderítő jellegű. Ebben a cikkben azt szeretném tisztázni és továbbgondolni, amit az eucharisztia és a politika kapcsolatáról a chilei katonai diktatúra kapcsán korábban kifejtettem, illetve megvizsgálom, hogy kapcsolatba hozható-e mindez a 20. századi eucharisztikus teológia nagyobb áramlataival – és különösen Henri de Lubac munkásságával. Különösképpen az foglalkoztat, ahogyan Lubac az eucharisztia társadalmi jellegét és az eucharisziát mint cselekményt értelmezte. Először Chile esetét tárgyalom. Ezután térek rá Lubacra, azt állítva, hogy az eucharisziával kapcsolatos munkásságának szélesebb körű politikai implikációi vannak, mint azt ő maga felismerte. Általános következtetésem pedig az, hogy az eucharisziáról való gondolkodás segíthet abban a keresztényeknek, hogy az utcára vigyék az evangéliumot, és együttal elkerüljék a kényszerítő hatalommal való összefonódás csapdáját.

Testek az utcán

Az 1980-as évek végén néhány évig Santiago egyik szegénynegyedében éltem, ahol a Szent Kereszt papi rend világi munkatársaként dolgoztam. Ekkoriban még Pinochet tábornok katonai diktatúrája volt hatalmon, hatalmát azonban az utcai tiltakozások és az ellenállás más formái egyre inkább megkérdőjelezték. Lakótársaim és jómagam is részt vettünk a tiltakozásokban, barikádokat állítottunk, jelszavakat skandáltunk, táblákat hordoztunk, de legtöbbször egyszerűen csak kinn voltunk az utcán, sok más emberrel együtt. Megismertük a könnygáz szagát, és megtanultuk, hogyan játsszunk macska-egér játékot a vízágyúkkal. Mindez felemelő és olykor félelmetes élmény volt, ugyanakkor egyáltalán nem volt világos, mi is történik valójában. Vajon komolyan hitték az emberek, hogy a katonai diktatúra pusztán attól megdőlhet, hogy egy csoport fegyvertelen ember kiáll vele szemben az utcára? Az utakat persze meg kellett tisztítani a forgalom számára, de néha eltöprengtem azon, mi történne, ha a hadsereg és a rendőrség egyszerűen nem venne tudomást a tiltakozásokról.

Az utcai tiltakozó akciók ugyanis nemigen tesznek mást, mint hogy testeket visznek nyilvános terekre, ahol ezek láthatóvá válnak. Az, hogy egy állig felfegyverzett katonai rezsim mindezt fenyegetőnek találja, mindennél többet mond a



politika természetéről. A politikai hatalom nagyrészt maga is testeket konfigurál a térben azért, hogy történeteket mondjon el velük, az egyéni testekből egy nagyobb, „politikai testet” létrehozva, ahogyan azt a legalább az ókori Görögorszáig visszakövethető metafora kifejezi. A politikai test képe azt szemlélteti, hogy a test egészének megfelelő működése érdekében minden egyes tagjának a neki megfelelő helyet kell elfoglalnia. Jelzi egyúttal azt is, hogy az egyes tagok alávetik magukat a fej parancsainak. Ám mindebből semmi sem valósulhat meg, ha az egyének nem fogadnak el bizonyos, a testről szóló narratívákat. Ezeket a narratívákat rituális cselekedetek közvetítik; a politikai test megszervezése nagyrészt olyan nyilvános szertartások révén történik, amelyek a test szerepét, határait, céljait és kötődéseit hivatottak kijelölni és megszilárdítani. Katonák menetelnek az utcán, az emberek pedig tapsolnak és zászlókat lobogtatnak. A zászlót aprólékos rituálék keretében köszöntik és fogadnak hűséget neki. Nemzeti ünnepeket („szent napokat”) jelölnék ki. A politikai test képviselőiben csatamezőn elesettek emlékét tisztelő szavak és nyilvános tereken felállított emlékművek őrzik. Az alapító atyák relikviáit a köztársaság múltjának szentelt templomokban tisztelik. A testek megjelenése az utcán azután vagy megerősíti a rendet, amelyet ezek a hivatalos, nyilvános szertartások megalapoznak, vagy szembeszáll azzal. Az utcai tiltakozások esetében a testek megjelenése az utcán maga is egy rivális történet: „Követeljük a jogot, hogy itt legyünk”.

Mindez persze elintézhető annyival, hogy a szimbolizmus természetesen fontos szerepet játszik a politikában, csak hogy a szimbólum fogalma önmagában képtelen megragadni a történet teljességét. „Szimbólum”-on sokszor olyan jelet értünk, amely egy máshol létező valóság felidézésére szolgál. Nekem azonban úgy tűnik, hogy amiről itt szó van, az egyszerre *sacramentum et res*: jel és ugyanakkor valóság is. Ahogyan a katolikus teológia elutasítja, hogy az eucharisztikus színek pusztán szimbólumok volnának, amelyek Krisztus testét helyettesítik, ugyanígy kételkednünk kell abban is, hogy a politikai rituálék elemei pusztán szimbólumok, amelyekről akár el is tekinthetünk, ám ettől a valóság még ugyanaz marad. A szimbólumok valójában egy nagyobb rituális cselekmény részei, amely testeket von be egy performanszba.

A szimbólum olyan fogalmára van tehát szükség, amely szélesebb, mint a valami másra mutató jelzése. Ebből a szempontból szolgál hasznos útmutatással Louis Marie Chauvet munkássága. Chauvet számára a szimbólum több, mint pusztán jel, mert tekintetbe veszi a jeleket használó szubjektumokat is. A szimbólumok azáltal közvetítik a világot számunkra, hogy egyfajta testnyelvet alakítanak ki, amelyben az emberek élnek és mozognak. Ez a közvetítés konstruálja meg az emberi szubjektumok világát, és nem pusztán tükrözi vagy „szimbolizálja” azt. A szimbólumrendszer a nyelvi aktusok komplex hálóját, amely kapcsolatokat hoz létre az emberek között. Chauvet számára az egyház szentségei „a szimbolizáció



aktusai, amelyek a nyelvi aktusok *illokúciós* dimenzióját valósítják meg, és ennek megfelelően *helyviszonyokat* alakítanak ki a szubjektumok között, létrehozva a szubjektumok azonosulását másokkal azon a sajátos »világon« belül, amelyet egyháznak hívunk” (Chauvet 1995: 110). A rituális szimbólum „maga a közvetítés epifániája”, és ezzel el is érkezünk a test gondolatáig, amelyet Chauvet „a közvetítés eredendő és archeszimbolikus formájának” nevez (Chauvet 1995: 110–111).

A testi performanszok különböző fajtáinak feltérképezését, különösen azokat, amelyekben az egyházi liturgia és a nemzetállam rituáléinak párhuzama jelenik meg, doktori disszertációmban és első könyvemben, a *Kínzás és eucharishtiában* kezdtem meg.² A könyv első fejezete a kínzással mint a politikai test megfegyverzésével foglalkozik. Abban a nyolc hónapban, amely Chiléből való hazaérkezésem és doktori tanulmányaim elkezdése között telt el, a Notre Dame Egyetem jogi karán a Santiagói Érsekség Szolidaritási Vikariátusa megbízásából egy adatbázis létrehozásán dolgoztam, amelyet a diktatúra alatt elkövetett emberjogi visszaélések áldozatainak támogatására hoztak létre. Ahogyan egyik jelentést olvastam a másik után, amelyekben az emberek a biztonsági erők fogságában elszenvedett kínzásokról számoltak be, világossá vált számomra, hogy a rezsím nem információk kicsikarására alkalmazott kínzást. Az esetek túlnyomó többségében az áldozatok semmi olyan információval nem rendelkeztek, amiről a hatóságok ne tudtak volna. Emberek ezreit kínozták meg azért, hogy a titkosrendőrség által konstruált vallomásokot írassanak alá velük. Megértettem, hogy a kínzás valóban testek felhasználása volt egy meghatározott politikai üzenet közvetítésére: „szimbolizációs aktus”, amely „helyviszonyokat” hozott létre a szubjektumok között, ahogy Chauvet mondaná. A kínzás az állam hatalmát nyilvánította ki az áldozat teste felett. Az áldozat identitásának megtörését tükrözte a politikai test megtörése is a félelem és a bizalmatlanság légkörében. Emlékszem erre a félelemre, arra, hogy politikai kérdésekről csak suttogva beszéltünk, a híresztelésekre, hogy ki *sapo*, azaz besúgó a környéken. Olyanokat is elvittek és megkínoztak, akik semmilyen szervezkedésben nem vettek részt. Sokan eltűntek, és nem is hallottunk róluk többé. Senki sem volt biztonságban, és csak kevesekben lehetett megbízni.

A szimbolizációs aktusok célja a nyilvános tér újraszervezése volt. A rezsím minden köztes „testet” ki akart iktatni az egyén és az állam közül, amely szembezállhatott volna az államhatalommal. Annak ellenére, hogy gyakorta emlegették „fasisztaként”, a szándéka egészen más volt, mint a fasiszmusé: nem a *zusammenmarschieren*, vagyis az együtt menetelés, hanem a politikai test atomizálása, olyan egyének létrehozása, akik csupán az államhoz tartoznak és nem egymáshoz. A társadalomnak ez a felfogása, amely pusztán egyének halmazának tekinti azt, egybeesett Milton

² A chilei helyzet itt következő elemzését részletesebben tartalmazza a *Kínzás és eucharisztia: teológia, politika és Krisztus teste* című könyvem (Cavanaugh 1998).



Friedmannek, a Pinochet-kormányzat fő gazdasági tanácsadójának elképzelésével. Minden társulásnak, amely az állam hatalmát veszélyeztette – legyen az politikai párt, szakszervezet, földműves-szövetkezet, sportklub vagy nem utolsósorban egyházi mozgalom –, szisztematikus elnyomásban volt része. A félelem biztonsági szolgálatok teremtette légkörében az emberek óvakodtak a szervezkedéstől. Ahogyan egy korábbi közösségi aktivista felidézte életét a Pinochet-rendszer alatt: „Éveket töltöttem azzal, hogy a televízió előtt ülve káromkodtam” (Edgardo Cavizt idézi Constable – Valenzuela 1991: 148).

Könyvemben a kinzást egyfajta „ellenliturgia”-ként jellemeztem, máshol pedig „az állam liturgiáiról” írtam. De talán hasznos lenne, ha pontosabban tisztáznánk, mi is a „rituálé” és a „liturgia” szavak jelentése.³ Első megközelítésben a „rituálé” általános értelmű kifejezés, miközben a „liturgia” sajátosabb módon utal az egyház nyilvános istentiszteletére. Geoffrey Wainwright (1980: 8) és Chauvet (1995: 324 skk.) is ezt a felosztást alkalmazzák. Chauvet számára a szó szoros értelmében vett „rituálé” mindig magában foglalja a köznappal való szimbolikus szakítást, jóllehet valamiképpen meg is őrzi a mindennapisággal való kapcsolatát; az eucharisztia például, mint étkezés, egyfajta határhelyzetet foglal el a köznaphoz képest (Chauvet 1995: 330–331). Alexander Schmemmann ugyanakkor erősebben el kívánja különíteni az egyház liturgiáját a világ rituáléitól és „kultuszaitól”. Schmemmann szerint a helyes liturgia nem növeli a távolságot a köznapi, profán világ és a szent között; épp ellenkezőleg, a kettő megkülönböztetését vonja kétségbe. Az egyház liturgiája Isten országának elővételezése ezen a földön, amely éppen a mindennapi élet megszentelését és átalakítását valósítja meg. Egy elkülönült, „szent” szféra elhatárolása az egyházi liturgia eszkatologikus dimenzióját tagadja, hiszen a világi rend *status quo*-jának fenntartásához járul hozzá. A liturgiát Schmemmann szerint inkább úgy kell felfogni, mint a társadalmi normákat megkérdőjelező keresztény gondolkodás és gyakorlat alapvető forrását (Schmemmann 1988: 11–22).

Ha az egyházi liturgiát a rituálé tágabb kategóriájának sajátos típusaként szemléljük, ez hozzásegíthet ahhoz, hogy megértsük: ami az állam szintjén történik, nem a dolgok egy egészen más rendjébe tartozik, mint ami az egyházra tartozik. Amikor Pál Krisztus testének képét alkalmazza, ez tudatos kölcsönzés a pogány politikai nyelvből, amely azt van hivatva világossá tenni, hogy habár az egyház nem *polis*, nem is pusztán magánjellegű társulás. A „polgári vallás” szociológiai terminusa, amely a „vallás” durkheimi meghatározásából, a társadalom saját gya-

³ Vincent Lloyd *A legtágabb értelemben vett liturgia* című cikke jogosan hívja fel a figyelmet arra, hogy nem pontosan használom ezeket a terminusokat. A kritika többi részét azonban inkoherensnek érzem, különösen, amikor azt állítja, hogy elhomályosítom azt, „ami a liturgiát különösen hatékonyvá teszi, nevezetesen, hogy nem normák irányítják, hanem a létező normák felülvizsgálatára kényszerít” (Lloyd 2011: 88).



korlatának megszentelő rítusaiból indul ki, arra is rámutat, hogy az egyházak és az államok nem két, teljességgel különböző, vallási és politikai rendbe tartoznak. Ehhez nem kell Durkheim vagy Robert Bellah követőjének lenni; a belátás ugyanis mélységesen bibliai. A bálványimádás kritikája a Bibliában egyszerűen arra mutat rá, hogy az emberek ezerféle olyan dolgot imádnak, amely nem Isten. Ahogy a Bibliára való hivatkozásom is mutatja, magam sem kívánok a szociológia szintjén maradni, és pusztán azt összevetni, miként szervezik meg a különböző rituálék a különböző közösségeket. Ami engem érdekel, az nem az egyház mint a civil társadalom egy intézménye a sok közül, hanem az egyház mint Krisztus teste, amely olykor feszültségben áll az állam által kialakított politikai testtel. Itt lép színre az eucharisztikus teológia, és azt hiszem, Schmemmann-nak igaza van, amikor elutasítja, hogy a keresztény liturgiát a rituálé vagy a kultusz tágabb kategóriájának egyik aleseteként fogjuk fel. Ha az eucharisztia az, aminek mondjuk, Isten országának elővételezése Krisztus testének földi megjelenése által, akkor a szent/profán és vallási/világi vagy vallási/politikai megkülönböztetések alapjaikban válnak kétségesse. Az eucharisztia a testek térben és időben való konfigurációjának alapvető mércéje. Ha más konfigurációkat mérünk vele össze, ezek némelyikét paródiának, s ezért különösen veszélyesnek minősíthetjük. Ha azt látjuk, hogy a tekintélyelvű állam rituáléi testeket kívánnak egyfajta közösségi testté szervezni a térben, akkor lehetséges, sőt talán szükségessé válik, hogy az eucharisziára úgy tekintsünk, mint a közösségi test alternatív, liturgikus megvalósítására Krisztus testeként.

Könyvemben igyekeztem világossá tenni, hogy az egyház maga is az eucharisziában jelenlévő Krisztus ítélete alatt áll. Ha azt mondjuk, hogy az egyház liturgiája a szó legerősebb értelmében mércéként szolgál, akkor azt is el kell ismernünk, hogy az egyház maga sem fog soha egészen megfelelni ennek a mércének, néha pedig kifejezetten elmarad tőle. Közvetlenül az 1973-as katonai puccs után az egyház óvatosan viszonyult Pinochet rendszeréhez, egy olyan teológiától vezetettve, amely az egyházat hangsúlyosan „a társadalom lelkének” és nem testének tekintette. A katonai diktatúra idején a püspökök közül sokan az Actio Catholica soraiban dolgoztak, amely – habár tiszteletreméltó és sokszor sikeres erőfeszítéseket tett arra, hogy a katolikusokat olyan csoportokba szervezze, amelyek az evangéliumot társadalmi problémák megoldására alkalmazzák – mégiscsak úgy szemlélte az egyházat, mint „misztikus testet”, vagyis olyat, amely misztikus voltából adódóan a közvetlen politikai részvétel felett lebeg. Az 1930-as évektől az 1950-es évekig az Actio Catholica azért lehetett a társadalmi reformok élharcosa Latin-Amerikában, mert elutasította a *status quo*-t meghatározó konstantini modellt, ám az 1960-as évektől egyre inkább egy olyan konzervativizmussal azonosult, amely kerülte a közvetlen „politikai” beavatkozást. Ahogyan Gustavo Gutiérrez írta 1971-ben: „A szintek elválasztásának lobogója más kezekbe került. Néhány évvel ezelőtt még az élcsapat védelmezte; most pedig olyan hatalmi csoportok emelik magasba, ame-



lyek nagy részének semmi köze sincs az elkötelezett keresztény hithez” (Gutiérrez 1988: 41). A püspökök megtanulták Jacques Maritaintól, hogy a spirituális szintet meg kell különböztetni a világitól, az egyháznak mint testnek pedig csupán az a dolga, hogy az egyéneket a spirituális szinten formálja. Ezen egyének vagy egyéni keresztények azután elviszik az evangélium szellemét a világi szintre, a politika, a gazdaság és más hasonlók mindennapi társadalmi valóságába. Maga az egyház azonban, mint a társadalom lelke, nem jelenik meg testi valójában a világi szinten, ez ugyanis összekeverné a spirituális szférát a világgal. Az 1960-as években a legaktívabb laikusok, akik csalódtak ebben a modellben, tömegesen hagyták el az Actio Catholicát a politikai pártok kedvéért. A püspökök azonban többségükben ragaszkodtak a modellhez, azt remélve, hogy az egyház mint a lelkek gondozója továbbra is együttműködhet az állammal, a testek felügyelőjével. Amikor a katonai kormányzat 1973-ban átvette a hatalmat, és hozzáfogott a testek megkínzásához és eltüntetéséhez, az események készületlenül érték az egyházi hierarchiát. A püspökök első próbálkozásai, hogy magánbeszélgetések útján vegyék rá a katonai vezetőket az elnyomás enyhítésére, süket fülekre találtak.

A helyzet akkor változott meg, amikor az egyháznak meg kellett tapasztalnia, hogy saját papjait, szerzeteseit és világi munkatársait is megölik, megkínózzák vagy elhurcolják, és amikor az egyháznál menedéket vagy segítséget keresők sorai már túlságosan hosszúra nyúltak. Az egyház létrehozta a Béke Bizottságát, majd utódját, a Szolidaritás Vikariátusát, amely az emberjogi visszaélések áldozatainak nyújtott jogi segítséget. A Vikariátus kéthetente megjelenő folyóirata volt sokáig az egyetlen megbízható információforrás az ország emberjogi helyzetéről, szemben a kormányzat által uralt hivatalos médiával. A Vikariátus védőszárnyai alatt számos olyan szerveződés talált oltalmat, amely az egyház támogatása nélkül nem működhetett volna. A Vikariátus klinikákat, jogsegélyszolgálatokat, ingyeneskonyhákat, fogyasztási szövetkezeteket, lakóházépítési programokat, női csoportokat, műhelyeket, varrodákat és más közösségi tereket működtetett. Ezáltal az egyház lett az egyetlen olyan test, amely képes volt embereket összefogni a nyilvános térben, szembeszállva a katonai vezetés társadalmat atomizáló törekvéseivel. Még fontosabb, hogy az egyházi hierarchia ezt a szembenállást eucharisztikus fogalmakban értelmezte. 1980-ban hét püspök közös nyilatkozatban közölte ki mindazokat, akik kínzásokban vettek részt vagy kínzásokat tettek lehetővé egyházmegyéikben, amihez három évvel később a Püspöki Konferencia is csatlakozott. A püspökök szemében az eucharisztia megtagadása a kínzásban résztvevőktől *láthatóvá* tette Krisztus testét ott, ahol az korábban láthatatlanná vált, amikor a kínzások áldozatai és kínzóik együtt járultak a szentáldozáshoz. José Aldunate atya úgy fogalmazott, hogy „A kínzás a legdurvább támadás Krisztus teste ellen”.⁴ Ő alapította

⁴ Az idézet az Aldunate atyával készített 1993. július 1-jei interjúmból származik.



a Sebastian Acevedo Kínzásellenes Mozgalmat, amely a tagok által „liturgiáknak” (*liturgias*) nevezett tiltakozásokat szervezett ismert kínzási központok előtt. Egy előre megbeszélt jelre a csoport tagjai – főleg papok, apácák, világi katolikusok, de nagyon sok nem hívő is – összegyűltek, szórólapokat osztogattak, zászlókat bontottak ki, énekeltek és litániákat mondtak, elítélve az adott helyen végrehajtott kínzásokat. A liturgiák célja az volt, hogy Krisztus testét olyan nyilvános tereken jelenítsék meg, ahonnan Krisztus teste eltűnt. A csoport tagjai saját testükön is elszenvedték a rezsím erőszakát, hiszen rendszeresen megverték és letartóztatták őket. Ahogyan egy megfigyelő megfogalmazta: „a testük az áldozat hathatós testévé válik, amikor az eucharisziát szeretetteljes közösségben veszik azokkal, akik szenvednek” (Vidal 1986: 100). Bizonyos értelemben maguk is eucharisziává válnak, áldozatként egyesítve testüket Krisztus testével.

Az, hogy a kínzók kiközösítése milyen értelemben eucharisztikus, nyilvánvaló; kevésbé nyilvánvaló azonban, hogy miben áll a Szolidaritás Vikariátusának és a Sebastián Acevedo Mozgalomnak az eucharisztikus volta. Az előbbi a hierarchikus egyház intézménye volt, amely társadalmi, gazdasági és politikai akcióknak biztosított teret, keresztények és nem keresztények számára egyaránt; az utóbbit az egyház tagjai alapították, és lazán kötődött egyes keresztény szimbólumokhoz, de nyitva állt a nem keresztények előtt is. Milyen értelemben voltak tehát eucharisztikusak?

Ahogy világosan jeleztem, az eucharisztia számomra olyasmi, ami az oltáron túl kiárad az egész világra. Arról azonban szó sincs, hogy megpróbálnám az eucharisziát egy világi nyelvre lefordítható *jelentésre* vagy egy más kontextusokban is érvényes társadalmi *modellre* redukálni. Az említett jelenségek annyiban eucharisztikusak, amennyiben Krisztus testének tagjai, akik részesednek az eucharisziából, az oltáron zajló esemény által megvalósított és elképzelt társadalmi akciót viszik utcára, és másokat is az ebben való részvételre hívnak. Ha helyesen értjük, ez a Lélek által vezérelt részvétel Krisztus cselekedetében, nem pedig emberi erőfeszítés, hogy a Krisztus által ránk hagyott modell alapján építsék fel a társadalmat. Az erőfeszítés arra irányul, hogy a nyilvánosság terein szereplő testeket Krisztus testéhez alakítsák, s ezek részesedjenek Krisztusnak a világot megbékítő cselekményében. Nem arról van szó, hogy a Vikariátus és a Sebastian Acevedo Mozgalom rituáléi – amelyek az eucharisziával együtt a rituálék tágabb kategóriájába tartoznak – ilyen vagy olyan értelemben hasonlíthatók az eucharisziára. Inkább arról, hogy Krisztus lelke, amely az eucharisztia által megteremt az egyházat, és testeket gyűjt egybe Isten országában, ugyanaz a lélek, amely újfajta társadalmi testeket – Aldunate testvér szavaival élve „új társadalmi programot” (*nuevo proyecto de sociedad*; Aldunate 1988: 4) – teremt, amelyek Krisztus testében részesednek. Az eucharisztia, ahogyan Schmemmann is mondta, a Krisztus földi testével együttérzésben és szenvedésben egyesülő társadalmi test mércéje.



Kathryn Tanner tanulmánya *A politikai teológia Blackwell-kézikönyvében* jogosan veti fel a kérdést: „A Szentháromság modelljét követjük vagy részt veszünk benne?” Tannernek azokkal a politikai teológiákkal van gondja, amelyek a Szentháromság belső életéből akarják kiolvasni az emberi politika alapelveit. „A Szentháromság nem utánpótlásra váró modellt kínál nekünk, amelyből kikövetkeztethetjük, hogyan alkalmazhatók az isteni viszonyok az emberekre” (Tanner 2004: 328). A Szentháromság azáltal lép be a világunkba, hogy Jézus beletestesíti az emberiséget Isten életébe, és az isteni életben való részvételre hív. A trinitárius politika Jézus követését jelenti az imáadásban, a dicsőítésben, az Atya szolgálatában a Szentlélekben, amelynek kontúrjait az jelöli ki, ahogyan Jézus kialakította a maga kapcsolatait a szegényekkel és a kiszolgáltatottakkal földi életében (Tanner 2004: 319–332). Magam is azt gondolom, hogy az eucharisztia nem a politikai élet „modellje”, hanem részvétel Isten életében, Jézus útjának követése a lélek erejében. Krisztus teste tagjának lenni azt jelenti, hogy a lélek vezet bennünket új kapcsolatokra másokkal, olyan kapcsolatokra, amelyeket Jézus mutatott fel nekünk saját földi életében. Krisztus testében részesedni nem azt jelenti, hogy Krisztussá válunk, ahogyan politikánkat is mindig meg fogja fertőzni a végesség és a bűn. De a meghívás, hogy részt vegyünk Isten és a világ megbékélésében – még ha csak azzal is, hogy zöldséget aprítunk egy ingyenkonyhán –, olyan új távlatokat nyit meg, amelyekről egy pusztán világi politika nem is álmodhat. Az eucharisztia Krisztus folyamatos cselekvése a lélekben, amely az oltártól indulva kilép az utcára, hogy megbékítse a világot Istennel.

Eucharisztikus egyháztan és társadalmi cselekvés

Ahhoz, hogy megértsük, miként terjed túl az eucharisztia az oltáron, alaposabban is szemügyre kell vennünk azt az állítást, miszerint az eucharisztia alapvetően a testek nyilvános térben való elrendezésének aktusa. Az eucharisztia társadalmi dimenziójára való reflexió a 20. századi katolikus teológiában az egyházi hagyomány egy olyan, nagyobb és mélyebb áramlatának újrafelfedezése, amely egészen a Szentírásig vezethető vissza. Ennek az újrafelfedezésnek volt a kulcsfigurája Henri de Lubac, akire a továbbiakban összpontosítok; azt azonban nem szabad elfelejtenünk, hogy Lubac maga is abban a tágabb kontextusban működött, amelyet az eucharisztia társadalmi dimenzióinak a liturgikus mozgalom általi újrafelfedezése jellemezett. A 20. század talán legnagyobb katolikus teológusaként Lubacot az 1950-es években hallgatásra ítélték saját jezsuita előljárói, II. János Pál pápa viszont később bíborossá nevezte ki, dacára annak, hogy nem volt püspök. Első könyvétől kezdve, amelynek címe *Katolicizmus*, alcíme pedig *A dogma társadalmi*



aspektusai volt, és 1938-ban jelent meg Franciaországban, Lubac mindvégig azt kívánta hangsúlyozni, hogy „a valóságban a katolicizmus lényegileg társadalmi tan” (Lubac 1988: 15). Éppen az Isten képére teremtett emberiség misztikus egysége miatt mondhatjuk, hogy a bűn nem más, mint az emberiség szétszórátása egymással versengő egyénekké. A megváltás ellenkező irányú mozgás: az egész emberiség egybegyűjtése, amely mintaszerűen és ténylegesen az egyházban történik. Ahogyan Lubac idézi Szent Ágostont: „Az egyház a megbékélt világ” (Lubac 1956: 133).

Lubac úgy látta, hogy ez a társadalmi egység az eucharisztiaiban gyökerezik. Ebből a szempontból az 1944-es *Corpus mysticum* a kulcsszöveg. Maga Lubac úgy mutatta be könyvét, mint történelmi tanulmányt az egyházat és az eucharisztiait jelölő teológiai kifejezések középkori használatáról, de tanulmányának komoly aktuális üzenete volt, amelyet – úgy vélem – csak napjainkban kezdenek igazán felfedezni. Amikor Lubac hozzáfogott saját munkájához, az egyház mint misztikus test teológiája épp felszálló ágban volt. Ahogyan 1936-ban Emile Mersch írta a misztikus test tanításáról: „Annyi teológus foglalkozik ma ezzel, hogy meg se kíséreljem felsorolni, még kevésbé iskolák szerint osztályozni őket. Amellett többségük olyan új szerző, hogy történelmi elemzést szentelni nekik még túl korai volna” (Mersch 1938: 557). A misztikus test teológiáját erőteljesen hirdették a liturgikus mozgalom olyan kulcsfigurái, mint Odo Casel, Lambert Beauduin és Virgil Michel, akik a liturgiában való teljesebb részvételt szorgalmazták. Az egyháznak mint Krisztus misztikus testének eszméje alapozta meg azt a törekvést, hogy a liturgikus ünnepelésbe jobban bevonják a laikusokat, és azt a meggyőződést is, hogy a liturgiának fontos társadalmi implikációi vannak. Ha a liturgikus cselekmény nem pusztán az egyén és Isten közötti kapcsolat eszköze, hanem a Krisztus testébe való bevonódás Krisztus többi tagjával együtt, akkor a katolikusoknak komolyan kell venniük ezt a misztikus kapcsolódást másokhoz, és olyan társadalmi rendért kell dolgozniuk, amelyben – ahogyan Pál mondja a korinthusiaknak – „Ha szenved az egyik tag, valamennyi együtt szenved vele” (1 Kor 12:26). Virgil Michel úgy látta, hogy „a társadalmi rend megújulása akkor jönne el, ha az egyház teljes és aktív liturgikus részvétellel élne Krisztus misztikus testeként”; vagyis „az imádás folytatódna az utcán és a piacon, a munkában és otthon. A keresztény élet akkor az imádás szüntelen cselekménye volna” (Pecklers 1988: 133).⁵

Az 1930-as évek elejétől, a gazdasági válság mélypontjától a II. Vatikáni Zsinatig vezető évtizedek során a misztikus test teológiája, az eucharisztia és a társadalmi igazságosság közötti összefüggést nagy lelkesedéssel hirdették olyan laikus mozgalmak az Egyesült Államokban, mint az Actio Catholica, a Catholic Worker, a Grail és a Christian Family Movement. Az összefüggés természetéről persze megoszlottak a vélemények. Az Actio Catholica inkább a „társadalmi” és a „politikai” akció közötti

⁵ Az idézetek Pecklers leírásai Michel gondolatairól.

különbösgre helyezte a hangsúlyt, a civil társadalmat próbálván mozgósítani anélkül, hogy ez az állami politikába való beavatkozással járt volna. A Catholic Worker ezzel szemben közvetlenebbül politikai mozgalom volt, amely ellenállást fejtett ki az igazságtalan gazdasági rendet támogató, az emberek közötti kapcsolatokat elszemélytelenítő és erőszakos állami politikával szemben. Miközben XII. Pius pápa a második világháború közepette úgy idézte meg Krisztus misztikus testét, mint egy magasabb egység reményét, amely egyesítheti a nemzetük nevében egymás ellen harcoló katolikusokat (*Mystici corporis Christi* § 4), Dorothy Day és a Catholic Workers Krisztus misztikus teste nevében utasították el, hogy részt vegyenek a mészárlásban. Day, Szent Cipriánt idézve, a háborút „Krisztus misztikus teste szétszaggatásának” nevezte, és ebbe a testbe minden embert beleértett, mint annak tagját vagy potenciális tagját. Dorothy Day számára az emberek egysége Krisztus testében nem csupán a természetfeletti szinten valósult meg, hanem közvetlen, testi következménye volt. Azt jelentette, hogy a Krisztus misztikus testében való tagságunkat komolyabban kell vennünk, mint tagságunkat a nemzetállam politikai testében, és ezért meg kell tagadnunk, hogy részt vegyünk az állam háborúiban.⁶

Nagyfokú erjedés volt tehát tapasztalható az eucharisztia és a misztikus test társadalmi és politikai dimenziói körül, amikor Lubac *Corpus mysticum* megjelent 1944-ben, alig egy évvel azután, hogy XII. Pius kiadta enciklikáját a misztikus testről.⁷ Emile Mersch meglehetősen szabadon bánt a terminológiával, amikor úgy találta, hogy a misztikus test tana megtalálható a Szentírásban – előkép formájában már az Ószövetségben is –, és folyamatosan szerepel az egyház hagyományában. Amikor Lubac alaposabban megvizsgálta a kérdést, meglepve tapasztalta, hogy a *corpus mysticum* terminust a híres *Unam Sanctam* bulla (1302) előtt egyáltalán nem alkalmazták az egyházra. Az egyházatyák természetesen számos testi kifejezést használtak az egyházra, de sohasem nevezték az egyházat misztikus testnek. Ehelyett, ahogy Lubac felfedezte, misztikus testként mindig az eucharisztia szentségéről beszéltek. A „misztikus” jelző ez esetben arra szolgált, hogy megkülönböztesse Krisztus szentségi testét a történeti, fizikai testétől. A misztikus a görög *μυστήριον* szó származéka, amelynek latin megfelelője a *sacramentum*. Az oltár misztériuma – amely sohasem állt ellentétben a valóságos jelenléttel – Lubac szerint „inkább egy cselekmény neve volt, mintsem egy dologé” (Lubac 2006: 49). A „cselekmény” itt a testek egybegyűjtésére utal Krisztus testében. A cselekményként felfogott misztérium inkább dinamikus, mint statikus formája az eucharisztia által kifejezett három idődimenzióhoz – a múlthoz, a jelenhez és a jövőhöz – kapcsolódik. Krisztus *történelmi* áldozata valóban jelen van *most*, de az

⁶ Mindezt hosszabban tárgyalom a *Dorothy Day és Krisztus misztikus teste a második világháborúban* című tanulmányomban (Cavanaugh 2001).

⁷ A könyv már 1939-ben elkészült, de a háború 1944-ig késleltette a megjelenését.



eucharisztikus cselekmény *előre* is tekint Krisztus teljes testének eszkatologikus beteljesülése felé (Lubac 2006: 55–66). Ha valóban így van, akkor le kell szögez-nünk, hogy Krisztus eszkatologikus testének végső körvonalai nem esnek egybe a látható egyház határaival. Ezért ügyelt mindig Dorothy Day, hogy minden emberről úgy beszéljen, mint Krisztus testének potenciális tagjáról.⁸

Az egyházatyák idején és a korai középkorban az egyházat tehát nem *corpus mysticum*nak tartották; általában *corpus verum*ként azonosították, vagyis Krisztus valóságos testeként, amely a szentségi cselekmény eredménye: „az eucharisztia hozza létre az egyházat”, ahogyan Lubac híres mondása tartja (Lubac 2006: 88). Az eucharisztia a béke és a szeretet azon közösségének hathatós jele, amely felé az emberiség halad (Lubac 2006: 66). A szentségi és az egyházi test nem választható el, a rituális cselekmény nem pusztán szimbolizál valamit, ami szociológiailag mint Krisztus teste tagjainak viselkedése volna leírható. Ahogyan Lubac írja: „A külső áldozat és rituálé egyben az »igazi« áldozat szentsége is, azé a belső és szellemi áldozaté, amely által létrejön mindazok szent közössége, akik Istenhez tartoznak” (Lubac 2006: 67).

Az eredeti álláspont az eucharisztikus jelenléttel kapcsolatos, Tours-i Berengar körül kibontakozó 11. századi vitákban kezdett elmozdulni. A szentségi jelenlét túlságosan szellemi felfogásával szemben, amelyet Berengar képviselt, a Krisztus történeti teste és szentségi jelenléte közötti rést lezárták, és az egyház egyre inkább kiszorult a képből. Nagy volt a kísértés, hogy a „misztikusban” ne lássanak egyebet, mint a „valóságos” vagy az „igazi” felhívását (Lubac 2006: 249). Az eucharisztia testét szembeállították az egyház „szellemi testével”, és a 12. századra a „szentségi” és a „misztikus” egymás ellentéteivé váltak (Lubac 2006: 103). Az eredeti terminusok felcserélésével az egyház lett „Krisztus misztikus teste”, és az oltár színei lettek Krisztus valóságos teste. Mindez nem azt jelentette persze, hogy a késői középkor nem tartotta az egyházat Krisztus igazi testének, ahogyan a korábbi szerzők sem tagadták, hogy Krisztus igazán jelen van a szentség színei alatt. De a késői középkor eucharisztikus kegyessége egyre inkább az oltáron megvalósuló csodára összpontosított (Lubac 2006: 259). Az emberek kerülték a gyakori szent-áldozást, részben azért, mert méltatlannak érezték magukat egy ilyen csodára.⁹

Az egyház szentségi eredete ugyanakkor háttérbe szorult, és olyan testté vált, amely más társadalmi testekhez hasonló. Az „egyház teste” kifejezés olykor egyenesen az egyháznak mint Krisztus testének helyettesítésére szolgált. Miután a „misztikus test” fogalma elveszítette szentségi eredetét, és szociologizálódott, hamarosan átkerült a pápai hatalom és a királyi hatalom hívei közötti vitákba, amelyek

⁸ A számos példa közül az egyiket, amely minden embert „Krisztus testének tagjaként vagy potenciális tagjaként” említ, lásd: Day 1936.

⁹ Erről a témáról lásd Senn 2010: 176–177.



arról szóltak, hogy vajon a pápa vagy a király a társadalmi test feje, és létezhet-e természetes, világi test is az egyház misztikus teste mellett (Lubac 2006: 114–116). A protestáns reformáció során az egyház látható teste teljesen elvált a misztikus testtől, amire válaszul Bellarmino bíboros úgy írta le az egyházat, mint amely ugyanúgy „tökéletes társadalom”, ahogyan például Franciaország is. Lubac megjegyzi, hogy az egyházzal szülő írásában Bellarmino nem is említi az eucharisziát (Lubac 2006: 253–254). Lubac munkájára építve Ernst Kantorowicz és mások kimutatták, hogy miközben az egyházi kiváltságok védelmezői az egyházat egyre inkább az állam és nem az eucharisztia mintájára fogták fel, a felemelkedő állam az eucharisztikus szimbólumokat magának sajátította ki. VIII. Károly eucharisztikus nyelven beszélt királyi jelenlétéről, és Franciaországra utalt misztikus testként, miközben Angliában I. Erzsébet az úrnapi körmenetekhez hasonló nyilvános rituálékot rendezett, amelyeken ő foglalta el a korábban az oltáriszentségnek fenntartott helyet (Kantorowicz 1957; McCoy 2002; Senn 2010: 179–198). Az egyházi függetlenség eróziójával párhuzamosan az eucharisztia társadalmi-politikai integráló erejét a kora modern állam fogta saját igájába.

Lubac célja a *Corpus mysticum*mal jóval több volt, mint hozzájárulni néhány teológiai terminus középkori használatának történetéhez. A könyv annak az első könyvében elkezdett törekvésének folytatása, amely a katolicizmus eredendően közösségi természetét hangsúlyozta saját korának egyéni vallásosságához képest. Az egyház társadalmi test, amelyet az eucharisziában jelenlévő Krisztus hoz létre. Nem olyan, mint Franciaország vagy bármely más állam, és nem is lehet soha egy szociológiailag leírható, pusztán természetes testre redukálni. Lubac elemzése lebontja azt a felfogást, miszerint Krisztus cselekvése a történelemben olyan egyéni, szellemi tapasztalásra redukálható, amelynek nincs köze a társadalmi valósághoz. Az eucharisztikus egység az emberiség eredendő, természetes egységén alapul, ahogy azt Lubac világosan kifejti a *Katolicizmusban* (Lubac 1988: 25).¹⁰ Az eucharisztikus egység a természetre épít, és kiterjed a látható egyház határain túlra. Az egyház a maga eucharisztikus közösségében az egész emberiség közösségének szentsége, és ez a közösség nem korlátozódik az intézményes egyházra.

Lubac következő nagy műve, a *Természetfeletti*, amely 1946-ban jelent meg, túllép azokon a természet/kegyelem dichotómiákon, amelyek hozzájárultak a katolikus vallásgyakorlat *Katolicizmus* és *Corpus mysticum* által is bíralt individualizációjához. Lubac azt mutatta meg a *Természetfeletti*ben és ennek későbbi, átdolgozott változatában, *A természetfeletti misztériumában*, hogy a kegyelem által nem érintett „natura pura” Aquinói Tamásnál pusztán hipotetikus eszme, amelyet a későbbi kommentátorok torzításai alakítottak aktualitássá (Lubac 1946, 1967). A 16. századi kom-

¹⁰ „Krisztus misztikus testének egysége, a természetfeletti egység, egy megelőző természetes egységet feltételez, az emberiség egységét.”



mentátorok, például Cajetan és Suarez, az emberi természet teljes romlottságát valló lutheránus álláspontokkal szemben a természetet olyan zárt rendszerként konstruálták újra, amelyben a természetes vágyak természetes kielégülést nyernek. A természetfeletti vágyak magasabb birodalmát Istennek kell megnyitnia, és egyedül ő elégítheti ki ezeket természetfeletti módon (Lubac 1967: 181–216). Lubac kimutatta, hogy Aquinói Tamás valójában semmilyen más célt nem tudott elképzelni az ember számára, mint a természetfeletti beteljesedést Krisztusban. Aquinói Tamás számára az ember épp annyiban paradox létező, hogy olyan természetes vágyakkal teremtett, amelyeknek kielégítéséhez külső, isteni segítségre van szüksége. Egy tudatos lélek nem lehet egyéb, mint feltétlen vágyakozás Istenre (Lubac 1967: 242–311). Lubac munkáját ezen a ponton támadták neoskolasztikus ellenfelei, mivel úgy érezték, hogy aláássa Isten szabadságát, mintha az embereknek kötelezően „járna” a kegyelem. Én azonban azt hiszem, hogy Lubac munkája épp attól forradalmi és ellentmondásos, hogy megkérdőjelezi azt a neoskolasztikus gondolatvilágot, amely a világi törekvéseket, az üzletet vagy a politikát a tevékenység tisztán természeti szférájába utalja. Ebben a gondolatvilágban nem szükséges utalni a szentségekre, a kinyilatkoztatásra, az örök életre, a liturgiára, az imádságra, a lelkeségre és a természetfeletti élet megannyi kellékére, hogy tudjuk, hogyan kell kormányozni, szemetet eltakarítani, háborúkat vívni, vállalkozásokat működtetni és így tovább. Az utóbbiaknak csak az emberek természetes céljaihoz van köztük, a természetfeletti nem érinti őket. A természet és a kegyelem kétszintű neoskolasztikus elválasztását támadni tehát annyi, mint kétségbe vonni a természet tiszta autonómiáját, amelynek a politika is része.¹¹

A kommunió egyháztana és a politika

Mindezek miatt az eucharisztia társadalmi dimenziójának Lubac által kezdeményezett újrafelfedezése fontos következményekkel járhat a politikai teológia számára. Nem világos ugyanakkor, hogy maga Lubac valóban akarta-e ebben az irányban továbbfejleszteni saját elméletét vagy sem. Keveset írt politikai teológiáról, és amit írt, az olyan tanulmányokban van elszórva, amelyek egy része névtelenül jelent meg. A második világháború alatt Lubac nem volt hajlandó csatlakozni a Vichy-kormányzat ellen harcoló szabad francia ellenálláshoz. Részt vett viszont egy földalatti folyóirat kiadásában, amely a náci ideológia és a keresztény gondolkodás összeférhetlenségét mutatta be. „Ma már világos – írja David Grumett –, hogy Lubac teológiájának kontextusa, motivációja és következményei mélységesen poli-

¹¹ Lásd Fergus Kerr kiváló összefoglalását Lubac kontextusáról (Kerr 2007: 67–86).



tikaiak” (Grumett 2007: 25). El kell mondani azonban azt is, hogy Lubac aktívan ellenezte az egyház közvetlen politizálását, ugyanazon okból, amiért depolitizálását is ellenezte: mivel sem az egyháznak egy természetes, államhoz hasonló társadalmi testre való redukciója, sem az eucharisztianak az egyéni vallásgyakorlatba való száműzetése nem áll összhangban az egyháznak mint Krisztus társadalmi testének az eucharisztikus cselekményben való igazi megszületésével.

Lubac politikai gondolkodását két fontos esemény formálta: az Action Française XI. Pius pápa által történő elítélése 1926-ban és Franciaország náci megszállása. Az Action Française nacionalista és monarchista mozgalma, amelyet az egyébként agnosztikus Charles Maurras vezetett, a katolikus egyházat nélkülözhetetlennek tartotta Franciaország társadalmi kohéziója szempontjából. Elítélése előtt jelentős katolikus támogatást tudhatott maga mögött, akárcsak a nácikkal kollaboráló Vichy-kormányzat. Lubac teológiai ellenfelei politikai ellenfelei is voltak: a neoskolasztikusok inkább hajlottak az Action Française és Vichy támogatására.¹² Lubac elutasította az *ancien régime* visszaállítására törekvőket csakúgy, mint azokat, akik a katolikus eucharisztikus vallásosságban semmi mást nem láttak, mint az egyén felemelkedését természetfeletti céljához, mivel mindkét csoport hozzájárult Vichy létrejöttéhez; az első esetben aktív támogatással, a másodikban az ellenállás hiányával. Lubac kétfrontos háborút vívott. Az első fronton azzal kellett szembeállni, hogy az eucharisztikus közösséget úgy kezeljük, mint csupán egyet a világ szervezetei közül. A *Corpus mysticum*ban annak az aggodalmának adott hangot, hogy a „naturalista impulzus” esetleg eluralja a liturgikus mozgalmat (Lubac 2006: 260–261). Ugyanezen az alapon utasította el, hogy az egyháznak „közvetett hatalma” volna világi ügyekben, ami Bellarmino szerint magában foglalta az államfők elmozdításának lehetőségét is. Ennek a gondolatnak az elfogadása annyi, mint „lealacsonyítani az egyházat – még ha ideiglenesen és a legszentebb indokból is – a világi hatalmak szintjére” (Lubac 1989: 210). A másik fronton a következő szavakkal utasította el a keresztény hit privatizációját: „Mivel a természetfeletti nem választható el a természetestől, és a spirituális mindig összekeveredik a világgal, az egyház kiemelkedő autoritással bír – a jelenlévő spirituális elem arányában – minden felett, anélkül, hogy ki kellene lépnie szerepéből” (Lubac 1989: 214–215).

Semmi kétség afelől, hogy az egyház lubaci újraalapozása az eucharisztianban alapvető hatással volt a II. Vatikáni Zsinat *Lumen gentium* dokumentumára. II. János Pál 2003-as enciklikája, az *Ecclesia de Eucharistia*, vagyis „Az egyház az eucharisztiaiból él”, úgy fogalmaz, hogy a kommunió egyháztana „a II. Vatikáni

¹² Ezzel kapcsolatban lásd Milbank 2005: 3. Az Action Française és a Vichy-kormányzat támogatóinak leghíresebbike Reginald Garrigou-Lagrange volt, Lubac legbefolyásosabb ellenfele, a *Humani generis* enciklika egyik ihletője (Pediccord 2005).



Zsinat dokumentumainak központi és alapvető gondolata” (34. §).¹³ Lubac eucharisztiairól szóló munkájának vatikáni recepciója folytatni látszik a kétfrontos harcot. Az egyik fronton az enciklika arra figyelmeztet, hogy az eucharisztia nem redukálható egy pusztán „testvéri lakomára” (10. §). Lubac *Katolicizmusának* 1988-as fordításához írt előszavában Ratzinger bíboros méltatja Lubac művét, de egyben fájjalja, hogy Lubac eszméinek sikere egyúttal hozzájárult azok „leegyszerűsítéséhez és elsekélyesítéséhez” a recepcióban. „A társadalmi dimenziót, amely Lubac véleménye szerint a legmélyebb misztériumban gyökerezik, gyakorta elnyelte a pusztán szociológiai, s ezáltal a kereszténység egyedi hozzájárulása a történelem és a közösség helyes megértéséhez eltűnt a szemünk elől. A kor kovása vagy sója helyett ma gyakran csak annak visszhangja vagyunk” (Ratzinger 1988: 12). A másik fronton viszont a pápák ellenálltak az eucharisztia privatizációjának is, illetve annak, hogy azt a szent/világi vagy a természetfeletti/természetes dichotómia egyik pólusára korlátozzuk. Az eucharisztia, ahogyan II. János Pál írja, „mindig bizonyos értelemben a világ oltárán ünnepeljük. Az Eucharisztia egyesíti az eget és a földet. Magában foglalja és áthatja az egész teremtést” (8. §; kiemelés az eredetiben). Az eucharisztia ezáltal „nem veszi el a kedvünket a földi dolgoktól, hanem *fokozza bennünk a jelen Föld iránti felelősségérzetet*”. Az enciklika a folytatásban felidéri, milyen sürgetően szükséges a béke, az igazságosság és a szolidaritás a világban, és úgy fogalmaz, hogy „Ezért is akart velünk maradni az Úr az Eucharisziában, beleírva ebbe az áldozati és lakomai jelenlétbe a szeretetétől megújult emberiség ígését” (20. §).¹⁴ Az eucharisziában a keresztények egyesülnek Krisztussal, hogy azután maguk is eucharisziává váljanak az éhező világ számára (22. §).

Az a gondolat, hogy az eucharisziát a világ oltárán ünnepeljük, nagyban hozzájárul az egyház és a világ közötti határok lebontásához.¹⁵ Az eucharisziának ez a felfogása jelentősen túllép azon, hogy az eucharisziát az egyházra korlátozódó rituálénak tekintsük, amelyet aztán a világban alkalmazni vagy utánozni lehet. A nehéz kérdés persze az, hogy miként ünnepelhető az eucharisztia úgy a világ oltárán, hogy közben Krisztus teste ne váljék a világ egyik elemévé a sok közül:

¹³ Az enciklika itt az 1985-ös rendkívüli püspöki szinódus hasonló állásfoglalását idézi.

¹⁴ A szakasz folytatása szerint „Nagyon jelentős, hogy azon a helyen, ahol a szinoptikusok az Eucharisztia alapítását elmondják, az alapítás mély tartalmát föltárva Szent János Evangéliuma a »lábmosásról« beszél, mely Jézus tanítása közösségről és szolgálatról szól (Jn 13:1-20). Pál apostol az olyan keresztény közösséget, amelyben pártoskodás és a szegények iránti érzéketlenség fordul elő, »méltatlannak« ítéli az Úr Vacsorájából való részesedésre (1Kor 11:17-22; 27-34).”

¹⁵ Christian Scharen jogosan bírálta a liturgia és az etika kapcsolatának „lineáris” modelljét, amely az egyház szerepét pusztán abban látja, hogy tanítványokat formáljon, akiket azután kiküld a világba. Scharen konkrét gyülekezetek empirikus vizsgálatára támaszkodva mutatja ki, hogy a közösségek identitása jóval összetettebb. Amellett érvel, hogy az egyház világi természetének felismerése segít, hogy az egyházat a világgal szembeni tanúvá alakítsuk (Scharen 2004).



egy újabb, a hatalomért vetélkedő szervezetté az államban. Lubac azt írja, hogy az egyháznak nem csupán absztrakt elveket kell megfogalmaznia a mindennapi csatározások felett: „Amikor a körülmények úgy kívánják, döntéseket kell hoznia, azaz jóváhagynia vagy elítélnie, *hic et nunc*, olyan konkrét cselekményeket, amelyek a tanítást és az erkölcsöt érintik” (Lubac 1989: 215). Szerintem azonban a kulcskérdés az, hogy miként fog az egyház nem csupán kijelentéseket tenni, de cselekedni is a testek térben és időben való megszervezése révén. Lubac, akit aggasztott az egyház közvetlen összefonódása az állammal, az egyház hatalmát az egyéni keresztény lelkiismeret formálására korlátozta.¹⁶ „Ebből a bensőből alakítja át a hit az észet, és befolyásolja az egyház az államot” (Lubac 1989: 212). Lubac tehát ugyanahhoz a lélek/test megkülönböztetéséhez folyamodott, amely Maritaint is jellemezte; az egyház a társadalom lelke, amely nem alkalmazhat fizikai eszközöket a testek megkötéséhez (Lubac 1989: 207, 209). Ez annyiban helyes, hogy az egyház nem alkalmazhat testi kényszert, és nem fordulhat az állam kényszerítő hatalmához sem, hogy saját pozícióját megerősítse. Lubac ugyanakkor nem volt elég határozott abban, hogy az egyházat önálló társadalmi testként kezelje. Mivel Lubac jogosan tartott az egyház és az állam összefonódásától, és mivel tévesen azonosította a politikát az állammal, nem volt képes levonni saját, eucharisztiaiáról szóló munkájának összes politikai tanulságát.

Sok függ attól, hogyan definiáljuk a „politikát”. A társadalmi/politikai megkülönböztetést általában a társadalom/állam megkülönböztetésre vezetjük vissza. XI. Pius „társadalmi katolicizmusa” például azt fejezte ki, hogy az egyház visszavonul a pártpolitikában való közvetlen részvételtől, miközben aktív marad az olyan civil társadalmi tevékenységekben, mint az oktatás. Lubac hasonlóképpen azt szeretné, ha az egyház elkerülné mind az Action Française-t (a politikait), mind az individualizmust (az aszociálist), és hangsúlyozottan „társadalmi” természetű maradna. A „társadalmi” és a „politikai” közti megkülönböztetés azonban sokkal rugalmasabbá válik, ha a „politikát” nem az államhatalom megnyilvánulásaként definiáljuk, hanem szélesebb értelemben a testek térben és időben való elrendezéseként. Ekkor megértjük, hogy az erőszakkal és az igazságtalansággal szemben – Chilében, Lengyelországban, a Fülöp-szigeteken és számos más helyen – miként vehetett részt az egyház térben és időben létező eucharisztikus testként egy olyan ellenpolitikában, amely elkerülte mind az állam-egyház összefonódást, mind az egyház nyugati szekularizációját és eljelentéktelenedését.

¹⁶ „Az egyház autoritása teljes egészében spirituális. Isteni autoritása az egyéni lelkiismeretre korlátozódik” (Lubac 1989: 211). Ugyanakkor világosan kifejti, hogy az egyház nem pusztán tanácsot ad, hanem szükség esetén hatalma van arra is, hogy parancsoljon a lelkiismeretnek (Lubac 1989: 221).



Korábban néhány példán szemléltettem, hogyan festett mindez Pinochet táborok Chiléjében. Saját közegemben, a mai Egyesült Államokban az egyház sokféleképpen szerepelhet *tertium quid*ként, azaz olyan testként, amely sem állami kényszerítő erőt nem igényel, sem amolyan privát klubba vagy spirituális társas-körré nem kíván válni. 2009-es *Caritas in veritate* enciklikájában XVI. Benedek pápa a politikai hatalom „többértékű” felfogásáról beszélt (41. §), olyan közösségi szerveződések batorítva, amelyek kihívást intéznek a „piac-állam kételemes rendszerének régóta tartó egyeduralmához” (41. §). A Focolare közösségek és a közösségi gazdaság a példái annak a másfajta gazdasági térnek, amely megvalósítja Krisztus testét, ahogyan azt Pál leírta. De rámutathatunk azokra a terekre is, ahol az egyházi intézmények olyan egészségügyi ellátást kínálnak, amely nem engedelmeskedik sem az államnak, sem a piacnak, hanem megnyílik az emberi személy teljessége előtt. És elképzeltünk egy olyan egyházat is, amely nem bízta az államra annak eldöntését, hogy mely háborúk igazságosak és melyek nem. Képzeltük el, mi történt volna, ha - miután a Vatikán és a püspöki konferencia is súlyos fenntartásainak adott hangot a 2003-as iraki háborúval kapcsolatban - jelentős számú katolikus tagadta volna meg az abban való részvételt. Amikor az egyház nem pusztán kijelentéseket tesz, hanem ténylegesen megtagadja, hogy testeket adjon egy háborúhoz, akkor az egyház egy másfajta testként, Krisztus testeként viselkedik a nyilvános térben.

Semmi értelme az egyházzal politikai testként beszélni, ha közben nem beszélünk arról, milyen politikát kell az egyháznak megvalósítania. Az egyházközpontúság veszélye mindig jelen van, különösen katolikus körökben. Az eucharisztikus politikának éppen az a lényege, hogy minden olyan politika, amely Krisztus testének közösségén alapul, szükségképpen *kenotikus*; ahogyan Krisztus teste megtöretett és másokért adatott, az eucharisztia is csak akkor az, ami, ha megtörik, átadják, és elfogyasztják. Az egyház nem követelhet magának kiváltságokat és előjogokat. Ahogyan Ferenc pápa mondta a Rio de Janeiró-i ifjúsági világnapon:

Azt akarom, hogy hallassátok szavakat az egyházmegyéitekben, azt akarom, hogy az egyház kilépjen az utcára, azt akarom, hogy álljatok ellen mindennek, ami világi, ami statikus, ami kényelmes, mindennek, aminek köze van a klerikalizmushoz, mindennek, ami bezár bennünket saját magunkba. A plébániák, az iskolák, az intézmények azért vannak, hogy kilépjenek a világba... ha nem teszik, akkor NGO-kká válnak, és az egyház nem lehet NGO.

Ha eucharisziánk nem más, mint önmagunk ünneplése, akkor munkánk hiábavaló lesz. Ha Isten nem változtatja meg a világot, nem fog megváltozni. Ha az eucharisztia egy különálló, természetfölötti szféra karanténjába marad bezárva, akkor



az egyáltalán nem Krisztus valóságos teste, a *corpus verum*. Ha azt akarjuk, hogy Krisztus teste ne pusztán „misztikus testként” lebegjen tagjainak szenvedései és testi élete felett, akkor merészen engednünk kell, hogy Krisztus irányítsa testünket az itt-és-mostban, miközben az eljövendő ország teljességére várakozunk.

Irodalom

- Aldunate, José 1988: La acción que habla a las conciencias. In Aldunate, José SJ et al.: *La No Violencia Activa: Presencia y Desafíos*. Santiago: ILADES.
- Cavanaugh, William T. 1998: *Torture and Eucharist: Theology, Politics, and the Body of Christ*. Oxford: Blackwell.
- Cavanaugh, William T. 2001: Dorothy Day and the Mystical Body of Christ in the Second World War. In Thorn, William - Runkel, Phillip - Mountin, Susan (szerk.): *Dorothy Day and the Catholic Worker Movement: Centenary Essays*. Milwaukee: Marquette University Press, 457–464.
- Chauvet, Louis-Marie 1995: *Symbol and Sacrament: A Sacramental Reinterpretation of Christian Existence*. Collegeville: Liturgical Press.
- Constable, Pamela - Valenzuela, Arturo 1991: *A Nation of Enemies: Chile under Pinochet*. New York: W.W. Norton.
- Day, Dorothy 1936: Catholic Worker Celebrates 3rd Birthday: A Restatement of C.W. Aims and Ideals. *The Catholic Worker*, 1936. május.
- Grumett, David 2007: *De Lubac: A Guide for the Perplexed*. London: T. & T. Clark.
- Gutiérrez, Gustavo 1988: *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation*. Maryknoll: Orbis Books.
- Kantorowicz, Ernst 1957: *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*. Princeton: Princeton University Press.
- Kerr, Fergus 2007: *Twentieth-Century Catholic Theologians*. Oxford: Blackwell.
- Lloyd, Vincent 2011: Liturgy in the Broadest Sense. *New Blackfriars* 92/1[1037]: 71–89.
- Lubac, Henri de 1946: *Surnaturel: études historiques*. Paris: Aubier.
- Lubac, Henri de 1956: *The Splendour of the Church*. New York: Sheed & Ward.
- Lubac, Henri de 1967: *The Mystery of the Supernatural*. New York: Herder and Herder.
- Lubac, Henri de 1988: *Catholicism: Christ and the Common Destiny of Man*. San Francisco: Ignatius Press.
- Lubac, Henri de 1989: The Authority of the Church in Temporal Matters. In *Theological Fragments*. San Francisco: Ignatius Press.
- Lubac, Henri de 2006: *Corpus Mysticum: The Eucharist and the Church in the Middle Ages*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- McCoy, Richard C. 2002: *Alterations of State: Sacred Kingship in the English Reformation*. New York: Columbia University Press.
- Mersch, Emile 1938: *The Whole Christ: The Historical Development of the Doctrine of the Mystical Body in Scripture and Tradition*. Milwaukee: Bruce Publishing Company.



- Milbank, John 2005: *The Suspended Middle: Henri de Lubac and the Debate Concerning the Supernatural*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Pecklers, Keith F. 1998: *The Unread Vision: The Liturgical Movement in the United States of America: 1926–1955*. Collegeville: Liturgical Press.
- Peddicord, Richard 2005: *The Sacred Monster of Thomism: An Introduction to the Life and Legacy of Reginald Garrigou-Lagrange, O.P.* South Bend: St. Augustine's Press.
- Ratzinger, Joseph 1988: Foreword. In Lubac, Henri de: *Catholicism: Christ and the Common Destiny of Man*. San Francisco: Ignatius Press.
- Schmemmann, Alexander 1988: *For the Life of the World: Sacraments and Orthodoxy*. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press.
- Scharen, Christian 2004: *Public Worship and Public Work: Character & Commitment in Local Congregational Life*. Collegeville: Liturgical Press.
- Senn, Frank 2010: *The People's Work: A Social History of the Liturgy*. Minneapolis: Fortress Press.
- Tanner, Kathryn 2004: Trinity. In Scott, Peter - Cavanaugh, William T. (szerk.): *The Blackwell Companion to Political Theology*. Oxford: Blackwell, 319–332.
- Vidal, Hernán 1986: *El movimiento contra la tortura "Sebastián Acevedo": derechos humanos y la producción de símbolos nacionales bajo el fascismo Chileno*. Minneapolis: Institute for the Study of Ideologies and Literature.
- Wainwright, Geoffrey 1980: *Doxology: The Praise of God in Worship, Doctrine, and Life*. New York: Oxford University Press.

Fordította:
Nyirkos Tamás

B U D A P E S T I K Ö N Y V S Z E M L E

BUDINKISZA

KRITIKAI ÍRÁSOK

A TÁRSADALOMTUDOMÁNYOK

KÖRÉBŐL

BÍRÁLAT

PETE PÉTER – A HEGYMENETRŐL
K. HORVÁTH ZSOLT – A POKOLI ARANYKORRÓL
LÓVEI PÁL – AZ ÓRÖKSÉGMÁNIÁRÓL

GYÁNI GÁBOR – A KIEGYZÉSRŐL

TÖRÖK BERNÁT – A MŰVÉSZ SZÓLÁSSZABADSÁGÁRÓL

PÁSZTOR EMESE – AZ ALAPTÖRVÉNY
CSALÁDFOGALMÁRÓL

PROBLÉMA

KONFERENCIA

MÁRKUS GYÖRGYRŐL

KIS JÁNOS

MÁRTON MIKLÓS ÉS TÓZSÉR JÁNOS

PLÉH CSABA

SEREGI TAMÁS

VAJDA MIHÁLY

PROUST BIKKFANYELVEN

SZÖVEGEK ÉS FORDÍTÁSOK

SZEMLE

MI A PÁLYA?

M E G J E L E N I K

2017. ŐSZ-TÉL

N E G Y E D É V E N T E



Eilat az izraeli tengerparton, 1964-ben. © Bauer Sándor/Fortepan

Novák Attila

Vallás és állam a mai Izraelben

Bevezetés

Az állam és az egyház (zsinagóga) viszonya a mai Izraelben hosszú történelmi folyamat következménye, amely az államalapításnál sokkal régebben kezdődött. Olyan állapot alakult ki, amely nem az európai – az állam és az egyház szigorú (vagy kevésbé szigorú) szétválasztását megvalósító – felvilágosodást követően kialakult modellt követi. Ugyanakkor a vallásosok (itt a zsidókra gondolok) társadalmon belüli helyzete, valamint a jórészt európai eredetű és nyugati mintákat tükröző politikai pluralizmus nem engedi meg, hogy iszlám jellegű teokratikus államalakulat jöjjön létre. Ennek következtében az ország azokat a – térségben ismert – kényszerű „alternatívákat” is elkerüli, amelyek során kizárólag a szekuláris és a teokratikus diktatúrák közötti választások adódnak. Izrael ma egy olyan nyugati rendszerű parlamentáris demokrácia, ahol a zsinagóga és az állam nincsen egymástól elkülönítve, ugyanakkor a szekuláris és a vallásos világ közötti egyensúly bár nem létezik, de mindenki tisztában van a határok meglétével. Az elmúlt időkből mind a két tábor kísérletet tett ezeknek a határoknak a megbontására; a nem vallásosok a szombati tömegközlekedés és a szórakozóhelyek szombati nyitvatartása mellett törnek lándzsát (ez sok helyen már részben vagy egészében megvalósult), míg a vallásosok az oktatás terén növelték pozíciójukat (ez köszönhető részben a jelenlegi vallásos cionista Habajit Hajehudi – Zsidó Otthon – párt oktatásirca-vezetőjének is), így a világi cionizmus helyett a vallási értékek is egyre jobban megjelennek. A Siratófalnál (Kotel) a nemek közötti elkülönítést hangsúlyozzák az ortodoxok, kiváltva ezzel az izraeli és amerikai liberális zsidó vallási csoportok élénk (és sokszor radikális) tiltakozását. Általában véve is: Izrael és a világ zsidósága – értve ezen leginkább az izraelinek létszámában is megfelelő



angolszász zsidó világot – két, egymással ellentétes úton indult el. Izraelben a nemzeti ideológia, a közeleti vallásosság erősödött meg, míg az egyre individualizálódó nyugati világban élő zsidóság a liberálisabb utat választotta. A szakadék az utóbbi évtizedben egyre nőtt a két „csoport” között, és ennek a fő oka az izraeli állam/zsinagóga viszony helyzete.

A jelenlegi állapot kialakulásához meg kell értenünk azokat a történelmi és mentalitásbeli körülményeket, amelyek a zsidóság helyzetét jellemezték az 1948-as államalapítás előtt. A sokáig a judaizmust kizárólagosan meghatározó rabbinikus hagyomány olyan helyzetben alakult ki és tartotta fenn önmagát, amelyben a zsidóknak nem volt államuk, és a közhatalomhoz való viszony kizárólag a zsidóknak a nem zsidó hatóságokhoz való viszonyában volt leírható és értelmezhető. Ezenkívül a zsidóság nem rendelkezett olyan tradícióval sem, amely (sokáig) kívül esett volna a vallási hagyomány határain. Ez a történelmi korszak eléggé sokáig tartott, a felvilágosodás koráig; a rabbinikus igyekezet pedig ezután is azon volt, hogy a zsidóságot megtartsa a saját hagyományos keretein belül (a *salem* szó ideológiai „feltalálása” és használata csak egy példa erre)¹, és megakadályozza a más népekhez, csoportokhoz történő asszimilációt. A felvilágosodás utáni időkben a zsidó identitású, de modern politikai mozgalmak nem zsidó mintákat követtek, és céljuk az volt, hogy a zsidóságot modernizálják, illetve beléptessék a modern politika világába. A modernizációhoz való viszony osztotta meg a zsidókat, ennek alapján váltak szét a hagyományokhoz jobban kötődő ortodoxok és a hagyományt újraértelmező reformerek (Magyarországon: neológok). Ennek a folyamatnak a legszélén állnak a zsidóságból kilépők (vagy kikeresztelkedettek), akiket igazából – legalábbis a nácizmus alatti Európában – „csak” a faji törvények kényszerítettek vissza a zsidóságba. A különféle ultraortodox irányzatok is ekkor keletkeztek, éppen a modernizáció által keltett kihívásokra reagáltak úgy, hogy az elzárkózást emelték magasabb szintre, és tették még látványosabbá a zsidók és nem zsidók különbözőségét.²

A történelem folyamán a zsidók hosszú évszázadokon keresztül saját megkülönböztető jegyként tekintettek az Izrael Földjéről (Erec Jisrael, Palesztina) való szétszórásra (*galut*; Vital 1993). Ennek volt politikai, de teológiai szemlélete is. David Vital történész meggyőzően írja le azt a folyamatot, amelyben a visszatérés (*Erec Jisraelbe*, a Szentföldre/Palesztinába) és az üdvözülés eszméje fokozatosan

¹ *Sém* (név), *lason* (nyelv), *málbus* (öltözet): ennek az eltérő összessége adja ki a tökéletes (*salem*) (ortodox) zsidót, aki ellentéte a *haszkala*, a zsidó felvilágosodás által teremtett modernizálódó zsidónak (Silber 1992).

² Michael K. Silber szerint ez a fajta ultraortodox hagyomány a tradíció kreatív újratemtése – a modernistákkal szemben.



egymásba csúszott: a visszatérés olyan korszak előhírnöke lesz, amelyben helyreáll az ember és az Isten teremtés előtti harmóniája. Jehuda Löw ben Becalel (1512-1609), a híres prágai Maharal (rabbi) szerint Isten minden nemzetnek megfelelő lakhelyet adott, a zsidóknak pedig Erec Jiszraelt. Saját korát természetellenes állapotnak tartotta, ugyanakkor leszögezte, hogy nem szabad siettetni a véget, tehát a történelem kerekét nem szabad erőnek erejével előre görgetni.

A bibliai zsidó történelem „ingadozott” a szétszórások és a visszatérések között; a második szentély pusztulása után pedig megszentelődtek ezek a fogalmak. Mivel sokan a szétszóratast örök átmenetiségként élték meg, ez önmagában megerősítette az Erec Jiszraelhez fűződő kapcsolódásukat.

Az üdvözüléssel egybekötött visszatérés effajta vallásos és misztikus felfogása teszi, hogy a nagy szétszóratast időpontjától kezdve egy pillanatig sem maradt Erec Izrael teljességgel zsidó lakosság nélkül (Vital 1993: 15).

A visszatérés misztikus élménnyé vált (a ma Észak-Izraelben lévő) Cfát kabballistáinál. A breslauer Nachman rabbi (1772-1810) is a Szentföldre utazott, míg a vilnai gáon, Eljahu rabbi tanítványai három hullámban érkeztek Erec Jiszraelbe. Még a szigorú magyarországi ortodoxiát sem hagyta érintetlenül a Szentföld „közelsége”. Akiva Jozsef Schlesinger, a Palesztinába költöző pozsonyi ortodox rabbi (1832-1922) szerint a szétszóratast judaizmusa halálra van ítélve, mert nem lehet összeegyeztetni a modern kor kultúrájával. A menedék szerinte: Erec Jiszrael. Ugyanakkor még a visszatérésről álmódó ortodoxia köreiből is ez a processzus főleg az ájtatosság és a tanulás szempontjából jelenik meg, a politikai aktivitás ugyanis azonnal teológiai dilemmákat vet fel.

A zsidó asszimiláció és az európai emancipáció hatása erre a folyamatra sokrétű volt. Teológiai szempontból az Erec Jiszraelre vonatkozó vallási kötelezettségek alóli kibújás erős lehetőségét teremtette meg, ugyanakkor sokan politikai értelemben aranykorként kezdték tekinteni a hajdanvolt ókori zsidó királyságra.

Mert minél távolabb volt valaki a hagyományos zsidó társadalom közvetlen befolyásától, annál kiáltóbbnak érezhette az ősi dicsőség és a nyomorúság jelen ellentétét, illetve a kontrasztot más népek társadalmi és politikai helyzete, illetve a zsidó nemzeti lét depolitizált, törött gerincű állapota között. Annál nagyobb lehetett viszont egy radikális megoldás vonzereje (Vital 1993: 18).

Az Izrael államot megteremtő cionista mozgalom viszont nagyon hamar súlyos dilemmákkal találta magát szembe. A már idézett vallásos előzmények ellenére a modern politikai cionizmust a nem vallásos zsidók (sokan az asszimiláltak közül kerültek ki) hozták létre.



Ha az asszimilációt vizsgáljuk a modern cionizmus szempontjából, paradox állapotot találunk. A zsidók asszimilációja Európában azt jelentette, hogy zsidók tömegei vesztették el kapcsolatukat a hagyományos zsidó közösséggel, és váltak hol csak lojális, hol pedig kifejezetten lelkes (esetleg kifejezetten nacionalista) polgáraivá az újonnan szerveződő vagy már megszervezett nemzetállamoknak, amelyek előbb vagy utóbb egyenlő állampolgári jogokat biztosítottak nekik, és a zsidó vallást is befogadták. A cionizmus alapítóinak korábban jöttek létre azok a szervezeti formák, amelyekhez később (Magyarországon is) a disszimiláltak egyénei csatlakozni tudtak. A disszimilációnak mint társadalmi folyamatnak a mértékét és jellegét mindig meghatározza az asszimiláltak asszimiláltságának mértéke. Nem véletlen, hogy az első cionista egyesületek – nemcsak Magyarországon, hanem a magyar helyzethez leginkább hasonlító Németországban is – az akkori párbajozó egyesületek mintájára jöttek létre (Gay 1992). A lovagiasság nevében – a keresztény úriemberekhez hasonlóan, tehát a lehető „legasszimilánsabb” módon – akarták megtorolni a zsidóságon esett sérelmeket.

A létrejövő cionista csoportok és intézmények is ellenszervezetek voltak, ugyanakkor jóval túlmutattak ezen, mivel a pusztá tükrözésen kívül egy új társadalom felépítését és az egész zsidóság átférfalását is célul tűzték ki. A cionizmus ráadásul azért is több volt egyszerű reakciónál és átvételnél, mert a cionizmus néhány tételének (például a *micvat jisuv Erec Jisrael*, azaz az Izrael Földjén való lakás halachikus parancsolata stb.) volt alapja a zsidóságnak. Ezek a „precionista” gondolatok és tételek természetesen nem alkottak egységes eszmerendszert, de a Cion felé való sóvárgás és a sokszor ezzel együtt jelentkező gondolat, Izraelnek és az anyagi világ megváltásának utópisztikus eszméje sok zsidó költőt, bölcselőt és vallási tekintélyt foglalkoztatott, és a történetek azt is mutatják, hogy ezek az eszmék mintha csak arra vártak volna, hogy – a modern korban – életre keltsék őket.

A zsidóságnak mint etnikai-vallási identitásnak a nemzetivé tételét, azaz a zsidóság mibenlétének a hagyományostól eltérő újradefiniálását és az új társadalom akkor még utópisztikusnak tetsző megtervezését ezért csak asszimilált zsidók tudták végrehajtani, olyanok, akik „két világ lakói” voltak, így szót tudtak érteni a zsidó közösség tagjaival, de benne éltek koruk Európájában. A gettó megszűnésével, a zsidóság korábbi abszolút fennhatóságának, azaz az élet majdnem minden mozzanatára kiterjedő vallási-halachikus tradíció hatókörének visszaszorulásával és a zsidó vallási reform elterjedésével a zsidók beléptek abba a modern világba, ahol a keresztények is egyre inkább dekrisztianizálódtak. Úgy tűnt, hogy a modern korban a tökéletes asszimiláció fogja megoldani a zsidók gondjait. Ugyanakkor a cionista gondolat 19. század végi megjelenésekor úgy látszott, hogy a zsidók igénye egy majdani nemzetállamra elvesztette közvetlen teológiai jelentőségét, és már nem rabbikra és a különféle keresztény felekezetek papjaira, hanem politikusokra és mérnökökre, egy „új világ alkotóira” tartozik. Egy modern nemzeti-politikai



mozgalomban való részvétel nemcsak modern indoklást (szegénység, gazdasági helyzet stb.), hanem modern módszereket is igényelt, olyanokat, amelyekre a hagyományos szervezeti formákra (*kehilla*) épülő zsidó közösségek és emberei nem voltak alkalmasak. A reformálódott zsidóság más jellegű intézményei, a jótékonyági és egyéb szerveződések vagy indifferensek voltak a modern politikával szemben, vagy pedig a többségi társadalomhoz való teljes lojalitást hirdették, mivel kizárólag a hagyományos közösség továbbélését szolgálták, és nagy részben kizárták a zsidóságnak mint nem pusztán vallási jellegű entitásnak a képviselőit. Ez a fajta, a politika iránti közömbösség azonban együtt járt a hagyományos liberális-nacionalista államban való bizalommal, amely már nem állt messze attól a felfogástól, amely a zsidók és nem zsidók közti problémák végső megoldását az egyéni szabadságjogok biztosításában vélte felfedezni. A cionista mozgalom is modern volt, hiszen olyan modern politikai mintákat keresett és talált, amelyek – a hosszú távú tervezésre és kalkulációra alapulva – a kor gyermekei voltak: a gyarmatosító-kereskedelmi társaságoktól kezdve (amelyeknek akkor még nem volt olyan egyértelműen negatív politikai felhangjuk, mint később), a bankokon és a pénzügyi alapokon keresztül egészen a szakszervezetekig. Később jöttek csak létre a cionista pártok, amelyek rendkívül hasonlítottak a nem zsidó identitású modern politikai mozgalmakra. Ez nem volt meglepő, mert az alapítók nagy része ezeket látta maga körül, és ezekben a politikai formákban és nem a hagyományos zsidó szerveződésekben szocializálódott.

Ha visszatérünk a cionista mozgalom kezdetéhez, az 1897-es bázeli kongresszuson már számos olyan praktikus kérdés is fölmerült, amely meghatározta a cionizmus és a zsidó vallás kapcsolatának alakulását, így a későbbi izraeli struktúrákat is. A bázeli rabbi a svájci rabbinusok nevében megkérdezte Herzltől, ígéretet tud-e tenni arra, hogy a vallási szabályokat, így a szombatot Palesztinában meg fogják tartani. Herzl így válaszolt: „Biztosíthatom Önt arról, hogy a cionizmusnak nem áll szándékában, hogy olyat tegyen, ami az össz-zsidóságon belüli bármelyik csoportot is sértené” (Novák 2002).

Herzl, aki liberális volt, nem akarta felborítani a vallásos és nem vallásos zsidók közti kényes egyensúlyt azzal, hogy dönt ilyen kérdésekben. A zsidó parlamenti demokrácia lehetőségének a kérdése alapvető fontosságú, nem véletlenül voltak zsidóállam-szkeptikusok vagy éppen zsidóállam-ellenesek az ortodoxok. Míg a szekulárisok szerint szavazattöbbség dönt minden, így világnézeti kérdésben is, addig a vallásos világ óriási dilemma elé került ennek az elfogadásával. Ha az „isten Tóra” érvényességét egy végső soron emberi (és demokratikus) aktustól, azaz a szavazatok számától és arányától teszik függővé, akkor a (nem vallásos) többség bármikor leszavazhatja a Tórát. A probléma a tradicionális és az emberi jogegyenlőségen alapuló demokratikus princípiumok szembenállásából adódik.



Az ortodoxia zsidóállam-ellenesei komoly hivatkozási anyaggal rendelkeztek. A hagyományos (ókori, középkori vagy akár újkori) zsidó irodalomban vannak olyan források, amelyekre később mint „cionistaakra” vagy éppen ellenkezőleg, mint „anticionistákra” lehetett hivatkozni.³ A számtalan példából csak néhányat emelek ki. Úgynevezett „nacionalista” szöveghelyek két *midrás*-ban található: az egyik arról szól, hogy a zsidók miért érdemelték meg a megváltást (mert kötelezettséget vállaltak Egyiptomban arra, hogy megőrzik a nyelvüket), a másik pedig arról, hogy Mózeset miért nem a Szentföldön temették el (mert nem ismerte el, hogy héber volt).⁴ Az egyik legfontosabb és legnagyobb súlyú „anticionista” szöveghely, az úgynevezett „három eskü” szövege a Babilóniai Talmudban található. A következő olvasható benne:

Rabbi Josze Rabbi Hanina fia azt mondta: Mi volt a célja ennek a három fogadalomnak. Az egyik az, hogy Izrael ne menjen fel [azaz ne alijázzon, mármint együtt/egységesen – N. A.] falként (*selo jaalu behoma*), a második az, hogy az Örökkévaló – Áldassék a Neve – ünnepélyesen megígértette Izraellel, hogy ne provokálja a „népeket”, azaz: ne lázadjon fel a világ népei ellen (*hitgarut ba-umot*). A harmadik az, hogy az Örökkévaló – Áldassék a Neve – ünnepélyesen megígértette a bálványimádókkal azt, hogy nem fogják Izraelt túlságosan elnyomni.⁵

Ezekből a szöveghelyekből (leginkább az első kettőt tekintve) azt a következtetést vonták le a cionizmussal nem rokonszenvező vallásos zsidók, hogy nem szabad alijázni (így az anticionista – főleg a mai Egyesült Államokban élő – szatmári zsidók a cionizmust is „provokációnak” tartják).

³ A nem túl bőséges kortárs magyar irodalomban megemlítem Balázs Gábor kiváló cikkeket (Balázs 1998a, 1998b).

⁴ *Tana Dve Elijahu* 23:4. és *Midras Rabba: Deuteronomy* 2:8. A *Midrás*: olyan – részben – a talmudi korban keletkezett bibliamagyarázat, melyet a kor zsidó törvényhozói-kommentátorai külön gyűjteményben szerepeltettek. A *midrás*-irodalomban *aggadikus* (történelmi-morális részeket magyarázó kommentárok) és *halachikus* (törvényt magyarázó) *midrás*-okat különböztetnek meg. *Tannák*: a Misna, a Talmud *halachikus* (törvényt magyarázó) részének tudósai (lezárta R. Juda ha-Naszi i. sz. 200 körül).

⁵ *Babilóniai Talmud*, Ketubot 111 a.



Vallás és állam a cionista mozgalomban – Izrael állam megalakulása előtt

A zsidó vallásos világban azért voltak olyanok is, akik a cionizmust nem csak a „három eskü” alapján értékelték. Egyrészt politikai erőfeszítésnek tartották, amely arra irányul, hogy betelepítsék Erec Jiszrael földjét – és ilyen szempontból támogathatónak ítélték. A középkortól kezdve a rabbik a megváltás kezdetének (*athalta d'geulá*) tekintették a betelepülést, és több nagy ortodox rabbinikus személyiség, így például Cvi Hirsch Kalischer és Jehuda Alkalaj is támogatta a gondolatot a 19. században.

Egy másik nézőpontból nézve a cionizmus egy olyan politikai mozgalom, amely a vallásos és nem vallásos zsidók kooperációján alapul. Itt már felmerültek kételemek és problémák, de a legnagyobb bajt a harmadik nézőpont végiggondolása jelentette, mely szerint a cionizmus egy olyan ideológia, amely a judaizmust akarja újradefiniálni.

1898-ban, a második cionista kongresszuson kimondták, hogy „A cionizmus semmilyen módon nem fogja megsérteni a zsidó vallást”. A vallásos cionisták ebből azt szűrték le, hogy szombat nem lesz hivatalos munka, míg a nem vallásosok ezt máshogyan értelmezték, és ebből nagy vita kerekedett.

A politikai cionistákhoz közeledő cionista vallásosokat (vallásos cionizmust) az ortodoxia 1904-ben Magyarországon *iszur*, azaz tilalom alá helyezte, és – nem teljesen tisztázott körülmények között – ezt a tilalmat 1927-ben meg is újították, valamint az Agudat Jiszrael képében anticionista világszervezet is alakult. A holokauszt pusztítása átformálta a vallásos zsidóság politikai és ideológiai térképét.⁶ A második világháború után egyes kis csoportoktól (például a szatmári haszidoktól) eltekintve az ortodoxia *de facto* valóságként kezelte (és kezeli) a cionizmust és ezen belül a vallásos cionizmust, és inkább a már meglévő nemzeti-társadalmi formát próbálta, próbálja kitölteni minél vallásosabb tartalommal.

A 1902-ben alakult vallásos cionista Mizrachi (Merkaz Ruchani 'Szellemi Központ') párt azt vallotta, hogy a nevelési és a kulturális kérdések kívül esnek a cio-

⁶ Az 1904. évi tilalmat (cionistákra és mizrachistákra) az 1927. december 6–7-én Budapesten ülésező Orthodox Központi Bizottság újította meg: „Elhatározták a tilalomnak a rabbik általi aláíratását, a hitközségeknek való szétküldését és sajtói közzétételét. Kimondották továbbá, hogy aki a mozgalomban részt vesz, azt mindennemű hitközségi ill. chevrai funkcióból kizárják” (Zsidó Ujság 1927). Ott voltak: Grünfeld Simon büdszentmihályi, Rosenbaum Mózes kisvárdai, Silberstein Jósua váci, Strasser Salamon debreceni főrabbi, az Orth. Központi Bizottság rendes tagjai. Teitelbam Naftáli nyírbátori és Csillag Emánuel földesi főrabbit erre az alkalomra nem hívták meg (Egyenlőség 1927).



nizmus hatókörén; ezt az álláspontot egyébként a cionizmust szigorúan politikai mozgalomként felfogó Herzl is támogatta. Az 1920-as években ezért két önálló oktatási rendszer jött létre a *jisuvban* (a palesztinai zsidó társadalomban).

A XIX. cionista kongresszuson (1935) a Mizrachi és a baloldali Mapai (Munkapárt) egyezséget kötött: a szombatot nyilvánosan nem sértik meg, és az étkezési törvényeket (*kasrut*) a közintézményekben be fogják tartani. Ez a megállapodás tekinthető a későbbi izraeli *status quo* első és nagyon fontos megfogalmazásának.

A vallásos anticionisták is megmutatták magukat, *avoda zarának*, bálványimádásnak nevezvén a cionista mozgalmat. Elhanan Bunim Wassermann (1875–1941) szerint az *avoda zara* azt a felfogást jelenti, hogy bármi létezhet és függetlenül működhet Isten akaratától. Mose Blau rabbi (1885–1946) szerint a cionizmus veszélyesebb, mint az asszimiláció, mert lázad a tradíció ellen. A szatmári haszid mozgalom vezéralakja, Joel Teitelbaum (1888–1981) pedig élesen elvetette a cionizmust.

A Mizrachi mozgalom alapítója, Jichak Jakov Reines rabbi (1839–1915) szerint a cionizmus politikai mozgalom. Az ortodox ellenszervezet, az Agudat Jisrael kétarcúan viselkedett a cionizmussal szemben; Jichak Breuer (1883–1946) szerint a cionizmus lázadás az Isten ellen, a zsidók ne vegyenek részt egyetlen olyan zsidó szervezetben sem, amely nem fogadja el a Tóra tanításait; ugyanakkor az 1917-es Balfour-deklarációban, amely a brit külügyminisztérium részéről ígéretet tartalmazott egy majdani zsidó államra nézve, a megváltás kezdetét látta.

Amikor az 1911-ben összeülő X. cionista kongresszus elfogadta az ún. „kulturális programot”, Reines rabbi ezt a cionizmus lerombolásának nevezte. Mose Avigdor Amiel (1882–1946), aki Tel Aviv főrabbija volt, tisztában volt a nacionalista és a vallásos opció ellentmondásaival. A szekuláris nacionalizmust immorálisnak tartotta, a vallásos szimbólumok politikai alkalmazását pedig felesleges és káros legitimációs erőfeszítésként értékelte. Ugyanakkor Rav Avraham Jichak Kook (aki a brit Palesztina első askenázi főrabbija volt) és fia, Rav Cvi Jehuda Kook (1891–1982) már a telepes cionizmus szellemi atyjai közé tartoztak, a mai izraeli vallásos nemzeti jobboldal őket tekinti szellemi atyáiknak.

Az Izraeli Állam megalapítása és utána: a jelen

A mai Izraelben a vallás és az állam viszonyát az ún. *status quo*val szokták leírni, ami azt jelenti, hogy olyan együttélést alakítottak ki, amely az állam és a vallás (kölcsonös) autonómiáját tiszteletben tartja. Az állam-vallás konfliktus megoldásának alapja abban a megegyezésben rejlik, amelyet a különféle pártok kötnek, hogy fenntartsák a nemzeti egységet, és megőrizzék az állam zsidó jellegét.

1947 júniusában az Agudat Jisrael végrehajtó testülete levelet kapott a Jewish Agency elnökétől, Ben-Guriontól (a jövőendő miniszterelnöktől), amely több ígéretet tartalmazott a jövőre nézve:

- a szombatot (Sabbat) nemzeti munkaszüneti napként fogják kezelni;
- a kasrutot (zsidó étkezési szabályokat) az összes jövőendő állami intézményben be fogják tartani;
- a vallási bíróságok autonómiája fennmarad a házassági és a válási ügyekben;
- a létező független vallási oktatási rendszert a jövőben létrejövő állam elismeri.

Ezek biztosítása bátran nevezhető a *status quo* modern kifejeződésének. 1948-ban az izraeli parlament, a Kneszet deklarálta, hogy a Sabbat és a zsidó ünnepek Izrael állam hivatalos ünnepei. 1951-ben meghozták a „munka- és pihenési órák törvényét”, eszerint minden zsidó alkalmazott köteles megtartani a szombati munkaszünetet, de ez nem vonatkozik a maszekokra és a kooperatívák dolgozóira, hanem kizárólag az állami gyárakra és üzemekre. A harmadik parlamenti választás után (1955) Ben-Gurion Sabbat-törvényt akart hozni, de nem járt szerencsével. 1965-ben, a hatodik parlamenti választáson a Mapai (Munkapárt) és az Achdut Avoda (szintén baloldali párt) lépett koalícióba, és látványosan ellejeztették Ben-Gurion javaslatát. A Mapai ellenezte a Sabbat-törvényt, helyette a „munka- és pihenési órák törvényét” akarta kiegészíteni.

Charles Liebman és Don Yehiya izraeli szociológusok alapvető könyvükben (Liebman - Yehiya 1983) megpróbálják leírni az izraeli modell struktúráját, és amellett érvelnek, hogy - bár valóban nem az európai modellt követi a zsidó állam - vitathatatlanul demokratikus intencióval bír a kialakult struktúra. A továbbiakban a két kutató modelljét alkalmazva írjuk le az izraeli helyzetet.

Fontos leszögeznünk azt, hogy a pluralizmus fenntartása az állami vezetők fontos törekvése volt a kezdeti időkben, mivel a sok országból érkezők és eltérő háttérrel rendelkezők azonosságát is meg akarták őrizni úgy, hogy minden csoport számára politikai képviselőt biztosítsanak.

Az államtalan előzmények, illetve a vallásos és népi/nemzeti komponensek korábbi és rendkívül hosszú ideig tartó összeolvadása miatt az izraeli zsidók jó része a közügyekre is alkalmazhatónak tartja a judaizmust, és ez egészen mást jelent, mint Nyugaton. A szimbolikus, az intézményes és a törvénykezési szinteket megvizsgálva lehet a vallás és az állam izraeli viszonyát görcső alá venni.



A szimbolikus szint

A szimbolikus szint azt jelenti (ebben az értelemben), hogy a zsidó vallási szimbólumokat gyakran használják az izraeli politikusok és közszereplők. Az izraeli zsidó lakosság jó része pedig elfogadja, hogy ezek a jelképek egyben állami szimbólumok is. Más országokban élesen tiltakoznának az ilyen használat ellen, de Izrael „alapító atyái” azért választották ezeket a szimbólumokat, hogy az állam zsidó jellegét hangsúlyozzák, mivel Izraelben ez a fő kohéziós erő.

Természetesen felmerül a kérdés, hogy mi a helyzet az állam nem zsidó polgáiraival. Az arabokkal kapcsolatos viszonyt Izraelben „nemzeti kérdésnek” nevezik (és tartják) és nem vallásinak (ezen kizárólag a zsidók egymás közötti vallási vitáját értik). Ilyen alapon persze egy nem zsidó sohasem lehet egyenlő egy zsidóval, vagy legalábbis nem lehet ugyanolyan státuszú, mivel nincsen zsidó etnikai tudata, ami viszont vallási alapú. Ugyanakkor ez nem jelenti a *halacha* (zsidó vallási jog) mindenhatóságát: 1958-ban az izraeli kormány elutasította azt, hogy a *halacha* szabályai alapján regisztrálják az egyén nemzetiségét, ugyanakkor a zsidó vallási regisztrációra fenntartotta a halachikus szabályozást.

A helyzetet bonyolítja, hogy nem zsidó vallási közösségek is teljes autonómiával rendelkeznek Izraelben, egy iszlám vagy keresztény vallási bíróság is hasonló jogokkal bír, mint a rabbinikus zsidó – annak ellenére, hogy az állam leginkább az utóbbival hajlandó azonosulni.

Sok nem vallásos izraeli is részt vesz vallási ünnepeken, és a tradicionálisabb keleti zsidóság arányszáma megnőtt, bár a kilencvenes évek orosz bevándorlása ezt még ellensúlyozta. A nem vallásos zsidók is beépítettek életükbe zsidó vallási elemeket, amelyeknek nemzeti jelentőséget tulajdonítanak.

Hogy ki lehet a zsidó állam polgára, azt az ún. Visszatérési Törvény (*Hok Hasvut*) fogalmazza meg. Ez az 1950-ben elfogadott és 1970-ben kiterjesztett törvény (általános jelleggel) határozza meg az állampolgárságra jogosultak körét, s ebben ismét tükröződik állam és egyház izraeli viszonya. A kiterjesztés nyomán a vallási jogi alapon zsidók nem zsidó leszármazottai (a zsidó vallásjog, a *halacha* az anyát tekinti meghatározónak a státusz szempontjából), illetve a zsidó vallásba betértek is lehetnek izraeli állampolgárok. A vallás és az állam elválaszthatlansága miatt az izraeli állampolgárságból a más vallásra (dokumentáltan) áttért zsidók ugyanakkor ki vannak zárva. Izraelen belül viszont a zsidó vallásjog szerint nem zsidók kerülnek hátrányos helyzetbe, hiszen át kell térniük ahhoz (mégpedig ortodox módon), hogy zsidóval házasodhassanak össze, polgári házasságkötés ugyanis nem létezik Izraelben. Ugyanakkor a külföldön kötött polgári házasságokat elismeri a Belügyminisztérium, már amennyiben a házastulak jogalanyai az államnak. A zsidó vallásra való áttérést pedig – holott a jogkiterjesztés nem erre irányult – külföldön is nagyrészt az ortodoxiától fogadja el az izraeli állam.



Ugyanakkor a 2000-es évek közepén a regisztrációt illetően komoly változás történt. 2005-ig mindenkinek a személyi igazolványába beírták azt, milyen néphez (*le-om*) tartozik. Ez a bejegyzés komoly lehetőséget teremtett a nem zsidó izraeli állampolgárokkal szembeni diszkriminációra. 2002-ben az izraeli Legfelsőbb Bíróság arra utasította a Belügyminisztériumot, hogy zsidóként ismerjék el azokat, akik reformáttérésen/betérésen (*gijur*) mentek keresztül. A miniszter azokban az időkben az ortodox keleti zsidóság Sasz pártjából került ki (Eli Jisaj), és úgy döntött, hogy inkább megszünteti a *le-om* (nép) szerinti regisztrációt, mint hogy ezt megtegye. 2004-ben a Legfelsőbb Bíróság egy beadványra válaszolva (amely az eredeti állapotot akarta visszaállítani) kijelentette, hogy a dokumentumban szereplő „mező” egyszerűen csak statisztikai adatgyűjtésre szolgál, és nem arra, hogy deklarációt tegyen a judaizmus mellett. Zsidóknál ugyanakkor egyértelmű jelzés a *le-omra* az, hogy a születési dátumot a héber naptár szerint írják be a személyi igazolványba és egyébként is: számos közösség tagjai rendelkeznek azonosítható elő- és utónevekkel. Persze a héber és a Gergely-naptár közötti eltérések nemcsak abból adódnak, hogy máshonnan indítják a számolást, hanem a héber (a Gergelyhez képest) bizonyos tévedések alapjául is szolgálhat (hiszen a nap estétől másnap estéig tart), ezért a Kneszet 2007-ben elfogadta, hogy egy zsidó állampolgár kérheti azt, hogy a személyi igazolványából töröljék születése héber idejét.

Az institutionális szint

Ízraelben sok vallási intézmény létezik, úgymint a Főrabbinátus, a Főrabbiság, az Országos Rabbitanács. Ezek az állam által létrehozott és állami költségvetésből élő szervezetek. Minden politikai párt támogatja – a korrupció ellenére is – a vallási intézmények állami finanszírozását.

A vallási intézmények kormányzati státusza a vallásos cionisták számára nagy jelentőségű. Ugyanakkor a nem zsidó vallási intézmények is kapnak állami támogatást. A muszlim és a keresztény vallási bíróságoknak fontos szerep jut, és az állam elismeri ezeket. Valójában a vallási diszkrimináció nem a nem zsidó vallások ellen, hanem a nem ortodox zsidó intézmények ellen irányul. Az ortodoxiának institutionális monopóliuma van, például konzervatív és reformrabbikat nem ismernek el Ízraelben rabbiként, és ezek a zsinagógák jóval kevesebb állami támogatásban részesülnek, mint az ortodoxok. Az állam is az ortodoxia mellett áll, a betérések/áttérések tekintetében az ortodoxiának monopóliuma van, és nemrégiben (2017 nyarán) akadályozta meg Benjamin Netanyahu izraeli miniszterelnök azt, hogy a Siratófalnál (Kotel) nem ortodox imahelyet hozzanak létre azzal a



céllal, hogy ott nők és férfiak közösen imádkozzanak. Ezen a döntésen a nem ortodox világ nagyon felháborodott, az amerikai reform- és konzervatív zsidó vezetők élesen elítélték ezt.

A Belügyminisztérium vallási intézményeket támogat a helyi közigazgatási egységeken keresztül. A legfontosabb közszolgálati feladatokat a helyi vallási tanácsok biztosítják, ezek helyi zsinagógákat támogatnak, és fizetik a rabbit, azonkívül felelősek a zsidó étkezési törvények (*kasrut*) betartásáért a kereskedelmi egységekben, és gyakran szponzorálnak helyi felnőttképzéseket. Tagjaik többsége vallásos vagy tradicionális zsidó. A szekuláris kritikusok azt állítják, hogy ez egy kisebbség kezébe adja az ellenőrzést az állami intézmények és (egyben) a pénzek elosztása felett. Érdekképviseleti szervezet követelnek és azt, hogy a pénzek redistribúcióját bízzák a helyi önkormányzatokra.

A főrabbinátus és a vallási bíróságok szervezeti hatáskörét illetően nagy viták vannak. A nem vallásosak nagyobb állami felügyeletet követelnek, míg a vallásosak ezek érdekeit védik. A vallási intézmények nem igazán államiak, mert a lakosság egy része elutasítja ezek legitimitását. Ugyanakkor a rabbinátus nagyobb autonómiát követel, és tiltakozik a Kneszet (parlament) beavatkozása ellen. Az izraeli Legfelsőbb Bíróság a kneszeti törvényből vezeti le a rabbinikus bíróságok érvényességét, de a rabbinikus bíróság szerint ők a *halacha* alapján ítéleznek, amely mindennél fontosabb. A rabbinikus bíróságokon kívüli vallási intézményeknek nincs igazán hatalmuk. A rabbinikus bíróságok és intézmények a születés, a házasságkötés és a halál regisztrációjával, a ceremóniák lebonyolításával foglalkoznak – szinte kizárólagosan. Ugyanakkor léteznek olyan temetők Izraelben, ahol rabbi jelenléte nélkül is lehet temetkezni, sőt, ahol nem zsidókat is eltemetnek (és ezek nem delegált keresztény vagy muszlim temetők).

A vallási nevelés az állam-vallás konfliktus fő terepe Izraelben is. A legtöbb országban azon vitatkoznak, hogy az állam elismerjen-e és támogasson-e vallási intézményeket. Izraelben még a nem vallásos iskolákban is vannak vallási tanulmányok (Tórát tanulnak az általános iskolások második osztálytól kezdve), úgyhogy ez is megsérti a szeparáció elvét. A kérdés az, hogy a vallásos szektor vagy az állam felügyelje és irányítsa a vallási oktatást az állami vallásos iskolákban, amelyekben az elemi iskolások jelentős százaléka tanul.

Izraelben létezik tehát az állami és a nemzeti-vallásos iskolarendszer, de ezenkívül az ultraortodox társadalom is saját iskolákkal rendelkezik. A történet az 1950-es évekre nyúlik vissza, amikor ún. táborig (*maabarot*) iskolák jöttek létre, főként a Közel-Kelet országaiból érkező zsidó bevándorlók gyerekei számára. Az izraeli kormány elhatározta, hogy a *maabarot*-iskolákat az Oktatási Minisztérium felügyelete alá helyezi, mire zavargások törtek ki a táborokban. Úgy döntöttek, hogy a jórészt jemeni gyerekek vallásos nevelést fognak kapni, míg a többiek választhatnak. Igazából a Mapai nem akarta, hogy a vallásos iskolák feletti felügyeletet

a Mizrachi kapja meg. Új oktatási törvényt hoztak Izraelben, és (formálisan is) megalakították az állami iskolarendszert, amelynek létrejött a szekuláris és vallásos szektora. A vallásos-nemzeti Mizrachi megkapta az állami-vallásos iskolák feletti felügyeleti jogot, míg az ultraortodox Agudat Jisrael iskolarendszerét szintén elismerte az állam. Az utóbbi években igény mutatkozott az állam részéről, hogy – a tetemes anyagi segítség fejében – a vallásos (ultraortodox) iskolarendszer építse be a tanrendjébe a modern tudáselemeket (angol, matematika stb.), ám az előző, ortodoxok nélküli kormány által hozott törvényeket az új (ortodoxok által kibővített kormány) felszámolta. Érdekes az, hogy voltak olyan perek, amelyeket a vallásos világot elhagyó világiak indítottak az izraeli állam ellen, mondván, hogy nem kaptak „megfelelő” oktatást, ám az állami hatóságok elutasították a vádakot, és a szülőkre hártották a felelősséget, mondván, ők tehetnek arról, hogy ilyen (ortodox) iskolákba íratják be őket.

Nagyon jól mutatja az állam és az egyház (zsinagóga) izraeli dilemmáit a rabbinátus és a vallási tanácsok szerepe. Ezek mind állami szervek, az állami költségvetésből élnek. A vallási tanácsok olyan adminisztratív szervek, amelyek vallási feladatokat látnak el (vallási tisztviselők fizetése, zsinagógák támogatása stb). Van askenázi és a szefárd országos főrabbi, ám nekik korlátozott az autoritásuk (az ultraortodoxok nem fogadják el a döntéseiket), ugyanakkor a létük a vallásos cionisták számára óriási jelentőségű. Ezenkívül vannak helyi főrabbi is (szefárdok és askenáziak), ám nekik nincsen törvényes hatalmuk. A rabbinikus bíróságok viszont az egész zsidó lakosság felett törvénykeznek. Az izraeli Legfelsőbb Bíróság némileg befolyásolni tudja a rabbinikus bíróságok döntéseit, de alapvetően nem korlátozza ezeket a működésükben.

Törvénykezési szint. Aggályok a vallási vagy vallási eredetű törvénykezéssel kapcsolatban

Az állam olyan törvényeket és adminisztratív rendelkezéseket hoz Izraelben, amelyek arra kényszerítik az állampolgárokat, hogy vallási parancsolatoknak tegyenek eleget. Ilyen a „ki a zsidó” kérdése vagy a szombattartással kapcsolatos rendelkezések, amelyeket a nem vallásos zsidóknak is (kvázi) meg/be kell tartaniuk. A szekulárisok emiatt aggódnak, mert úgy érzik, a lelkiismereti szabadságukkal ellentétes véleményt erőltetnek rájuk. A házasodás és a válás is sok problémát vet fel. Válásor a zsidó partnernek ortodox rituálén kell keresztülmennie, vagy a *halacha* olyan házasságokat is tilt, amelyeket a nyugati modell elfogad (pl. a *kohanita* nem vehet el elvált nőt), egy *mamzer* (törvénytelen gyerek) pedig csak egy másik *mamzerrel* házasodhat stb.



Még nem beszéltünk a zsidó-nem zsidó vegyesházasságról, amelyet az ortodoxia nem ismer el, ugyanakkor együttélési formaként (és utólag) a polgári bíróságok kvázi jóváhagyják ezeket. A vallásos pártok racionalizálni akarják a *halachát*, szekuláris terminusokban adják elő vallási törvénykezési igényeiket. Nemzeti egységre („a polgári házasság szétzilálja a nemzetet”), Izrael biztonságára, a diaszpórával való kapcsolatra és morális-társadalmi aspektusokra (a szombat és a welfare) hivatkoznak, hogy mindenki számára fogyaszthatóvá tegyék a vallásos szempontokat.

Bár a társadalom egyes csoportjai elégedetlenek a *status quo*val, a szélesebb tömegek – talán a kötelező katonai szolgálatnak az ortodoxokra való kiterjesztése kivételével – elfogadják, és használatával legitimálják ezt a helyzetet, amelyre a felekezeti kizárólagosság és a (belső) institucionális pluralizmus egyaránt jellemző.

Végszó

Liebman és Yehiya (1983) a modern kormányzatokat funkcionalitásuk alapján csoportosítja. Az ún. közszolgálati modell alapján a kormányzás célja az, hogy szolgáltatásokat nyújtson, és érdekeket egyeztessen és tereljen a megfelelő mederbe (David Apter szerint ez a „szekuláris-liberális” elv). A vizionárius-autokratikus modell alapján működő kormányzat viszont ennél többet akar: olyan szimbólumokat használ, amelyek a morális közösség jelentését és határait jelölik ki, befolyásolják. Ezek a modellek vegytisztán nem nagyon léteznek, különféle arányok szerint működhetnek a különböző államok.

Izraelt (a kutatók szerint) vizionárius-demokratikus modell jellemzi, ahol az állam civil vallását a társadalom befolyásolja, ezért elfogadottsága széles körű. Elfogadva és használva ezt a modellt, Izrael jövője azon is múlik, hogy ez a civil vallás hogyan tudja abszorbeálni azokat az elemeket, amelyek nem az uralkodó többségéi, ám amelyek nélkül modern állam nem létezhet.



Irodalom

- Balázs Gábor 1998a: Az alija megítélése a halakha irodalmában. *Szombat X/1*: 13-17.
- Balázs Gábor 1998b: Izrael Állam megítélése vallásos irányzatokban. *Szombat X/2*: 10-13.
- Egyenlőség 1927: A magyar orthodoxia tilalma a cionizmus ellen. *Egyenlőség* 46/50. (1927. december 10.)
- Gay, Ruth 1992: Zionism. In *The Jews of Germany: A Historical Portrait*. New Haven: Yale University Press, 208-214.
- Liebman, Charles - Yehiya, Don 1983: *Civil Religion in Israel: Traditional Judaism and Political Culture in the Jewish State*. Berkeley: University of California Press.
- Novák Attila 2002: *Herzl*. Budapest: Vince Kiadó.
- Silber, Michael K. 1992: The Emergence of Ultra-Orthodoxy: The Invention of a Tradition. In Wertheimer, Jack (szerk.): *The Uses of Tradition. Jewish Continuity in the Modern Era*. New York: Jewish Theological Seminary of America.
- Vital, David 1993: Szétszórás, visszatérés, üdvözülés. *Múlt és Jövő* 1993/4: 12-18.
- Zsidó Újság 1927: A központi bizottság ülése. *Zsidó Újság* III/47.



Az Ós-Budavár mecsete a Millenniumi Kiállításon. Klósz György felvétele.

© Fortepan/Budapest Főváros Levéltára. Levéltári jelzet: HU.BFL.XV.19.d.1.09.132

Jany János

Iszlám és politika

Az iszlám és a politika meglehetősen ambivalens viszonya végigkíséri az iszlám egész történelmét, mivel már a kialakulás fázisában elválaszthatatlanul összeforrtak. Valójában a korai periódus paradigmaticus jellege határozta meg a későbbi korok viszonyulását is. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a két szféra kapcsolata minden történelmi periódusban azonos intenzitású lett volna, mivel szorosabb kapcsolatra éppúgy találni példát, mint a szétválasztásra tett kísérletekre. Az iszlamizmus (politikai iszlám)¹ képében jelentkező mai erős szimbiózis tehát egyáltalán nem új keletű annak ellenére, hogy a kapcsolat intenzitása és egyoldalúsága ritkaságszámba megy. Ezen felbuzdulva vannak olyan kortárs szerzők, akik az iszlám és a politika viszonyát teljesen modern jelenségnek tartják, és az iszlamizmust teszik érte felelőssé, mondván, hogy az iszlám és a politika nagyon szoros kapcsolatáért, szinte már-már azonosításáért az iszlamizmus a felelős, mely az iszlám vallását eltorzítva saját céljára rendeli alá a vallást, és eszköznek használva visszaél vele (Ayoob 2008: 10–11). Nyilvánvaló, hogy az ilyen állítások mögött az iszlám dignitásának védelme húzódik meg, s bár a cél érthető, ezzel együtt nem lehet vele egyetérteni, hiszen ugyanolyan egyoldalú, mint a másik véglet, amellyel szembehelyezkedni kíván.

A történelem tanúsága szerint újszerű vallási és szociális ideákat megfogalmazók tettei és gondolatai saját politikai szándékaik nélkül vagy akár azok ellenére is politizálódnak, hiszen ezek a gondolatok szükségképpen támadják a fennálló vallási és társadalmi rendet, valamint az ezek fenntartásában érdekelt elit helyzetét, hiszen különben nem lennének újszerűek. A rituális szabályok másodlagosságának hirdetése és az erkölcsi alapelvek hangsúlyozása (Jézus, Zaratusztra) éppúgy

¹ A terminológiai vitára nézve lásd Hirschkind 2001: 13–15.



támadta a tisztasági szabályok primátusában gondolkodókat (farizeusok), mint a Templomban szolgálatokat tevőket (szadduceusok) vagy a ritualizmus haszonélvezőit (mágusok), ahogy a kasztrendszer elutasítása (Buddha) is értelemszerűen váltotta ki a haszonélvező elit (brahmanok, harcosok) rosszsallását. Ennek következtében apolitikus gondolatok is politizálódhatnak, amennyiben a környezet ilyen módon viszonyul hozzájuk. Ez az aspektus az iszlám kialakulásában is tetten érhető, hiszen Mohamed helyenként újszerű gondolatai (monoteizmus, szegények segítése, új házassági és öröklési szabályok bevezetése) nem csupán a fennálló törzsi struktúrát támadták, hanem a mekkai kereskedelmi elit gazdasági érdekeit is.²

Ám ennél többről is szó van, hiszen Mohamed nemcsak próféta volt követői szemében, hanem politikai és katonai vezető, győztes és vesztes csaták irányítója, egyéni és kollektív (klán, törzs) konfliktusokat megítélő döntőbíró (*hakam*) is, vagyis nemcsak közvetlenül, tanításai által involválódott politikai természetű konfliktusokba, hanem primer módon is. Mivel Mohamed viselkedése, tettei, mondásai paradigmatisztikus jellegűek és egyben normatívák is (a próféta *szunna* a Korán után a második legfontosabb jogforrás), nem meglepő, hogy az ő nyomdokaiban járók tisztsége is ötvözi a vallási és a politikai aspektusokat, jóllehet hosszabb idő kellett e rendszer kikristályosodásához. A Mohamed halála után hatalomra került első vezető (Abú Bakr) még csak a muszlimok katonai parancsnoka volt (*amír al-mu'minin*), a kalifa tisztsége csak ezt követően alakult ki, melyben a katonai vezető jelleg a titulátúra részeként manifesztálódott. A kalifa már új, iszlám alapú tisztség volt, s nem következett a korábbi törzsi hagyományokból, jóllehet a törzsi gondolkodás egyes alapvetéseit átemelték, ennek következtében született meg a gondolat, hogy a kalifa csak Mohamed törzséből származhat. A kalifa hivatalát a kényszer szülte, hiszen a muszlim közösség eredeti vezetője próféta volt a muszlimok szemében, ám éppen Mohamed utasította el a gondolatot, hogy bárki is lehetne még próféta az ő működését követően, ezért olyan vallási vezetőt kellett találni, aki a mohamedi úton halad, ám személye mégsem próféta. Így született meg a próféta helyettese (*khalifa*), aki politikai, katonai és vallási vezető volt, próféta attribútumok nélkül (Jany 2006: 27–29).³

Ez a tendencia az Abbászidák hatalomra kerülésével erősödött fel (751), mivel a (korábban ellenséges) mekkai elitből muszlim vezetővé avansált Omajjád inkább tekintették magukat az arabok királyának (*malik*), mint teokratikus vezetőnek. Az Omajjádokat megbuktató ellen-elit vezetői, az Abbászidák saját ügyük és fegyveres lázadásuk legitimálására is kihasználták a hatalom teokratikus jellegének hang-

² A mekkai kereskedelem történetét, szerzteágazó kapcsolatrendszerét és konfliktusait Simon Róbert elemzi a témában klasszikussá vált művében (Simon 1975).

³ A klasszikus kalifa-elméletek részletes leírását adja: Jany 2006: 27–45; Black 2001: 81–108; Masud 2008.

súlyozását, mivel ezzel az Omajja-dinasztia legitimitását is egy csapásra kétségbe lehetett vonni. Az új, Abbászida-hatalom tehát egyszerre de- és rekonstruálta a muszlim vezetőről alkotott képet és ezzel vallás és politika viszonyát, amelyben a vallás és az állam sorsszerű összefonódását hirdető ókori iráni koncepció is fontos szerepet játszott, mivel a Damaszkusból Bagdadba áthelyezett új politikai központ nyitott volt a helyi kulturális hagyomány iszlámkonformmá tehető elemeinek befogadására. A kulturális sokszínűség hatására szárba szökkenő klasszikus iszlám civilizáció (amelynek fénykora nem véletlenül esett az Abbászida-korra) számtalan tudományágot hozott létre és művelt a korabeli európaihoz képest jóval magasabb színvonalon (grammatika, matematika, csillagászat, kémia, orvostudomány, földrajz, történetírás), amelyek több-kevesebb szállal az ún. iszlám-tudományokhoz is kötődtek, mint a jogtudomány és a teológia.⁴

S bár maga a politikai gondolkodás nem alakult önálló tudományterületté, mégis jelen volt, elsősorban a jogtudósok és a filozófusok munkáiban, igaz, eltérő megfontolások mentén. A jogtudósok elsősorban a fennálló hatalomra koncentráltak és igyekeztek olyan elméleteket kidolgozni, amelyek egyszerre biztosították a hatalom működését és legitimációs igényeit, valamint az iszlám alapvető igényeit a hatalommal szemben. A filozófusok politikai elmélete ettől lényegesen különbözött, mivel elsősorban az ideális politikai közösség éthoszát és ezen nyugvó politikai rendszerét határozták meg, a görög filozófia igen erős befolyása alatt. Al-Fárábí, Ibn Szína és Ibn Rushd ideális városai persze ettől függetlenül magukon hordtak egy sor iszlám elemet (alkoholtilalom stb.), ám filozófus-királyaik egyszemélyes, diktatórikus uralma még így is távol esett a jogtudósok hatalmában korlátozott kalifa képétől, aki nem ura, hanem szolgálója az iszlám jognak, amely Allah akarataként felülír minden más politikai célt vagy intézményt.⁵

Az Abbászida-korszak a klasszikus kalifátus-elméletek megszületésének kora, amelyben az iszlám és a politika viszonyának alapvetései kidolgozásra kerülnek. E művek tartalma és iránya sokrétű, ám összességében igaz rájuk, hogy valamennyi teória szerzője jogtudós, célja pedig a valóság bemutatása és legitimálása, némi iszlám-idealizmussal karöltve. Ebből következően más elmélet született a kalifátus fénykorában, mint a hanyatlás idején. A fénykor viszonyainak tükröződése al-Mávárdi művében lelhető fel, amelyben a szerző megadja a kalifa tisztségének leganalitikusabb bemutatását a hatalom keletkezésétől annak elvesztésig, az egyes kompetenciák (bíráskodás, igazgatás, katonai vezetés, vallási vezetés) leírásától

⁴ A klasszikus iszlám tudományok áttekintő bemutatását adja Philip K. Hitti számos kiadást megélt alapműve (1970: 363–407). Legújabbán Michael Hamilton Morgan szentelt hosszú monográfiát a kérdésnek (Morgan 2007).

⁵ A klasszikus korszak politikai filozófiájának részletes leírását adja: Simon 2016: 32–73; Rosenthal 1962: 113–210; Daiber 2001: 841–885; Crone 2004: 165–197; Khadduri 1984: 78–105.



a személyes kvalifikációig. Már a mű címe is mutatja (*al-ahkám al-szultánijja v'al-viláját al-dinijja*), hogy a teokratikus rend bemutatását olvassuk, hiszen a *szultánijja* a hatalom szekuláris jellegére, míg a *dinijja* a vallási aspektusára világít rá, amelynek személyes egybentartója a kalifa, al-Mávárdi művének főszereplője (al-Mávárdi 1996: 3–23). E munkával rendkívül részletes kidolgozást nyert a *dín va daula*, vagyis a vallás és hatalom (uralom, kormányzat) egybetartozásának koncepciója, amely évezredes dogmává vált annak ellenére, hogy az iszlám elsődleges (jog) forrásai, vagyis a Korán és a szunna semmit sem szól (az időbeliség miatt nem is szólhat) a kalifai tisztség szükségszerűségéről. Az Abbászida-hatalom sikeressége, a klasszikus iszlám civilizáció fénykora, az iszlám mint vallási közösség csoportkohéziójának elsődlegessége, valamint a kialakult rend magától értetődősége és az újszerű gondolatoktól való irtózás konzervativizmusa együttesen ahhoz vezetett, hogy bárki is próbálta a múlt ezen idealizált államformáját megkérdőjelezni, azonnal közellenséggé vált, minden más érdemétől teljesen függetlenül. Két példa a huszadik század elejéről mutatja a helyzet súlyát.

Az első példa 'Abd al-Ráziq jogtudós és bíró esete, aki korának köztisztviselőként álló vallástudósa és az iszlám legtekintélyesebb szellemi központjának, az egyiptomi Al-Azhar „egyetemnek” a professzora volt. Művében azonban (*al-iszlám va uszúl al-hukm: Az iszlám és a hatalom gyökerei/forrásai*) azt fejtette ki, hogy a kalifátus nem szükségszerű intézmény, mivel elsődleges források nem támasztják ezt alá, s ezért a történelem produktumának tekinthető. S bár kétségtelen, hogy fontos szerepet játszott az iszlám történetében, a modern korban már nem kell hozzá ragaszkodni, mivel a muszlimoknak szabadságukban áll megválasztani azt a kormányzati formát, melynek keretei között élni szeretnének (Ráziq 2016: 497–527). Újszerű megközelítésével igyekezett az általa magasabb rendűnek tartott vallást a politika szükségképpen kompromittáló befolyásától megtisztítani, s ezáltal az iszlámot a politikai visszaélésektől megóvni, ám mondanivalóját nem értették meg, így élete hátralévő részében üldöztetéseknek volt kitéve (Rostoványi 2010: 54). A másik példa 'Abd al-Ráziq kortársa, Kemál Atatürk, a modern Törökország megteremtője, aki nemzetgyűlési határozattal mondatta ki a kalifátus megszüntetését, mivel az az oszmánokhoz kötődött, és így akadályozta a modern állam kiépítését. A váratlan döntést heves ellenreakciók követték, amelyek (rövid ideig) hátráltatták Atatürk programjának megvalósítását.

A kalifátus lejtmenete persze nem a huszadik században kezdődött, mivel a szétesés jelei már al-Mávárdi idején jelentkeztek: az Abbászida-kalifátus elvesztette peremterületeinek jelentős részét (Észak-Afrika, Közép-Ázsia, Irán), maga a bagdadi központ pedig hol belső (sí'ita Bujidák), hol külső ellenség (Szelzsukok) kezébe került, így hatalma névlegessé vált. Ezt az új helyzetet írta le al-Ghazáli elmélete (12. század), amelyben a kalifa átadja a tényleges politikai hatalmat a világi vezetőnek, a szultánnak, aki elvben a kalifa nevében jár el, a valóságban

azonban a kalifától független vagy éppen vele ellenséges viszonyban álló önálló politikai aktor (például a Szeldszukok), akinek azonban szüksége van fegyverrel szerzett hatalmának legitimálására. A kalifa azonban a szellemi vezető szerepet is elvesztette al-Ghazáli elméletében, mivel az átkerült az *'ulamá*, vagyis a hagyományos jog-vallástudósok kezébe. Fontos hangsúlyozni, hogy mindez a valóság megállapítása és utólagos rögzítése, vagyis az *'ulamá* mai napig tartó vezető szerepe nem al-Ghazáli elméletének következménye, hanem éppen fordítva: al-Ghazáli csak rögzíti mindazt, ami erre a korra már kialakult (Lambton 1981: 112–115; Rosenthal 1962: 38–43; Black 2001: 97–108).

A kalifa tisztsége és a hozzá tartozó vallási elképzelések aztán egyszerű hatalomtechnikai játékszerré silányodtak az oszmánok kezében, akik kalifának (is) tituláltatták magukat, jöllehet az oszmán szultánok a kalifátus legalapvetőbb követelményeinek sem tettek eleget (az iszlám mély és átfogó ismerete, Mohamed törzséből való származás stb.), ezzel szemben a hatalom világi, ezen belül is elsősorban katonai jellegét hangsúlyozták. Az elfoglalt, de főképpen az arabok lakta területeken elutasított oszmánok uralmának vége így ismét lehetőséget adott (volna) a kalifátus feltámasztásának, Atatürk politikája nem véletlenül váltott ki olyan heves ellenállást, hiszen egy intézménytől fosztotta meg a muszlimokat. Azonban ez mégis így, hiszen egyetlen állami vezető vagy szervezet sem szüntethet meg egy vallási intézményt, különösen, ha az adott vallás univerzális mind igényeiben, mind követőiben, mind intézményeiben, így a török nemzetgyűlés határozata értelemszerűen nem lehetett univerzálisan érvényes. Ez magyarázza, hogy a kalifátus visszaállításának eszménye a mai napig nem halt ki a muszlimok körében, és vannak olyan szervezetek, mozgalmak, politikai irányzatok, amelyek a muszlimok összes problémájának megoldását a 21. században is a kalifátus visszaállításában látják. Jöllehet e mozgalmak befolyása manapság csekély (országoként változó, de néhány százalék körül mozog csupán), univerzális szervezeteinek befolyását mégsem lehet figyelmen kívül hagyni még akkor sem, ha ritkán kapcsolódik hozzájuk erőszak (Ayooob 2008: 138–142).

A kalifátus folyamatos kiszorulása a politikai térből azonban nem jelentette a *dín va daula* elvének feladását, igaz, a két szféra viszonya jelentősen megváltozott az évszázadok folyamán. Ahogy láttuk, az Abbászida-korban a hatalom teokratikus jellege dominált, a szekuláris hatalom pedig a vallási autoritás folyományaként tételeződött és nem fordítva (az arab királyt felváltotta a muszlim kalifa). A kalifa tényleges politikai befolyásának csökkenése a mérleget a gyengébb legitimációjú világi hatalom felé billentette el, amely azonban nem volt képes belső stabilitást biztosítani a kalifai/vallási legitimáció nélkül. Erre az állapotra az oszmánok uralma a legjobb példa, akiknek a hatalma elsősorban a fegyveres erőszakon nyugodott ugyan, ám fontos döntéseket mégis az iszlám nevében hoztak, azaz a *dín va daula*-ban a sorrend megfordult, és a *daula* került az első helyre, a vallást egyfajta legi-



timációs-kommunikációs technikává silányítva, holott az eredeti koncepcióban a *dín* a hatalom forrása és nem utólagos magyarázata. Mégis, még a nyugatias reformokat is az iszlám nevében igyekeztek elfogadtatni a 19. század során, illetve megrettentek olyan intézkedésektől, amelyek az iszlám bizonyos alapvetéseinek megkérdőjelezését jelentették volna. Ez a szellemi alapállás aztán egy sor öszvér-megoldást szült, amelyek eleve kudarcra voltak ítélve, hiszen túl nyugatiasak voltak a konzervatívoknak, ugyanakkor túl elmaradtak a nyugatias progressziót akarók számára. Jellegzetes példa erre az oszmánok által alkotott polgári jogi kódex, a Medzselle, amely a Code Napoleon mintájára készült szerkezetében, stílusában, ám nem modern civil jogot tartalmaz (ahogy a forma alapján várni lehetne), hanem a klasszikus iszlám jog hanafita iskolájának európai struktúrák szerinti rendszerezését, amely azonban teljesen idegen az iszlám jogtól (Hallaq 2009: 411).

A *dín va daula* egységével való radikális szakítás a 20. század első kétharmadában következett be, amikor a gyarmati rendszer lassú felbomlása után kialakult régi (Irán, Egyiptom) vagy új (Törökország, Algéria, Tunézia, Irak stb.) „nemzet-államok” nyugatias mintát igyekeztek követni gyors és sokszor erőszakos modernizációs programjaik megvalósítására. Ebben a célrendszerben az iszlám inkább volt a fejlődés kerékkötője, mint motorja vagy legitimáló ereje, ezért az iszlám egy ilyen politikai gondolkodásban marginalizálódott vagy egyenesen károsnak ítéltetett, amelynek valamennyi közéleti befolyását meg kellett szüntetni (Atatürk). A múlt század ötvenes-hatvanas éveitől bezárólag a *daula* teljesen maga alá gyűrte a *dínt*, sokkal jobban, mint az oszmánok korában, mert hiszen még arra sem méltatta, hogy legitimációs célra használja. A modernizáció számos gazdasági, politikai, szociális és jogi ellentmondása azonban részben vagy egészben diszkreditálta a *dín* nélküli nyugatias utat, és az iszlám alapú politika a fennálló rend ellenzékeként tételezve önmagát ismét erőre kapott, ami nagyon gyorsan mély társadalmi megosztottsághoz vagy sok áldozattal járó belső harcokhoz (iráni iszlám forradalom, algériai polgárháború) vezetett. Ezzel az iszlám és politika egy új kapcsolati szinthez, az iszlamizmushoz érkezett el, amelynek vannak ugyan történeti előzményei, mai formájában mégis posztmodern jelenség.

Az iszlamizmus lényege a *dín va daula* egységéből a vallás szupremáciájának hangsúlyozása, vagyis az egyensúlyt ellenkező irányból borítja fel, mint a modernizáló nemzetállam. Az iszlamizmus számára a vallás mindenható, amely az élet minden területét átfojja, és teljes alávetést követel, nemcsak a társadalom, hanem az állam részéről is. Az iszlamizmus az államot igazából nem is tekinti önálló aktornak, hanem eszköznek használja, amelynek célja és értelme a vallási szabályok végrehajtása. Ez különösen azért fontos, mert az egyébként számtalan irányzatra bomló iszlamizmus ismertetőjegye az iszlám jog szinte rögeszmés tisztelete és követése, amely semmilyen kivételt vagy eltérést nem enged, s így eleve szemben áll a klasszikus iszlám jog rendkívüli pluralizmust mutató alap-



természetével. A dogmatizmus azonban még ezt a belső, örökölt rugalmasságot is megszünteti, az államot pedig végrehajtóvá fokozza le annak érdekében, hogy megszüntessen minden más, rajta kívül is létező politikai entitást. Mivel ez idegen az örökölt hagyománytól, az iszlámizmus képviselői egyszerre találják magukat szemben a klasszikus iszlám felfogását képviselő *ulama* tagjaival éppúgy, mint a doktrínérségtől elborzadó társadalom jelentős részével.

A fent röviden vázolt történeti ingamozgás oka, hogy a csoportkohéziók szintjei átfedik egymást, illetve ezek viszonya nem tisztázódott még elméletileg sem, a valóságban pedig végképp nem. Ez utóbbit nehezíti, hogy az iszlám kiterjedése Marokkótól Indonéziáig olyan hatalmas földrajzi területet ölel fel, hogy a helyi viszonyokat figyelembe nem vevő, univerzális igénnyel megfogalmazni kívánt koncepció eleve kudarcra van ítélve. Ehhez járul, hogy az iszlám alaptartalmi magukban hordozzák a kialakulás helyének és idejének jellegzetességeit, vagyis a hatodik századi Arábia törzsi viszonyait, valamint a szomszédos magas kultúrák (Perzsia, Bizánc) és vallások (judaizmus, kereszténység) befolyását, amelynek eredője az a klasszikus, urbánus magas kultúra, amely Észak-Afrika berberjeitől is távol áll, az indonéz szigetvilág matriarchátusában élő törzsei pedig végképp nem tudnak mihez kezdeni vele. Röviden, bár az iszlám mindent megtett annak érdekében, hogy az egyetlen létező csoportkohéziót adja valamennyi tagja számára (ez fejeződik ki a muszlimok egymás közti egyenlőségének, valamint az *umma*, a muszlimok közösségének egységének tanában),⁶ valójában nem tudta soha legyőzni a törzsiséget, amely időben és fontosságban is megelőzi azokon a területeken, ahol a törzsiség jelentős maradt (Jemen, Afrika muszlimok lakta területei, Líbia, Afganisztán). S bár a doktrínák szintjén a törzsiségnek nincs jelentősége (a kalifa személyét leszámítva), azaz a vallási közösség előrébb való a vérségi szervezetenél, ez a világos elvi alapállás mégsem volt képes a törzsiséget legyűrni ott, ahol más intézmény nem segített a segítségére. Ez a segítség az államtól érkezett, amely a csoportkohézió harmadik, rivális szintjét képviseli, és viszonya mind a valláshoz, mind a törzsiséghez meglehetősen bonyolult. Ott, ahol ősi államok alakultak ki már bőven az iszlám megjelenése előtt (Irán, Egyiptom), ott a törzsiségnek minimális a befolyása, de ez nem az iszlám győzelme, hanem a korábbi államiság eredménye, hiszen a szervezett államok már bőven az iszlám térnyerése előtt elvégezték e feladatot. A kalifátus soha nem tudta megszüntetni a törzsiséget, ám képes volt egy olyan *modus vivendi* kialakítására, amelyben a kalifátus volt - elvben, legalábbis - a meghatározó erő. A modern kor sokszor mesterséges határok mentén kialakított, gyökértelen államai, amelyek nem egy esetben magukon hordják a gyarmato-

⁶ Az *umma* eredetileg nem a muszlimok vallási közösségét jelentette, mivel utalhatott népekre (perzsák, frankok, szlávok) vagy erkölcsi alapon elkülönülőkre (a jók közössége), a jelentés szűkülése csak hosszabb idő alatt és az iszlám hatására következett be (Lewis 1988: 32).



sító, majd azt feladni kényszerülő nyugati államok diplomáciai elképzeléseit (pl. Pakisztán, Jordánia, Szaúd-Arábia létrejötte, amelyekben az angol diplomáciának kulcsszerep jutott), nem képesek önmagukat elfogadtatni, ezért a törzsiség és az iszlám után csak harmadik helyen állnak a legitimitáció és a társadalmi fontosság ranglétráján, amely helyzetet saját cselekményeikkel tovább rontanak (nem hatékony kormányzás, korrupció stb.). A kirekesztő, befelé forduló és szükségképpen mikroközösségeket létrehozó vérségi és az univerzalisztikus aspirációjú, befogadó-térítő iszlám között felúton helyezkedik el a sok esetben értelmezhetetlen vagy egyenesen destruktív (amikor nomád törzsek útvonalát vágja el a legelő és az oázis között) földrajzi határok közé zárt modern állam, amelyhez nemzet a legritkább esetben tartozik (Törökország), s amely így egyszerre válik a partikuláris és az univerzális aspiráció áldozatává, illetve eszközévé. A törzsi világban az állam és intézményei olyan préda, amelyért a törzsi háború zajlik annak érdekében, hogy e hatékony eszköz (jogalkotás, fegyveres erők) segítségével a hatalom a győztesek kezében összpontosulhasson a vesztesek marginalizálása érdekében, és nem egy hatékony, össztársadalmi érdekeket követő politika jegyében. Erre csak olyan erőszakos, jellemzően antidemokratikus úton hatalomra kerülő, évtizedekig kormányzó politikai erő képes, amely számára az állam (vagyis saját hatalmának megőrzése) fontosabb a törzsi logikánál (Kadhafi Líbiája és Szaddám Husszein Irakja a legjobb példa erre), akiknek a bukása szükségképpen eredményezi az alattuk fortyogó konfliktusok lokális logika mentén kirobbanó törzsi háborúit. Ehhez hasonlóan, az univerzalisztikus igénnyel fellépő, al-Afgáni által létrehívott pániszlamizmus (Bayat 2013: 17–19) számára sem fontos az adott állam, abban csak lehetőséget lát saját eszménye, az *umma* egységének helyreállítása, illetve globális harcának megvalósítása érdekében (az Afganisztánban bujkáló Ibn Ladin számára pillanatig sem volt fontos Afganisztán sorsa, ez az állam pusztán teret és lehetőséget adott számára globális háborújának megvívásához, miközben az amerikai ellencsapást az afgán társadalomnak kellett elszednie). A legrosszabb helyzet mégsem ezekben az államokban alakul ki, hanem ott, ahol a törzsiség és a vallási kohézió keveredik, mert ezeken a helyeken az állam végképp teljesen tehetetlen, és nem képes a több évtizedes törzsi és vallásháborúkat megfékezni. Ez a helyzet a törzsi megosztottságot vallási megosztottsággal erősítő Jemenben, ahol szunniták és síiták állnak egymással szemben, vagy a szunnita és síita muszlimokat, valamint keresztényeket is magában foglaló Libanonban, ahol a vallási megosztottság térképe nem feltétlenül esik egybe a törzsi megosztottságéval.

A fent elmondottak alapján világos, hogy az iszlám számára a vallási alapú csoportkohézió bír elsődleges jelentőséggel, a többi erővel vagy kiegyezik, vagy megküzd. A történelem során inkább a kiegyezés dominált, mivel nem indított totális háborút a törzsiséggel szemben, az állam létét pedig elfogadta, amennyiben az tisztelte autonómiáját, nem engedett alapvető tartalmakból, illetve megvédte

(dzsihad). Az *umma* egységének gondolata tehát meghatározó maradt, amelyet a kalifátus fennállásig egyben politikai közösségként is tételeztek, jóllehet ilyenre gyakorlatilag alig volt példa (a mintának és hivatkozásnak tekintett 'Abbászida-kalifátus biztos nem volt ilyen, mert vele párhuzamosan állt fenn az Omajja-kalifátus Andalúziában, majd a Fátimida-kalifátus Egyiptomban). Mindaddig azonban, amíg a rivális és másodlagosnak tekintett állam az iszlám világán belül működött, az együttélés kialakítható volt, kisebb-nagyobb zökkenőkkel, ám a mai világ kérdése ennél sokkal nehezebb, mivel meg kellene határozni a nem muszlim társadalmakhoz fűződő viszonyt is, és erre gyakorlatilag sem precedens, sem útmutató nem áll rendelkezésre a múltból. A középkori doktrínák ugyanis vagy a nem muszlim személyek jogait és kötelességeit határozzák meg, amennyiben azok egy muszlim társadalomban élnek, vagy az államiság szintjén a muszlim és a nem muszlim államok viszonyát, amelyben az alapvetés a konfliktus tételezése (dzsihad-doktrína). Arra nézve azonban nincs útmutató, hogy mi a feladatuk a nem muszlim többségű társadalomban élő muszlimoknak, azaz a kohézió és szolidaritás a valláshoz vagy az államhoz fűződik-e? Ennek oka, hogy muszlimok elvben ilyen társadalomban nem élhetnek, azt el kell hagyniuk, ám a huszadik század második fele erősen rácafolt e tételre, sokmillió közösségeket (néha gettókat) létrehozva a nyugati világban. Mivel számukra a kohézió alapja a vallás, így számtalan olyan konfliktushelyzet alakul ki, ahol a szolidaritás az államhoz kapcsolódik, muszlimok sokaságát állítva igen nehéz választás elé (szabad-e részt venni választásokon, nem muszlim pártokra, személyekre lehet-e szavazni stb.), mely kérdésekre aztán jogtudósonként különböző válaszok érkeznek.⁷

Az eddig elmondottakból az következne, hogy létezik olyan, egzakt módon megragadható ténytársulás, amit az iszlám és politika viszonyának lehetne nevezni, holott erről szó sincs. Az iszlám világa túlságosan tagolt földrajzilag, vallásilag, etnikailag, teológiai-vallási iskolák szerint ahhoz, hogy ellenálljon bármilyen egységesítési kísérletnek. Bármiféle egységben való gondolkodást tovább nehezít két, egymással logikai kapcsolatban álló további körülmény. Az egyik az intézmények hiánya, amelynek következtében az iszlámból, különösen annak szunnita ágából teljesen hiányoznak azok a fórumok, szervek vagy személyek, akik képesek lennének egy kérdést olyan módon megválaszolni, hogy azt általános érvénnyel és mindenki elfogadja, vagyis megszülessen egy olyan válasz, ami tovább nem vonható kétségbe. A kalifa sem ilyen személy, a kezdeti szellemi kísérlet (Ibn al-Muqaffa')

⁷ A teljesen új helyzetre reflektál a muszlim jogtudomány legújabb irányzata, a *fiqh al-aqaliját*, amelynek lényege, hogy a muszlimok nem kötelesek elhagyni a nem muszlim többségű társadalmakat, hanem feladatuk helyben maradva az iszlám terjesztése annak érdekében, hogy hosszabb távon e társadalmak is muszlim többségűvé váljanak. A kérdésről részletesen lásd: Fishmann 2006: 2–5; Tüske 2010: 118–120.



után egyszer és mindenkorra lemondtak arról, hogy a kalifa az iszlám „pápája” legyen.⁸ Helyét és szerepét az *ulamá* vette át, ám e tudós réteg sem egységes, hiszen képviselői számtalan iskolára bomlanak (a közismert négy jogi iskola vagy *madhhab* csak a felszín), amelyek néhány alapvető kérdést leszámítva szinte semmiben sem tudnak megegyezésre jutni. Ez az oka többek között annak a nyugati világ számára nehezen érthető jelenségnek, hogy míg az egyik muszlim vezető elitéli az erőszakos cselekményeket és terrortámadásokat, addig a másik mártíroknak nyilvánítja ugyanazon tettek elkövetőit, sőt, még olyan is akad, hogy ugyanazon jogtudós magához képest is eltérően ítéli meg ugyanazt a cselekményt.⁹ A másik körülmény az iszlám immanens pluralizmusa, amely rengeteg ellentmondó vélemény tolerálására is képes, mi több, kénytelen, amennyiben azok az elfogadott alapvetések keretei között maradnak. E pluralizmus a klasszikus korban jelentősen hozzájárult a tudományok felvirágzásához, az újkortól kezdve azonban inkább az irányvesztettség és zavarodottság forrásává vált.

Amikor a pluralizmus határai szétfeszülnek, a tolerancia megszűnik, és a disszensz véleményt megfogalmazó csoport vagy személy eltűnik, vagy önálló életre kelve külön, az iszlámon belüli (sí'iták) vagy néha azon kívül eső (drúzok, baha'izmus) olvasatot hoz létre és rögzít, amely innentől kezdve saját útját járja. Az első jelentős disszensz csoport 'Alí kalifa körül alakult ki egy konkrét érdekkonfliktus mentén, amelyben a kérdés a hatalomgyakorló személyére vonatkozott a negyedik kalifa és kihívója, a szíriai helytartó, Mu'ávija között. 'Alí támogatói már rövid távon is vereséget szenvedtek, Mu'ávija pedig az Omajja-dinasztia alapítójaként vonult be a történelembe, kinek utódai brutális kegyetlenséggel üldözték a korábbi ellenfél megmaradt támogatóit. Az 'Alí pártján állók (sí'iták) végső veresége és mártíromsága a kerbalai csatában (680. október) egy politikai aspiráció végét, egyszermind egy új irányzat születését jelentette, mivel a megmaradt hívek feladták azon reményüket, hogy megszerezik a többség felett gyakorolható politikai hatalmat, és önálló iszlámolvasat kimunkálásába kezdtek. Így született meg a sí'ita iszlám egy kizárólag politikai érdekellentét és katonai konfrontáció mentén, amely a vallás lényeges területein (rítusok, teológia, jog) szinte semmiben sem különbözik a szunnita iszlámtól. Ami a sí'izmust a szunnita iszlámtól megkülönbözteti, az a

⁸ Ibn al-Muqaffa' a kalifa szupremáciáját hirdette a vallástudósok felett, amit mind kortársai, mind az azt követő generáció tagjai elutasítottak, így szellemi kísérlete egyedüli maradt az iszlám történetében. Ibn al-Muqaffa' műve (*Értekezés a kalifa kísérletéről*) teljes terjedelemben olvasható Simon kötetében (2016: 205–227).

⁹ A legbefolyásosabb jogtudósnak tekinthető Júszuf al-Qaradáví elítélte 9/11 öngyilkos merénlyőit, és így megfosztotta őket a mártíromságtól, ugyanakkor az öngyilkos palesztin merénlyőket mártírnak tartja és nem öngyilkosnak (amit az iszlám szigorúan tilt), mert ők a haza és az iszlám védelmében áldozták fel az életüket. Qaradáví fatvája olvasható Wiktorowicz munkájában (2011: 290). Qaradáví ideológiájára és ellentmondásos megítélésére nézve lásd: Soage 2010.

politikai tartalom és a vezetésre vonatkozó gyökeresen különböző teória, melyet hosszú évszázadok alatt dolgoztak ki.

Nem elmerülve a részletekben, a szunnita kalifa és a sí'ita imám között az alábbi lényeges különbségek rajzolódnak ki. Míg a szunnita kalifa hatalma limitált, és feladata az iszlám jog érvényre juttatása a neki fenntartott eszközökkel (bíróság, közigazgatás, adóztatás, fegyveres erők), addig a sí'ita imám hatalma kevésbé korlátozott, és sokkal inkább egy autokrata vezető képét jeleníti meg. Ez különösen az irányítás szellemi tartalmaiban ragadható meg, mivel a kalifa nem önálló autoritás, hanem egy hang a sok tudós hang közül, akinek véleménye nem jelent többet, mint az *ulamá* bármely tagjának álláspontja. A kalifa nem adhat ki mindenkire kötelező állásfoglalásokat, ugyanakkor véleményét bármelyik jogvallástudós bármikor cáfolhatja (ez természetesen nem jelenti szekuláris hatalmának kétségbe vonását). Ezzel szemben a sí'ita imám tévedhetetlen és csalhatatlan, akinek véleménye feltétlen engedelmességet követel bármilyen rivális olvasat tilalma mellett. Az 'Alí ágán számon tartott imámok személyében és számában azonban még a sí'iták között is vita alakult, így vannak olyanok, akik csak az első öt imámot fogadják el autoritásnak (zaiditák), mások csak hetet (iszmailiták), míg a túlnyomó többség tizenkettőt. Az iszmailiták imám-képe már-már szétfeszíti az iszlám határait, amikor imámjuknak természetfeletti képességeket tulajdonít,¹⁰ amit nem csupán a szunniták, hanem a zaiditák is elutasítanak, és a tizenkettesek sem követnek. A legnagyobb problémát azonban mégsem ez, hanem az imámok eltűnése jelentette, hiszen legkésőbb a tizenkettedik imám eltűnésével (10. század) a sí'ita közösség vezető nélkül maradt, mely szerepet a jogtudósok vették át, akiknek formális hierarchiáját azonban csak a 19. században határozták meg. E klerikális elit azonban lemondott a közvetlen hatalomgyakorlásról és csak ritkán, nagy társadalmi kataklizmák (pl. alkotmányos forradalom) során vettek részt direkt módon a politikai életben. Az 1979-es iráni forradalom éppen ezért volt forradalmi változás a sí'ita politikai kultúrában.¹¹

Hasonlóan a szunnita kalifátus-elméletekhez, a sí'ita politikai teológia is már kialakult történelmi helyzeteket, politikai akciókat és eredményeket magyaráz, legitimál utólag vagy egyenesen propagál. E hátrafelé tekintő szellemi alapállás mellett van és mindig is volt az iszlámnak olyan disszensz olvasata, mely jövőre irányuló akcióterveket vezet le az iszlám saját olvasatából, azaz az iszlámot nem politikai cselekvések utólagos legitimálásra, hanem programalkotásra használja fel. Közös jellemzője e gondolkodásnak, hogy mindig igen szűk, doktrínér, ám egyedül

¹⁰ Az iszmailiták iráni ága (nizáriták) szinte tökélyre fejlesztette a politikai célú célzott likvidálásokat, ami miatt nevük a gyilkosokkal szinonimává vált (asszaszinok), és a hozzájuk fűződő hátborzongató legendák Európa-szerte is ismertté tették őket (lásd részletes bibliográfiával: Simon 2014: 30–37).

¹¹ A sí'ita politikai felfogásra nézve lásd: Crone 2004: 70–86, 99–124; Black 2001: 39–49.



helyes olvasatot hirdet (ami teljesen szemben áll a többségi iszlám pluralizmussal), mindenki mással szemben végtelen türelmetlen, ami hosszabb-rövidebb idő után magában foglalja a fizikai erőszakot is, és meglehetősen anti-intellektuális, puritán, „képromboló” mozgalom, amelynek kifejezett célja a többségi társadalom erőszakos módon történő átformálása és kényszerítése a csoport saját iszlámelfogásának követésére. Ez a gondolkodás már az iszlám történetének elejétől fogva jelen volt, hiszen a mind 'Alíval, mind Mu'ávijával elégedetlen disszensz csoport, a kháridzsiták (kivonulók) egy harmadik olvasatot adtak, amely igen széles skálán mozgott az extremitások tekintetében. Véleményük szerint bárki, akár egy fekete rabszolga is lehet kalifa, ha ő az adott generáció legistenfélőbb embere, és a közösség őt választotta vezetőjéül, mivel a kháridzsiták a választáson kívül minden más formát elutasítottak. Ugyanakkor a kháridzsiták által hitetlennek bélyegzett személyek megölhetők, még maga a választott kalifa is, ha tévútra téved (Crone 2001: 54–65). Ez az alapállás több célzott, politikai alapú likvidáláshoz vezetett, és így a kháridzsita mozgalom az iszlám terrorizmus archetípusaként vonult be nemcsak a nyugati történetírásba, hanem a muszlimok tudatába is (a terroristák megjelölésére használt egyik szó az arab nyelvben a *kháridzsita*, lásd Hegghammer 2013: 546).

De hasonló gondolkodási paradigmák mentén született meg Észak-Afrikában és Hispániában az almoravidák és az almohádok mozgalma is, amelyek nem hagytak szinte semmi nyomot az iszlám történetében, ugyanakkor rengeteg kárt okoztak és pusztítást végeztek a maguk korában. A nyugati iszlám e mozgalmait már nélkülözték a kháridzsizmus demokratikus vonásait, helyette az alapító (Ibn Tumart, Ibn Jaszin) iránti feltétlen engedelmességet követelték meg vallási és katonai-politikai kérdésekben egyaránt (Fierro 2013: 34–35). Ez a fajta disszensz iszlám-értelmezés aztán elemi erővel tört fel a huszadik század közepe táján, és vált az uralkodó politikai és vallási elit nézeteinek ellenzékévé, majd egyre erőszakosabb kihívójává. Ez az iszlám-olvasat a politikai tartalmat helyezi előtérbe, és szinte mindent annak rendel alá, ezért is szokás az iszlamizmus mellett politikai iszlámnak is nevezni.

A kép azonban ennél is összetettebb, mivel az iszlamizmus sem egységes, hanem több rivális elképzelésre és szervezetre bomlik. Ezek között vannak marginális befolyású, utópisztikus célokat követő mozgalmak (kalifátus visszaállítása) éppúgy, mint hatalmas tömegeket megmozgató, országos választásokat megnyerő szervezetek (Muszlim Testvérek Egyiptomban). Orientációját tekintve ez az újfajta iszlám-értelmezés lehet partikuláris vagy univerzális. Partikuláris, amikor célja a hatalom megragadása és gyakorlása egyetlen állam határain belül, annak intézményrendszerét felhasználva. Példa lehet erre Irán az iszlám forradalom után, ahol a sí'ita ulamá gyakorlatilag egy teokráciát hozott létre, amelyben az állami szervek végső soron a klérus irányítása alatt állnak, és másodlagosak, mivel döntéseik felülírhatók: a Törvényhozás által alkotott törvények az Örök Tanácsa által meg-

semmisíthetők, amennyiben e testület értelmezése szerint azok szemben állnak a sí'ita iszlám joggal, hiszen ez felel meg a Khomeiní által kifejtett *velájat-e faqih* (a jogtudós uralma) koncepciójának.¹² Ide sorolható Szaúd-Arábia is, amennyiben az állam működésének szellemi alapjául szolgáló vahhabizmust az iszlámizmus előképének tekintjük (Mandaville 2007: 154–159).

E programalkotó, társadalmat átformálni akaró politikai iszlámkép legjobban mégis a Muszlim Testvérek alapítójának, Haszan al-Bannának az írásaiból mutatható be, aki az iszlám rendszer (*nizám iszlámi*) bevezetésében látja a muszlim társadalmakat sújtó bajok orvoslását.¹³ Ennek lényege a fennálló rend gyökeres reformja politikai, társadalmi és gazdasági téren. A politikai szféra reformjaira vonatkozó első javaslata a pártok és a pártrendszer felszámolása, hiszen azok megosztják a nemzetet, helyette nemzeti egységre és az iszlám alapú törvénykezés bevezetésére van szükség. Erősíteni kell az együttműködést a többi muszlim, de elsősorban az arab országokkal, a kormányzati tisztviselői kart a hagyományos iszlámtudományok növendékeivel kell feltölteni, a hivatali időt úgy kell megállapítani, hogy a tisztségviselők eleget tudjanak tenni a vallási kötelezettségeknek, a hivatalnokokat ellenőrizni kell, hogy cselekedetük megfelel-e az iszlám követelményeinek, valamint komoly iszlám propagandát kell folytatni a hivatalokban. A társadalmi-oktatási szinten fontos követelmény a szórakozóhelyek, bordélyházak felszámolása, a tánc és mindenféle játék (a lottót is ideértve) betiltása, a kábítószeres és az alkoholizmus felszámolása, a nemek szigorú elkülönítése, a ruházat szigorú követelményeinek betartása, a házasság intézményének erősítése (és a rokonságban nem álló férfiak és nők találkozásának tilalma), mindenféle film, könyv, művészeti ábrázolás előzetes és szigorú cenzúrája annak érdekében, hogy semmilyen olyan alkotás ne kerülhessen a társadalom birtokába, amely ellentétes az iszlám felfogásával, az iszlám szabályai ellen vétők súlyos megbüntetése (imakötelesség elmulasztása, Ramadán be nem tartása), a falusi iskolák mecsetiskolákba történő beolvasztása, a sajtó irányítása. A gazdaság témakörében kiemeli a *zakat* felhasználását szociális célokra (lakások építése, idősek, betegek gondozása), az uzsora megtiltását és a bankrendszer átalakítását az iszlám elveinek megfelelően, a munkások, a parasztok támogatását a kapitalista vállalatokkal szemben (al-Banná 1947: 74–78). Röviden, a demokrácia és a pártrendszer felszámolása, a cenzúra, az ideológiai indoktrináció és propaganda, a társadalom totális ellenőrzése és a gazdasági szereplők korlátozása azok a lényegi elemek, amelyek al-Banná és követői számára iszlám alapú politikai rendet biztosítanak.

¹² Az iráni rendszer részletes elemzését adja: Rostoványi 2004: 335–340; Martin 2007; N. Rózsa 2010: 251–274; Amanat 2007: 120–136; Schirazi 1997. Khomeiní politikai teóriája lásd: Khomeiní 1981.

¹³ A Muszlim Testvérek részletes bemutatását adja Rubin 2010; al-Banná életét és munkásságát ismerteti Krämer 2013: 62–64.



Az univerzális orientációjú iszlamizmust egy-egy állam csak annyiban érdekli, amennyiben ott meg kell védeni az iszlám ügyét bármilyen vélt vagy valós támadástól. Az iszlám mint vallás ebben a gondolkodásban a legkevésbé hangsúlyos, mivel célja a harc legitimálása a külső agresszorral szemben, vagyis ez az irányzat az, amelyik végletesen átpolitizálódott. Itt a programalkotás az iszlám terének védelmében merül ki, ezért hirdet dzsihádot a harc minden formájához, jöllehet ehhez sem joga, sem kvalifikációja nincsen, s így méltán ütközik a vallási autoritások ellenkezésébe (Qaradáví). Az ellenállók megsegítése Afganisztánban az amerikaiak oldalán éppúgy ide tartozik, mint az egykori szövetséges kiszorítása Irakból.

Islám és politika viszonyának tárgyalásakor végezetül ki kell térni röviden az apolitikus felfogásokra is, amelyek szintén végigkísérik az iszlám történetét. Ide elsősorban a szúfik (dervisek) tartoznak, akik e világtól elfordulva inkább a misztikus élményeket hirdetik, és a politikát mint evilági foglalkozást utasítják el. Helyette a kontemplációt, a visszavonulást és a művészetet (elsősorban az irodalmat) részesítik előnyben, mint az Isten-élmény elsődleges forrását (Black 2001: 128–130). Nem misztikus beállítottságuk, hanem inkább taktikai megfontolások miatt fordulnak el a közvetlen politikai tevékenységtől a békés szalafiták is, akik minden erőszakos vagy közvetlen politikai ráhatás helyett a meggyőzés és a példamutatás eszközével igyekeznek az iszlám ügyét szolgálni (Haykel 2013: 484). Végül az apolitikus csoportok között kell megemlíteni a konzervatív *ulamá* befeléd forduló világát is, akik *madraszáik* magányában az iszlám jog és teológia részletkérdésein vitatkoznak évszázadok óta igen szórszálhasogató módon anélkül, hogy az őket körülvevő valóságban aktívan részt vennének.

Források

- Abd al-Ráziq 2016: Az iszlám és a hatalom forrásai. Tanulmány a kalifátusról és a kormányzásról az iszlámban. In Simon Róbert: *Politika az iszlámban. A muszlim társadalom anatómiája*. Budapest: Corvina Kiadó, 495–576.
- al-Bannā, Hasan 1947: Toward the Light. In Euben, Roxanne – Zaman, Mohammed 2009: *Princeton Readings in Islamist Thought. Texts and Contexts from al-Banna to Bin Laden*. Princeton: Princeton University Press, 56–79.
- Khomeini, Rukhollah 1981: *Islam and Revolution*. Ford.: Algar, Hamid. North Haledon: Mizan Press.
- al-Māwardī 1996: *Al-ahkām al-sultāniyya w'al wilāyāt al-dīniyya*. Ford.: Wahba, Wafaa. Reading: Center for Muslim Contribution to Civilization, Garnet Publishing.
- Simon, Róbert 2014: *Az iszlám fundamentalizmus. Gyökerek és elágazások Mohamedtől az al-Qá'idáig*. Budapest: Corvina Kiadó.
- Simon, Róbert 2016: *Politika az iszlámban. A muszlim társadalom anatómiája*. Budapest: Corvina Kiadó.



Irodalom

- Amanat, Abbas 2007: From *ijtihad* to *wilayat i faqih*: Evolution of the Shiite legal Authority to Political Power. In Amanat, Abbas - Griffel, Frank (szerk.): *Shari'a: Islamic Law in the Contemporary Context*. Stanford: Stanford University Press.
- Ayoob, Mohammed 2008: *The Many Faces of Political Islam. Religion and Politics in the Muslim World*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Bayat, Mangol 2013: al-Afghani, Jamal al-Din. In Bowering, Gerhard (szerk.): *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*. Princeton: Princeton University Press.
- Crone, Patricia 2004: *God's Rule. Government and Islam. Six Centuries of Medieval Political Thought*. New York: Columbia University Press.
- Daiber, Hans 2001: Political philosophy. In. Nasr, Seyyed Hossein - Leaman, Oliver (szerk.): *History of Islamic Philosophy*. London: Routledge, 841–885.
- Fierro, Maribel 2013: Ibn Tumart; Almohads, Almoravids. In Bowering, Gerhard (szerk.): *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*. Princeton: Princeton University Press.
- Fishman, Shammai 2006: *Fiqh al-Aqalliyat: A Legal Theory for Muslim Minorities*. Washington: Hudson Institute, Center on Islam, Democracy and the Future of the Muslim World.
- Hallaq, Wael, B. 2009: *Shari'a. Theory. Practice. Transformations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Haykel, Bernard 2013: Salafis. In Bowering, Gerhard (szerk.): *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*. Princeton: Princeton University Press, 483–484.
- Hegghammer, Thomas 2013: Terrorism. In Bowering, Gerhard (szerk.): *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*. Princeton: Princeton University Press.
- Hirschkind, Charles 2011: What is political Islam? In Volpi, Frédéric (szerk.): *Political Islam. A Critical Reader*. London: Routledge, 13–15.
- Jany János 2006: *Klasszikus iszlám jog. Egy jogi kultúra természetrajza*. Budapest: Gondolat.
- Jany János 2016: *Iszlámizmus. Eszmetörténet és geopolitika*. Budapest: Typotex.
- Khadduri, Majid 1984: *The Islamic Conception of Justice*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Krämer, Gudrun 2013: al-Banna, Hasan. In Bowering, Gerhard (szerk.): *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*. Princeton: Princeton University Press, 62–64.
- Lambton, Ann K. S. 1981: *State and Government in Medieval Islam. An Introduction to the Study of Islamic Political Theory. The Jurists*. London: Routledge.
- Lewis, Bernard 1988: *The Political Language of Islam*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Mandaville, Peter 2007: *Global Political Islam*. New York: Routledge.
- Martin, Vanessa 2007: *Creating an Islamic State. Khomeini and the Making of a New Iran*. London: I. B. Tauris.
- Masud, Mohammad Khalid 2008: The Changing Concept of Caliphate: Social Construction of Shari'a and the Question of Ethics. In Vogt, Kari - Larsen, Lena - Moe, Christian (szerk.): *New Directions in Islamic Thought: Exploring Reform and Muslim Tradition*. London: I. B. Tauris.
- Morgan, Michael Hamilton 2007: *Lost History. The Enduring Legacy of Muslim Scientists, Thinkers, and Artists*. Washington DC: National Geographic Society.



- N. Rózsa Erzsébet 2010: Az Iráni Iszlám Köztársaság. A síita modernizációs kísérlet. In Csicsmann László (szerk.): *Iszlám és modernizáció a Közel-Keleten. Az államiság eltérő modelljei*. Budapest: Aula Kiadó, 251–274.
- Rostoványi Zsolt 2004: *Az iszlám világ és a Nyugat. Interpretációk összecsapása, avagy a kölcsönös fenyegetettség mítosza és valósága*. Budapest: Corvina Kiadó.
- Rostoványi Zsolt 2010: A „totalizáló iszlámtól” a „szekularizáló iszlámig”. Az iszlám civilizáció a retraditionalizáció és modernizáció kettős szorításában. In Csicsmann László (szerk.): *Iszlám és modernizáció a Közel-Keleten. Az államiság eltérő modelljei*. Budapest: Aula Kiadó, 13–84.
- Rosenthal, Erwin 1962: *Political Thought in Medieval Islam*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rubin, Barry 2010: *The Muslim Brotherhood. The Organisation and Policies of a Global Islamist Movement*. New York: Palgrave Macmillan.
- Schirazi, Asghar 1997: *The Constitution of Iran. Politics and the State in Islamic Republic*. London: I. B. Tauris.
- Simon Róbert 1975: *A mekkai kereskedelem kialakulása és jellege*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Soage, Ana Belén 2010: Yusuf al-Qaradawi: The Muslim Brother's Favorite Ideological Guide. In Rubin, Barry (szerk.): *The Muslim Brotherhood. The Organization and Policies of a Global Islamist Movement*. New York: Palgrave Macmillan.
- Tüske László 2010: Tariq Ramadan és az európai muszlim kisebbség. In Rostoványi Zsolt (szerk.): *Az iszlám Európában. Az európai muszlim közösségek differenciáltsága*. Budapest: Aula Kiadó, 99–148.
- Wiktorowicz, Quintan 2011: A Genealogy of Radical Islam. In Volpi, Frédéric (szerk.): *Political Islam. A Critical Reader*. London: Routledge, 271–295.

ÚJ FOLYAM XXVI. 11–12. SZÁM

BUDAPEST

2017. DECEMBER

MAGYAR SZEMLE

K é t h a v o n t a a z e g é s z l á t ó h a t á r

DAGMAR BABČANOVÁ: Esterházy János keresztútjának utolsó állomása • TRÓCSÁNYI LÁSZLÓ: Demokrácia és jogállamiság új kihívások előtt • M. SZEBENI GÉZA: Budapest–Párizs: Trianon után • ILLYÉS MÁRIA: Cs. Szabó László és Illyés Gyula barátsága • GRÓH GÁSPÁR: Némethék és Bibóék • HUBERT BERGMANN Szabados György improvizációról • JANKÓ JUDIT Korniss Péter fotóiról • BRENNER JÁNOS: Németország választott? • JERZY SNOPEK: Közös büszkeségünk: Szent László





Mahatma Gandhi síremléke Delhiben, 1972-ben. © Lów Miklós/Forstepan

Szivák Júlia

A politika és a vallás kapcsolata Indiában

India, a világ második legnépesebb országa minden szempontból igen összetett és változatos társadalommal rendelkezik. A vagyoni, etnikai, nyelvi és regionális különbségeken kívül a legjelentősebb törésvonalat a vallási különbségek jelentik. A 2011-es népszámlálási adatok szerint India 1,3 milliárd lakosának megközelítőleg 80%-a hindu vallású, a legnagyobb vallási kisebbséget a 14%-ot kitevő muszlim népesség alkotja, ezen kívül jelentős még a szikh és keresztény kisebbség is, továbbá megtalálhatóak még a buddhizmus, a judaizmus, a bahái, illetve a párszi vallás követői is (Seervai 2016: 101).

A vallási különbségek a 20. és 21. század története során többször is komoly politikai tartalommal telítődtek meg, így jelentősen befolyásolták a modern India politikai rendszerének kialakulását. A fő törésvonal a 19. század vége óta azok között húzódik, akik a vallást tartják a nacionalizmus fő hajtóerejének, illetve akik a szekularizmust pártolják. A tanulmány a továbbiakban a két ideológia változó dinamikáját és a jelenlegi állás kialakulását követi nyomon.

A vallási nacionalizmus kezdetei és főbb ideológiai nézetei

A modern India szempontjából legmeghatározóbb, valláshoz kapcsolódó politikai ideológia a hindu nacionalizmus. A vallási és nemzeti hovatartozás közé egyenlőségjelet tevő politikai irányzat kezdetei a hindu reneszánszhoz köthetőek, amikor Rám Móhan Rój és Szvámí Dajánanda megalapították reformmozgalmaikat, a Bráhmó Szamádzsot (1828, Kalkutta) és az Árja Szamádzsot (1875, Bombay). Ezek



a szervezetek a nyugatias műveltségű indiai értelmiség számára és közreműködésével igyekeztek a hinduizmusnak egy modernebb változatát kialakítani, amelyhez a referenciapontot a brit gyarmatosítók hozzáállása és véleménye nyújtotta. A reformerek kampányoltak bizonyos brit szemmel barbárnak tartott szokások, például a gyermekházasság vagy az özvegyégetés ellen, továbbá igyekeztek „semitizálni”, azaz a kereszténység és az iszlám egyes elemeivel átszóni a hinduizmust, így például kísérletet tettek a védikus egyház létrehozására, egységes dogmarendszer kialakítására, valamint a hinduizmus térítő vallássá alakítására (Hansen 1999: 60).

Céljuk ezzel nemcsak az volt, hogy az India elmaradottságáról alkotott előítéleteket eloszlassák, hanem az is, hogy a hinduizmus presztízsét megnövelve elejét vegyék a hinduk kereszténységre való áttérésének. A reformmozgalom programjában ezért fontos szerepet játszott a dicső múlt, vagyis a „védikus aranykor” idealizálása is, mely szerint az árja hódító ősök társadalmában minden az isteni törvényeknek megfelelően zajlott, és a problémák csak az ezt követő külső hódítók, elsősorban a muszlimok megjelenésével kezdődtek (Jaffrelot 2012: 57).

A hindu reneszánsz gondolataira épített Vinájak Dámódar Szávarkar, a hindutva ideológiájának megteremtője is, akinek *Hindutva: Ki számít hindunak?* című, 1923-as munkája a mai napig a hindu nacionalizmus, vagyis a hindutva alpművének tekinthető (Sharma 2006: 4). Szávarkar számára a nemzet elsősorban területi alapon volt meghatározható, vagyis ő úgy gondolta, hogy India minden lakója alapvetően indiai és ezáltal hindu, ugyanis a szülőföld, valamint a közös, ősi múlt iránt érzett odaadó szeretet kialakítja ezt a köteléket. Ezt tovább erősíti a közös kulturális örökségben megjelenő közös nyelvi örökség, amelyet az azonos etnikai hovatartozás is erősít. Szávarkar számára tehát a hindu nemzet etnikai, kulturális és területi alapon is egyértelműen elkülönült, azonban a valóságot ez igen kevésbé tükrözte (Hansen 1999: 78). India változatos vallási összetételének kérdését úgy igyekezett feloldani, hogy a szikh, dzsaina és buddhista, vagyis az Indiában kialakult vallások követőit is a hinduk közé sorolta, ugyanis véleménye szerint őket az évezredes történelmi hagyomány, a szanszkrit nyelv hagyománya és az ezekből fakadó hazaszeretet szintén lojális állampolgárokká teszi (Jaffrelot 2012: 172). Fontos szerepet játszik hűségükben, hogy számukra India területe szülőföld (szanszkrit: *pitrabhūmi*) és szentföld is (szkt. *punjabhūmi*) (Hansen 1999: 79). Az indiai keresztények, zsidók, párszók és muszlimok szent területei Indián kívül találhatóak, aminek káros következménye véleménye szerint a történelem alakulásán is látszik. A kettős lojalitással rendelkező hódítók ugyanis csak kihasználták és leigázták Indiát, és sosem tudták annyira becsülni, mint a föld igazi fiai. Így India dicső múltjának is egyértelműen a muszlim hódítással lett vége, és az újabb aranykor akkor következhet el megint, amikor a hinduk rádöbbennek, hogy egy nemzetet alkotnak, és újra magukhoz veszik a hatalmat (Sharma 2006: 127).

Szāvarkar gondolatait Késav Balirám Hédgévar, majd Mádhav Szadásiv Gólvalkar fejlesztették tovább, amit Gólvalkar *Mi, avagy nemzetiségünk meghatározása* címmel adott közre 1938-ban. Ebben továbbvitte Szāvarkar hinduizmus-mint-civilizáció elméletét, és részletesen kifejtette, hogy a hindu szimbólumok valójában többek, mint vallásos szimbólumok, sokkal inkább az indiai nemzet megtestesítői. A vallási kisebbségektől, így például a muszlimoktól tehát elvárható, hogy hindu vallási szimbólumokat tiszteljenek nyilvánosan, saját eltérő vallási identitásukat pedig kizárólag a privát szférában fejezzék ki (Jaffrelot 2012: 172).

Gólvalkar nagy tisztelője volt a német Harmadik Birodalomnak, így nézeteit elsősorban a német inspirációra megalkotott Nemzeti Önkéntes Szolgálat (hindi:¹ Rástríja Szvajamszévak Szangh, RSS) köreiben terjesztette, amely paramilitáris szervezet később a hindu nacionalizmus fő szervező erejévé vált. Ennek záloga az RSS komoly szervezettsége és az ideológiai indoktrináció alapossága mellett a fizikai erőnlétre helyezett hangsúly volt. Az RSS azzal a céllal alakult és működik mind a mai napig, hogy megteremtse a hinduk egy olyan generációját, akik megkérdőjelezhetetlenül hisznek a hindu nemzet jövőjében, közösségi szolgálattal és aszketikus életmódjukkal bizonyítják elkötelezettségüket, valamint ha szükséges, erővel is képesek megvédeni elveiket (Hansen 1999: 93).

Annak ellenére, hogy az Indiai Nemzeti Kongresszus bizonyos körei szimpatizáltak a szervezet céljaival és módszereivel, a nemzeti mozgalom fő irányvonalává a Kongresszus másik frakciója által hirdetett szekularizmus eszméje vált (Hansen 1999: 76). A mozgalom fősodrát a későbbiekben meghatározó vezetők, például Móhandász Karamcsand Gándhí és Dzsavaharlál Néhrú úgy gondolták,² hogy a hatalmas területen élő, sokféle vallású, nyelvű és etnikai hovatartozású népességet a legjobban úgy lehet a közös cél érdekében mobilizálni, ha a mozgalom nem kötődik egy felekezethez sem (Kumar 2014: 14). Ennek ellenére a Kongresszus és különösen Gándhí retorikáját mélyen átjárta a hindu vallásosság szimbolikája, amely sok muszlimot elidegenített és aggodalommal töltött el (Hansen 1999: 45). A muszlim kultúrához kötődő urdú nyelv helyett a hinduizmushoz kapcsolódó hindi nyelv³ államnyelvvé tételéért folytatott kampány, a marhahüsfogyasztó musz-

¹ A tanulmányban meghagytuk a (hosszú magánhangzós) *hindi* és *urdú* írásváltozatot (a szerk.).

² Fontos megemlíteni azonban, hogy Gándhí és Néhrú – annak ellenére, hogy egyetértettek a szekularizmus szükségességével – merőben mást értettek a koncepció alatt. Néhrú a nyugati típusú szekularizmus megvalósítását tűzte ki célul, Gándhí azonban fontosnak tartotta volna azt, hogy a vallásokból származó etikai alapelveket a politika is kövesse, továbbá az erős államszervezet kialakításának is ellene volt (Kumar 2008: 22).

³ Az egymással nagy hasonlóságot mutató hindi és urdú nyelv elkülönülése a gyarmati időkhöz kapcsolódik, igazán jelentőssé azonban a 20. század elején, a függetlenségi mozgalom idején vált. Míg a két nyelv nyelvtana szinte teljesen megegyezik, írásmódjuk és szókincsük egy része eltérő. Az urdú nyelv nagy mennyiségű perzsa és arab lexikai elemet tartalmaz, lejegyzésére pedig az arab



limok ellenében zajló tehénvédő mozgalmak mind tovább fokozták a feszültséget, amely alkalmanként erőszakba is torkollott. Muhammad Ali Dzsinnáh állt a hindu nacionalizmussal és a szekularizmussal is szembehelyezkedő muszlim nacionalista mozgalmak élére, és a Muszlim Liga színeiben politizálva sikerült a muszlim közösség érdekeinek képviselőjévé válnia (Metcalf – Metcalf 2001: 165).

Brit-India felosztása és a szekularizmus ideológiája

Összetett politikai folyamatok következtében India Nagy-Britanniától való függetlenedése végül a területek felosztásával is járt, aminek eredményeképp 1947-ben India és Pakisztán alakult meg az egykori gyarmatból. Pakisztán az indiai szubkontinensen élő muszlimok otthonának, míg India elsősorban a hindu és egyéb vallású lakosoknak lett kijelölve, azonban a egyes lakosságú területeken ez feszültségekhez vezetett. A szétválást komoly felekezeti erőszak kísérte, amelyben hindu, szikh és muszlim csoportok csaptak össze, illetve okoztak anyagi károkat egymásnak. A zavargásokban, illetve a felosztást kísérő és követő migrációs hullámban megközelítőleg egymillió ember vesztette életét, aminek következményei a mai napig elkísérik a két államot (Talbot 2016: 147).

A felosztás traumatikus élménye, illetve a vallásos erőszak elharapózásának következményei jelentősen befolyásolták a két új állam és a vallások kapcsolatát. Annak ellenére, hogy az eredeti elképzelések szerint Pakisztán nyújtott volna otthont a dél-ázsiai muszlimoknak, sokan nem kívánták elhagyni otthonukat, így India muszlim népessége a felosztás után is jelentős maradt. Helyzetük azonban még a korábbinál is bizonytalanabb volt. A szávarkari megkérdőjelezhető lojalitás gondolatát tovább súlyosbította Pakisztán létrejötte, ugyanis az indiai muszlimokkal szemben az az előítélet is kialakult, hogy ők valójában az ellenséges pakisztáni állam ügynökei, és belülről próbálják megzavarni India működését. A hindutva retorikájában az az elvárás született meg velük szemben, hogy utasítsák el a muszlim hősök és muszlim uralkodók tiszteletét, ugyanis ez különállóságukat és megosztott lojalitásukat szimbolizálta volna (Varshney 2002: 66).

ábécé módosított változata használatos, így elsősorban a muszlim kultúrához kapcsoló konnotációk jellemzik. A hindí nyelv ezzel szemben a szanszkritből, a hindu vallás szent nyelvéből meríti szókincse egy részét, lejegyzésére pedig az Indiában kialakult dévanágarí ábécét használják. Természetesen a két nyelv támogatói között elsősorban politikai és gazdasági, nem nyelvészeti okok miatt zajlott vita, amely végül a hindí tábor győzelmével zárult. Az urdú Pakisztán államnyelvévé vált, de emellett India is elismeri hivatalos nyelvként állami és tagállami szinten is (Hansen 1999: 75).



Annak ellenére, hogy ezek a sztereotípiák széles körben elterjedtek, a felosztást követően nem voltak jellemzőek a fősodorbéli politikai retorikában. Mi több, Mahátmá Gándhí nemcsak az indiai, hanem a pakisztáni muszlimokkal való megbékélést is hirdette. Életét is ennek következtében veszítette el, ugyanis a Hindu Mahászabhá nevű hindu szélsőjobboldali szervezethez tartozó Náthurám Gódszé azért követett el merényletet Gándhí ellen, mert túlzottan muszlimbarátnak tartotta, és úgy vélte, hogy Gándhí ezzel elárulta a hindu ügyet. A gyilkosság nagy befolyást gyakorolt a hindu nacionalista szervezetekre, ugyanis Gándhí népszerűsége miatt a népharag a muszlimok helyett a hindu szélsőségesek ellen fordult, és végül az RSS betiltásához és a Hindu Mahászabhá diszkreditálódásához vezetett (Varshney 2002: 70).

Az észak-indiai nagyvárosok Pakisztán területéről menekült hindu és szikh lakossága körében azonban továbbra is népszerűek voltak ezek a szervezetek (Hansen 1999: 96). Számukra a felosztás traumatikus élménye továbbra is referenciapontot jelentett, ugyanis egyrészt a muszlim felekezet megbízhatatlanságát szimbolizálta, másrészt India anya megcsonkítását, amelynek folytatását minden erővel meg kell előzni, sőt ha lehet, a korábbi állapot helyreállítására is lépéseket kell tenni. Így a hindu nacionalista szervezetek fontos bázisként támaszkodhattak a későbbiekben is ezekre a rétegekre.

A felosztás és az azt követő erőszakhullám a szekuláris nacionalizmus számára is fontos tanulsággal szolgált: ezt az irányzatot abban erősítette meg, hogy a vallást, legyen az muszlim vagy hindu, minden áron távol kell tartani a politikától. Annak ellenére, hogy a szekularizmus alapelve csak 1976-ban, Indirá Gándhí miniszterelnöksége idején került be az indiai alkotmányba, a koncepció elsősorban Dzsaváharlál Néhrú miniszterelnök nevéhez köthető. Néhrú azt tartotta a legmegfelelőbbnek, ha az állam minden vallástól és egyháztól egyenlő távolságot tart, miközben ugyanazokat a jogokat és kötelességeket biztosítja minden vallás követői számára. A döntő többségben hindu népességű India így nem ismerte el a hinduizmust államvallásnak, és biztosította az ország területén maradt muszlim népeiséget is arról, hogy a továbbiakban is szabadon gyakorolhatja vallását.

Az indiai társadalmi környezet azonban nem teszi lehetővé az állam és a vallás egyértelmű elválasztását, ami a mai napig komoly problémákat okoz. A hinduizmus nem rendelkezik egyházzervezettel, viszont bizonyos vallási gyakorlatok, mint például a legalacsonyabb rangú társadalmi csoportok érinthetetlenként való számontartása, a társadalmi élet minden terét áthatják (Kumar 2008: 19). Az alkotmány ennek megfelelően igyekszik úgy megszövegezni a vallásszabadsághoz való jogot, hogy az államnak lehetősége legyen a hasonló gyakorlatokkal leszámolni. Az indiai alkotmány 25. és 50. cikkelye értelmében tehát bizonyos hindu vallásosság-hoz kapcsolódó gyakorlatokat mégis kiemelték a rituális környezetből, miközben a vallási kisebbségek esetében ettől óvakodtak a törvényalkotók. Annak érdekében



például, hogy biztosítsák az India területén élő muszlimokat és keresztényeket, miszerint a hindu többségű országban sem fognak sérülni vallásuk gyakorlásához kapcsolódó jogaik, lehetővé tették számukra, hogy továbbra is a felekezetüknek megfelelő polgári törvénykönyvet kövessék (Jaffrelot 2011: 170). Így annak ellenére, hogy egységes polgári törvénykönyv a mai napig sem került bevezetésre Indiában, a hindu, valamint a buddhista, dzsaina és szikh közösségek számára a Parlament 1955–1956-ban elfogadott egy sor törvényt, amelyek összességében a hindukra vonatkozó polgári törvénykönyvnek tekinthetők. Ezek több ponton ellenkeznek a hindu törvénykezés hagyományos szövegeivel, a dharmaszászákkal, ugyanis a házasságkötéssel, válással és örökléssel kapcsolatos rendelkezéseket a nyugati jogi hagyományokkal harmonizálták, így többek között betiltották a poligámiát, az özvegyégetést, és bevezették a lánygyermek kötelező öröklését, valamint a kasztok közötti házasságkötés lehetőségét (Gáthy 2012: 303).

Annak ellenére, hogy a betiltott szokások eddig sem voltak gyakoriak, a törvényjavaslat a hindu társadalom konzervatív rétegeinek körében ellenállásba ütközött. Legfőbb problémájuk az az elv volt, amely szerint a többségi társadalom érdekeit nem veszi olyan mértékben figyelembe az állam, mint a kisebbségeket, akik továbbra is saját vallási előírásaiknak megfelelően dönthetnek személyes kérdésekben. Ennek megfelelően a törvénykezés folyamata, majd pedig az elfogadás és bevezetés időszaka is politikai vitákkal volt terhelt, aminek során hagyományos hindu értékrendet követő vallási személyiségek, valamint a Kongresszus Párt konzervatív politikusai is ellenállást tanúsítottak. Ugyan Néhrú népszerűsége és egyértelmű dominanciája a Kongresszus Pártban nem tette lehetővé azt, hogy az ellenzők szervezett formában megkérdőjelezzék a törvényt, ám elégedetlen hangok ezt a továbbiakban is felhasználták saját álláspontjuk erősítésére (Guha 2004).

A szekularizmus válsága

Néhrú halála után a szekularizmus általa kidolgozott koncepciója folyamatos erózióknak indult. A Kongresszus Párt, a szekularizmus zászlóvivője, Indirá Gándhí kormányzása alatt egyre inkább épített a vallási identitásra – mint a szavazatszerzés egyik legfontosabb lehetőségére. Indirá Gándhí kifejezett célja volt, hogy az érintetetlenek és muszlimok pártfogójának szerepét öltse magára. Ettől függetlenül retorikájában továbbra is a szekularizmus ideológiája dominált, amelyet politikai kihívói úgy igyekeztek ellenpontoszni, hogy visszatértek a Mahátmá Gándhí-féle vallásos elemeket alkalmazó politikai szimbolikához. Az Indirá Gándhí nevével fémjelzett, korrumpálódó Kongresszus-rezsim ellen 1974-ben Dzsajaprakás Nárájan, volt gándhista aktivista szervezett mozgalmat, amely komoly támogatást



szerzett a hindí anyanyelvű, kasztkonfliktusoktól terhelt észak-indiai területeken. A mobilizációban fontos szerepet játszott az RSS is, amelyet azonban az 1975-ben bevezetett szükségállapot betiltott (Talbot 2016: 186).

Ennek ellenére, amikor Indirá Gándhí végül 1975-ben megszüntette a szükségállapotot, és 1977-re demokratikus választásokat írt ki, a Dzsantá Párt (Néppárt) néven szervezett koalíció nyerte meg, amelynek fontos eleme volt a Dzsana Szangh párt is. Ez a Szangh Parivár,⁴ vagyis az 1949–1975 között legálisan működő RSS által a diverzifikáció jegyében alakított, különböző társadalmi szervezeteket és mozgalmakat tömörítő ernyőszervezet politikai ága volt, amelynek befolyása a koalíción belül is folyamatosan erősödött, és így a hindu politikai eszme növekvő befolyását jelezte (Talbot 2016: 193).

A koalíciós kormány azonban hamar összeomlott, és Indirá Gándhí 1980-ban újra hatalomra került. Immár sokkal nyiltabban kérdőjelezte meg a szekularizmus alapelvét politikai gyakorlatával is, amelynek legjellemzőbb példája a pandzsábi belpolitika vallásos alapon történő manipulálása volt. Annak érdekében, hogy a Kongresszus Pandzsábban működő riválisának, az Akáli Dal nevű mérsékelt szikh pártnak a támogatói bázisát csökkentse, ellenükben felkarolta Dzsarnail Szingh Bhindranválé fundamentalista szikh prédikátort. A problémát az okozta, hogy Bhindranválé népszerűségének növekedésével párhuzamosan elvei is egyre radikálisabbak lettek, míg nem az általa vezetett mozgalom az Indiától való elszakadásért és a független szikh állam, Khálistán létrejöttéért kezdett fegyveres harcot. Indirá Gándhí is az erőszak használata mellett döntött, és 1984 júniusában az indiai hadsereggel foglaltatta vissza az amritszari Aranytemplomot, a szikh vallás legszentebb helyét, amelyet Bhindranválé és követői búvóhelyként használtak. A Kék csillag hadművelet nem csak a szikh vallás központi szentélyét szentségtelenítette meg, de Bhindranválé és harcosain kívül több száz ártatlan hívő életét is kioltotta. Ennél is súlyosabb folyomány volt, hogy a tagállam erőszakspirálba került, és a szikh fegyveres szeparatizmus, illetve az indiai hadsereg és rendőrség visszaélései által sújtott területen csak az 1990-es évek végén állt helyre a közrend (Varshney 2002: 79).

A Kék csillag hadművelet következménye volt az is, hogy Indirá Gándhí ellen két szikh testőre 1984. október 31-én merényletet követett el. A miniszterelnök

⁴ A Szangh Parivár az élet minden területén igyekszik jelen lenni az RSS ideológiai ernyője alá tartozó, ám névleg független és különböző tevékenységeket végző tagszervezeteivel. A Rástrija Széviká Szamiti (Önkéntesnők Országos Bizottsága, az RSS női szárnya), az Akhil Bháratija Vidjārthi Parisad (Össz-indiai Diáktanács, egyetemi politikai szervezet), Visva Hindú Parisad (Hindu Világtanács, vallásos ügyekkel foglalkozó szerv, a diaszpóra kapcsolattartásáért felelős), Durgá Váhiní (Durgá Serege, paramilitáris szervezet nők számára), Badzsrang Dal (Hanumán Serege, paramilitáris szervezet férfiak számára) a legnépszerűbb és legnépesebb szervezetek, amelyek többmillió tagssal rendelkeznek (Hansen 1999: 101).



meggyilkolását követően Delhiben olyan szikh-ellenes pogromok törttek ki, amelyek szemtanúk csupán a felosztást övező példátlan erőszakhullámhoz tudtak hasonlítani. Az, hogy a kormányon lévő Rádzsív Gándhí, Indirá Gándhí fia, illetve a Kongresszus-kormány nem akadályozta meg az eseményeket, annak jele volt, hogy a vallás és politika dinamikájában jelentős fordulat állt be, és a kommunális ellentétek kijátszása hallgatólagosan elfogadott politikai eszközzé vált. Rádzsív Gándhí politikájában más ügyekben is egyre nagyobb teret engedett a vallási megfontolásoknak. Ebből a szempontból a kormányzásához köthető legfontosabb esemény az 1985-ös Sháh Bánó-ügy volt, amely nagy vihart kavart az indiai politikai életben. Az ügy lényegét az jelentette, hogy egy Sháh Bánó nevű muszlim asszony a Legfelsőbb Bírósághoz fordult, mikor férje elvált tőle, de a muszlim családjogi törvényre hivatkozva megtagadta, hogy asszonytartást fizessen számára. A bíróság helyt adott Sháh Bánó panaszának, azonban az ortodox muszlim vallási elit felháborodott azon, hogy a Legfelsőbb Bíróság beleszól a polgári jogok azon részébe, mely az alkotmány értelmében a különböző vallási felekezetek hatáskörébe tartozik. Rádzsív Gándhí attól való félelmében, hogy elveszíti a muszlim klérus támogatását, parlamenti rendelkezéssel érvénytelenítette a határozatot. Ez nemcsak a szekuláris politikai elvek támogatóit háborította fel, de a hindu jobboldal számára is muníciót biztosított, ugyanis ebben ismételtlen annak a bizonyítékát láthatták, hogy a muszlimok „kivételezett kisebbségnek” számítanak,⁵ akiknek a kedvéért még az igazságszolgáltatást is befolyásolja a politika (Varshney 2002: 64).

A hindu jobboldal felemelkedése

Az 1990-es évek elején zajló gazdasági liberalizáció, illetve az Indiát is egyre jobban érintő globalizáció olyan társadalmi és gazdasági változásokat indítottak el, amelyek révén a hindu jobboldal nagyobb figyelemhez juthatott a politikai porondon. Ashutosh Varshney, a hindu nacionalizmus és a hindu-muszlim ellentétek jeles kutatója a hindu jobboldal népszerűvé válását három okra vezeti vissza. Először

⁵ Az, hogy valójában ezzel a döntéssel a muszlim közösség nagy része éppenséggel veszített, és csak a tradicionális klérus pozíciója erősödött, kimaradt a diskurzusból. A muszlim nők jogállásával kapcsolatos vita a mai napig zajlik Indiában, és megoszlanak a vélemények arról, hogy az egységes, vallásoktól független polgári törvénykönyv vagy a saria alkalmazása előnyösebb-e számukra. A 2017-es év legfontosabb fejleménye ebből a szempontból a „hármastalál” beszüntetése volt. A muszlim férjnek eddig lehetősége volt arra, hogy a „talál”, vagyis „válás” kifejezést háromszor egymás után elismételve azonnal elváljon feleségétől, ami számos visszaélésre adhatott lehetőséget. 2017 augusztusában a Legfelsőbb Bíróság betiltotta a gyakorlatot, amely döntés nagy szimbolikus jelentőséggel bír a vallás és az állami igazságszolgáltatás kapcsolatára nézve (Khalid 2017).



is, az 1980-as években India különböző sarkaiban, mint Kasmírban, Nágaföldön és Mizórában szeparatista mozgalmak jelentek meg, amelyek az indiai nemzeti identitás válságát idézték elő. Ezen kívül a Kongresszus szervezete meggyengült, hitelessége és népszerűsége pedig Rádzsív Gándhí korrupciós botrányainak következtében jelentősen csökkent. Végül pedig a szekularizmus alapelveinek gyakorlati megvalósulása egyébként is változásban volt, ugyanis politikusok korábbi generációja már saját céljainak megfelelően alkalmazta és módosította azt (Varshney 2002: 72).

A hindu jobboldali szervezetek ebben a bizonytalan légkörben képesek voltak alternatívát biztosítani a rendszerből kiábrándult, elsősorban észak-indiai, felső kasztbeli, középosztálybeli fiatal férfiak számára, akik önmagukat a társadalmi változások vesztesének érezték, és kilátástalannak látták jövőjüket. Az egyik ilyen faktor, amely felső kasztbeli fiatalokat tömegesen idegenítette el a létező politikai helyzettől, a Mandal-bizottság javaslatainak 1990-es bevezetése volt. Ennek értelmében az indiai alkotmányban jegyzékbe vett kasztok (*Scheduled Castes, SC*) és jegyzékbe vett törzsek (*Scheduled Tribes, ST*) részére kvótákat vezettek be a felsőoktatásban, illetve a különösen magas presztízzsel rendelkező államigazgatásban. Mivel a fiatal, dinamikusan fejlődő indiai társadalomban komoly verseny zajlott a limitált számú egyetemi férőhelyek elnyeréséért, így a Mandal-bizottság ajánlásaival hátrányba került felső kasztbeli fiatalok körében nagy elégedetlenség alakult ki (Talbot 2016: 199).

Az RSS és a Szangh Parivár egyéb szervezetei ezt az elégedetlenséget kihasználva igyekeztek visszaállítani felső kasztbeli büszkeségüket, továbbá biztosítani azt a fajta fegyelmet, védőhálót és célokkal teli jövőképet, amelyre szükségük volt. A hindutva ideológiája továbbá magyarázatot kínált a jelenlegi nehéz helyzetükre is: a védikus aranykort, amelyben pedig pozíciójuk és prosperitásuk származásuk alapján biztosítva lett volna, tönkretették a hódítók újabb és újabb hullámai. Ezen leigázók közül a muszlimok és keresztények még mindig kivételezett helyzetben voltak, és az ország, valamint az igazi népesség felemelkedését úgy lehetett volna elérni, ha a múlt dicsőségét sikerül rekonstruálni, ami csak akkor lehetséges, ha India felismeri, hogy valódi természete szerint hindu nemzet (Varshney 2002: 60).

Az ideológián kívül a hindu nacionalista szervezetek növekvő népszerűségük és gyarapodó sikereik nagy részét páratlan szervezetségüknek köszönhetnék. A Szangh Parivár különböző tagszervezetei az élet minden területére kiterjedtek, India minden szegletében megjelentek és szigorú hierarchia alapján működtek. A Szangh Parivár őse, az RSS még mindig vezető szerepet játszott az ernyőszervezetben, azonban időről időre bizonyos szintű rivalizálásba keveredett a Hindu Világkongresszussal (VHP) és az Indiai Néppárttal (BJP). Az alapvető tanítások azonban a Szangh Parivár összes tagszervezetében egyeztek, és fő céljuk a



kasztokon, nyelveken és a hinduizmus különböző irányzatain átívelő nemzeti egység megteremtése volt, amely a hinduizmus mint nemzeti kultúra felfogásán alapult (Varshney 2002: 71).

Ennek a törekvésnek fontos eleme volt az Ajódhjá-kampány, amely az 1980-as évek végétől egészen 1992-ig változó intenzitással zajlott, és jelentősen hozzájárult ahhoz, hogy az Indiai Néppártot (BJP) és a Szangh Parivárt India-szerte megismerjék. A párt vezetői, Lál Krisna Ádváni és Atal Bihári Vádzspéji a Hindu Világkongresszus (VHP) támogatásával felkarolták az észak-indiai Ajódhjá városában található Ráma-templom ügyét. A város jelentőségét az adta, hogy a hindu mitológia egyik legfontosabb alakja, az ideális uralkodót megtestesítő Ráma herceg a legenda szerint Ajódhjában született, aminek tiszteletére számos templomot emeltek ott. Bizonyos vélemények szerint Ráma herceg születésének pontos helyén a 16. században, Bábur mogul uralkodó egy mecsetet építtetett.

Már a 19. század óta zajlottak különféle megmozdulások a mecset hindu templommá alakításának érdekében, de a BJP 1984-es kampánya minden korábbi próbálkozást felülmúlt (Pandey 2006: 95). A párt vezetői vallásos zarándoklat keretében bűjtatott politikai kampány keretében járták be a nagy indiai városokat, tájékoztatták a lakosokat arról, hogy a legfontosabb hindu istenség születésének helyén a muszlim hódítók emlékműve áll, illetve felszólították őket arra, hogy támogassák a mozgalmat, és segítsenek visszaszerezni dicső múltjuk ezen darabját azzal, hogy egy hindu templomot emelnek a helyén. Az első és második kampány azzal ért véget, hogy a vezetőit letartóztatták, a menetet pedig beszüntették, de a harmadik, 1991-es kampány sokkal több embert ért el, és sikerrel járt, ugyanis 1992 decemberében az RSS és a VHP önkéntesei megrohamozták a Bábri mecsetet, és lerombolták azt. A mecset elpusztítását India több nagyvárosában is hindu-muszlim felekezeti erőszak követte, a helyzet azonban sehol sem vált olyan súlyossá, mint Bombay (Mumbai) városában, ahol a Siva Hadserege (maráthi: *Siv Széná*) nevű hindu szélsőséges szervezet lényegében muszlimellenes pogromot rendezett. A néhrúi szekuláris állam az Ajódhja-kampány idején és azt követően komoly kihívásokkal szembesült, és meglehetősen rossz bizonyítvánnyal vizsgázott, ugyanis nem elég, hogy az elkövetőket sem Ajódhjában, sem más zavargások helyszínein sem fogták el, de a rendőrség és a hadsereg gyakran tevékenyen is részt vett a zavargásokban (Tambiah 1996: 251).

A BJP az Ajódhjá-kampánynak köszönhetően növelte országos láthatóságát, azonban ezt tartós választási sikerre hosszú ideig nem tudta átváltani, majd pedig előre nem látott kihívásokkal szembesült. Az 1998-ban, Atal Bihári Vádzspéji vezetésével alakult harmadik BJP-kormány annak ellenére, hogy a párt többséget szerzett a választásokon, 18 pártból álló koalíció élén volt kénytelen kormányt alakítani, amely szükségszerűen azzal járt, hogy a hindutva ideológiája a háttérbe szorult, nagy elégedetlenséget kiváltva az RSS soraiban (Varshney 2002: 72). A hátször-



ban kialakult konfliktusai ellenére a kormány jelentős külpolitikai sikereket ért el, ugyanis India 1998-ban, a BJP-kormány alatt hajtotta végre első sikeres atomkísérletét, és a „hindu atombomba” kifejlesztésével nemcsak bekerült a Pakisztánt is tartalmazó atomhatalmak körébe, de mindezek ellenére sikerült normalizálnia kapcsolatait az USA-val is. Az ezt követő, Pakisztánnal vívott kargili háború is az indiai elképzeléseknek megfelelően alakult, valamint Vádzspéji sikeres gazdasági reformokat is végrehajtott.

Azonban árnyat vetett kormányzására a kommunális erőszak újabb fellángolása, amelynek legjelentősebb esete a 2002-es gudzsarati mészárlás volt. A Bábrí mecset lerombolásának évfordulója alkalmából egy csoport hindu önkéntes vonaton Ajódhjába tartott, amikor körülbelül ötven fő életét követelő tűz ütött ki a fülkékükben. Az a hír terjedt el, hogy muszlimok gyújtották fel a vagon, így szinte azon nyomban példátlan brutalitású muszlimellenes erőszak kezdődött Gudzsarát tagállamban. A tagállam BJP-kormányára Naréndra Módi tagállami miniszterelnök vezetésével jórészt tétlen maradt, bár feltételezések szerint aktívan részt is vállalt a pogrom szervezésében és lebonyolításában. Felelősségre vonásokra ez ügyben sem került sor, és annak ellenére, hogy ez volt az az alkalom, amikor az egész ország megismerte Naréndra Módi nevét, a negatív konnotáció nem kísérte őt sokáig (Seervai 2016: 101).

A „Gudzsarát-modellnek” nevezett fejlesztési projektjének köszönhetően Gudzsarát lett a legnagyobb egy főre eső jövedelemmel rendelkező tagállam (Jaffrelet 2008: 12), aminek következtében Módi egyre népszerűbbé vált India-szerte, és a BJP 2014-es választási kampánya lényegében az ő személyére koncentrálni épült fel. A BJP – radikális hindutva retorikáját háttérbe szorítva – elsősorban Módi Gudzsarátban elért sikereivel és az India előtt álló fényes jövő ígéretével kampányolt, majd pedig a 2014-es szövetségi választásokat olyan többséggel nyerte meg, amelyre az elmúlt harminc évben nem volt példa Indiában. A párt legnépszerűbb embere azóta is egyértelműen Módi, aki önmagát fiatalos, dinamikus vezető színében tünteti föl, és kommunális kérdések tárgyalása helyett elsősorban India pozitív önképének erősítésére törekszik (Stokes 2016).

A BJP jelentősebb politikai szerephez való jutása óta időről időre konfliktusba kerül az önmagát a hindutva ideológiájának hiteles képviselőjeként meghatározó RSS-szel. Az RSS azzal vádolja a BJP-t, hogy hatalmi pozícióban felhígítja a hindutva ideológiáját és koalíciókötésekkel feláldozza azt a hatalom oltárán, így letér a helyes útról. A BJP összindiai szinten valóban centrista irányba tolódik, és nem csak az RSS, de saját kampányának retorikai céljai közül is keveset képes megvalósítani. Tagállami szinten azonban egyértelműen megfigyelhető a vallásos retorika és szimbolika felerősödése. Nemcsak abból látszik ez, hogy a BJP tagjai közül sokan jó kapcsolatot ápolnak az RSS-szel, hanem a modern guruk, illetve hindu



szent emberek, tehát a hindu vallásosság képviselői is egyre nagyobb politikai szerephez jutnak.

Jó példája ennek Uttar Pradés, a legnépesebb tagállam belpolitikája, ahol 2017-ben a Szocialista Pártot váltva a BJP nyerte meg a választásokat. A tagállam főminisztere Jógi Áditjanáth lett, egy befolyásos hindu szekta vezetője, aki muszlimellenes retorikájáról már korábban is széles körben ismert volt. Kormányzásának kezdete óta nagy hangsúlyt fektet azokra az ügyekre, amelyek a hindutva ideológia számára tradicionálisan fontosak. A tehenek védelme, a jó erkölcsök fenntartása, az alkohol és a dohánytermékek elleni harc mind olyan célok, amelyeket az RSS a hindu identitás megerősítése szempontjából tart fontosnak, azonban gyakorlati megvalósításuk gyakran vezet felekezeti konfliktusokhoz (Pai – Kumar 2017).

A BJP népszerűsége a fokozódó ellentétek ellenére folyamatosan növekszik, az indiai diaszpóra és a nagyvárosi középosztály körein túl egyre szélesebb társadalmi bázisra támaszkodik, amit az is bizonyít, hogy jelenleg már 17 tagállamban alakított tagállami kormányt, ami a 2014-es 11 tagállamhoz képest is jelentős növekedést mutat. Ezzel szemben a szekularizmus ideológiáját tradicionálisan képviselni igyekvő Kongresszus támogatottsága folyamatosan csökken, 2017-ben a Kongresszus-párti tagállamok száma 6-ra csökkent a 2014-es 9-hez képest. Feltehetően tehát, hogy a hindu nacionalizmus térnyerése a továbbiakban is megfigyelhető lesz Indiában, a néhrúi szekularizmus koncepciója pedig még inkább a háttérbe szorul.

Irodalom

- Gáthy Vera 2012: *India. Történelem, politika, gazdaság*. Budapest: Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar.
- Government of India, Ministry of Law and Justice 2015: *Constitution of India*. <http://lawmin.nic.in/olwing/coi/coi-english/coi-4March2016.pdf> [2017. 09. 24.]
- Guha, Ramachandra 2004: *Reforming the Hindus*. <http://www.thehindu.com/thehindu/mag/2004/07/18/stories/2004071800120300.htm> [2017. 09. 24.]
- Jaffrelot, Christophe 2008: The Meaning of Modi's Victory. *Economic and Political Weekly* 43/15: 12–17.
- Jaffrelot, Christophe 2011: *Religion, Caste and Politics in India*. London: Hurst & Company.
- Khalid, Saif 2017: *What is Triple Talaq or Instant Divorce?* <http://www.aljazeera.com/indepth/features/2017/05/tripple-talaq-triple-divorce-170511160557346.html> [2017. 09. 24.]
- Kumar, Priya 2004: *Limiting Secularism. The Ethics of Coexistence in Indian Literature and Film*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Metcalf, Thomas R. – Metcalf, Barbara D. 2001: *A Concise History of Modern India*. New York: Cambridge University Press.
- Pai, Sudha – Kumar, Sajjan 2017: How Yogi Adityanath made it to where he is today. <https://thewire.in/117655/yogi-adityanath-uttar-pradesh-bjp/> [2017. 09. 24.]



- Pandey, Gyanendra 2006: *Routine Violence: Nations, Fragments, Histories*. Stanford: Stanford University Press.
- Seervai, Shanoor 2016: The Rising Tide of Intolerance of Narendra Modi's India. *Kennedy School Review*. <http://harvardkennedyschoolreview.com/the-rising-tide-of-intolerance-in-narendra-modis-india/> [2017. 09. 24.]
- Sharma, Jyotirmaya 2006: *Hindutva. Exploring the Idea of Hindu Nationalism*. New Delhi: Penguin Books.
- Stokes, Bruce 2016: How is Modi doing? *Pew Research Center, Global Attitudes and Trends*. <http://www.pewglobal.org/2016/09/19/2-how-is-modi-doing/> [2017. 09. 24.]
- Talbot, Ian 2016: *A History of Modern South Asia. Politics, States, Diasporas*. New Haven: Yale University Press.
- Tambiah, Stanley J. 1996: *Levelling Crowds. Ethnonationalist Conflicts and Collective Violence in South Asia*. Berkeley: University of California Press.
- Varshney, Ashutosh 2002: *Ethnic Conflict and Civic Life. Hindus and Muslims in India*. New Haven: Yale University Press.



A luxori templom bejárata 1921-ben. © Hanser Mária/Fortepan

Hidas Zoltán

A kivonulás hitharca

Egy óegyiptomi nézőpont

Mió a nyugati kultúra horizontja - nagyjából kétszázötven évvel ezelőtt, a külső és a belső világra irányuló terjeszkedéssel összhangban - világtörténelmi léptékűvé vált, önértelmezési jellegzetességei közé tartozik sajátosságainak más kultúrákkal való összehasonlítása. A saját ilyen viszonylatokban válik egyáltalán sajátossá, a sokféle másra vonatkoztatásban tudatosul sajátta. Alighanem az anyagnak - a múlt „mélységes mély kútjának” - a kimérhetetlensége is okozza, hogy a legtudományosabb, azaz értékelő szándékait tekintve semleges összemérés hangoltsága is az önmegegerősítés magabiztossága és az önvizsgálat kíméletlensége közt mozog. A tükrötzető önfeltáró munka erőfeszítései időről időre ideálissá stilizált idegenségek elképzelt ellenpontjait is kirajzolják, ahonnan mintegy külső magaslatról lehetne rálátni a saját világ eltorzultnak vélt rendjére. „Perzsiától” (Montesquieu, Nietzsche) a „nemes vadember” törzsiségén át a kínai (Voltaire) és az indiai „Keletig” (Friedrich Max Müller) terjed az állítólag kisiklott vagy eleve hibás alapokra épült „Nyugat” több-kevesebb részletességgel megrajzolt ellenvilága. Mivel mindkét képződmény negatívan is meghatározódik, a másik mint arkhimédészi ellenpont a mindent lefedő fogalom párok antagonistá erejénél fogva szerkezetileg hajlik arra, hogy - legalább szellemileg - a sarkaiból fordítsa ki a sajátot.

Friedrich Nietzsche a klasszika-filológus felkészültségével és a saját magán végzett élveboncolás kíméletlenségével avatta a klasszikus kor előtti archaikus görögség torzítatlannak hirdetett „eredetiségét” egyszerre saját múlttá és eszményi ellenvilággá, a zsidó-keresztény „két-világ-tanítás” állítólag önmegnyomorító élethazugságaival szemben (pl. Nietzsche 1998). A tömegek papi uralma alatt tömegek számára vált fontossá egy képzelt ellenvilágba lehetséges túlvilági menekülés. Az így születő világmegvető vallásban kinevelt akaratgyenge ember az arisztokratikus



úrporál túlcserélőn életerős emberét váltotta fel. A saját új értékek teremtésének egyre radikalizálódó programja – tartalmilag az „ugyanannak örök visszatérése” mint filozófiai elv – szerint nekünk ugyan „még a görögöket is meg kell haladnunk”, ám az „intellektuálisan becsületos” emberhez illő önfelülmúlás „legnagyobb nehézkedése” továbbra is az egy-középpontú élet legmagasabb prófétai igényeihez igazodik, az e világi egyetlen élet „örök életté” avatása pedig az elmúlt élet egészét igenli, mégpedig nagyon is keresztény szellemben minden szenvedésével együtt (Nietzsche 1980a: 179 skk., 275 skk., 1980b: 570).

A „Nyugatként” közös nevezőre hozott világ gyökerei között „Athén” és „Jeruzsálem” neve alatt rögzült toposzra a legmeghatározóbb kettősség, amelyet olykor „Róma” egészít ki mint átfogó világbirodalom, egységes jogrend vagy az excentrikus feszültség fenntartásának elve (Strauss 1991; Brague 1994). A zsidó-keresztény vallási és a görög filozófiai, eltérő világviszonyokat hordozó hagyomány kapcsolata két évezredes elméleti munka ellenére is sokak szemében hordoz feloldhatatlan feszültségeket: „ész” és „kinyilatkoztatás” összebékítése a teológia egyik döntő forgáspontja maradt.

Ahogy görög szerzők körében szokás volt a régi Egyiptomra minden kultúra eredetként és a bölcsesség forrásaként hivatkozni, úgy talált rá ugyanitt a reneszánsz egyiptofília egy ezoterikus ősteológia és egy magas rendű szimbolizmus foglatára. Az ókori Egyiptom számunkra való jelentőségét illető legújabb fejlemények közé tartozik, hogy az egyiptológus Jan Assmann új módon vonta be mai önértelmezésünk keretei közé.¹ Ez az Egyiptom nem a piramisok és múmiák kalandfilmekre vitt világa, nem is a monumentális síremlékével és az öntözés megszervezésével elfoglalt fáraótól nyomorban tartott rabszolgák közhelyes részizgagsága, hanem leginkább a bibliai kivonulással – azaz a monoteizmusba való bevonulással hátrahagyott és az elhatárolódás dialektikájában látott Egyiptom. Utóbbinak „pogánysággként” kárhoztatott kultúrája az a nézőpont, ahonnan Assmann a később történetekre – világunk születésére – úgyszólván előrefelé tekint. A legnagyobb hatású következmény vallás és politika viszonyának újragondolása lett.

¹ Hálás vagyok dr. Gulyás András egyiptológusnak, aki számos pontosítási javaslattal segített, amelyek természetesen nem mentesítenek a félreértések és tévedések felelőssége alól. A jelen tanulmánynak a legkevésbé sem lehet célja Assmann Egyiptom-értelmezésének kritikája. Egyiptológiai kritikák gyakran marasztalják el Assmann átfogóbb munkáit anakronisztikus fogalmi visszavetítésekben és történetietlen általánosításokban – elismerve roppant egyiptológusi életművét.

Assmann munkáiban egy rég összeomlott viláépítmény egésze rajzolódik ki – legalábbis amennyi belőle mindenekelőtt írásos források és régészeti leletek alapján látható és kikövetkeztethető. A messzemenő ismeretlenségbe vesző hétköznapi óegyiptomi élet helyett a hangsúly elkerülhetetlenül nehezedik az önértelmezés egyáltalán két évszázad óta megfejthető világszemléleti nyomaira.² Ezek a dokumentumok és monumentumok egy minden későbbi magaskultúrától idegen gyökerű kultúrába, úgyszólván a nyugati kulturális emlékezet horizontja mögé engednek betekintést; a több évezredes alakulástörténetben pedig nyomon követhető az a változás, amely egy „földhöz kötött” egységvilág elkülönülő szférákra tagolódásához vezet.³ Ennek a folyamatnak, amelyet „tengelykorként” szokás historizálni, a legfontosabb – óegyiptomi távlatokban – kései mozzanata a transzcendencia megjelenése (Assmann 1990: 24 skk.; kritikusan Assmann 2012a; újabban Assmann 2015b: 25).⁴

Az ókori Egyiptom „varázstalanodás” előtti értelemvilágában az emberek számára az istenek jelen vannak: működésük folyamatos és eleven tapasztalat (Assmann 1983: 7 skk.). A vallásilag alig tagolt társadalmi térben a legkülönbözőbb hivatalnokok jobbára mellékfoglalkozásként üzik a papi teendőket, amelyek leginkább „kultikus” gyakorlat címen különíthetők el más mindennapi tevékenységektől. Az épség és bőség rendjét persze sorozatosan ínség, betegség és erőszak törli meg, ám a király istentől elrendelt feladata – egy kései megfogalmazás szerint – nem más, mint „igazságot szolgáltatni az embereknek” és „kedvére tenni az isteneknek”: ezzel a kettős művel újítja meg szüntelenül az isteni rendet. Az egymásra vonatkozó isteni és emberi cselekvés értelemhorizontja az egységes kozmosz, amelyben a vallás elsődlegesen gyakorlati ügy, a sokféle tapasztalatnak és tevékenységnek megfelelően megannyi isteni cselekvővel. A helyekhez is kötődő, mégsem röghöz kötött, sokféle alakban megjelenni képes isteneknek az egymással szövevényesen összefonódó tevékenysége a döntő, amely a hasonló készségeket igénylő emberi foglalatosságokat éppúgy áthatja, ahogy az ország egységét is biztosítja, és egy kozmikus léptékű drámai szereposztás szerint a világ

² A specializáció ebből is fakadó hiánya miatt más ókortudományoktól eltérően az egyiptológia máig nem kényszerült tárgyának felosztására: a meghatározottságok és konstellációk egyszerre látható sokrétűsége átfogó kultúratudományként teszi művelhetővé, az Assmann által szem előtt tartott Aby Warburg eszménye szerint. A hétköznapi életbe is betekintést enged magyarul Kóthay-Gulyás 2007.

³ Az ilyen egységvilágok megragadásának legfőbb nehézsége és erőszaktétele a saját fogalmi differenciáink, egyáltalán elvontságunk történetileg-filológiailag súlyosan kifogásolható visszavetítése.

⁴ Az alapvető világviszonyukban – a Max Weber által vallási „világelutasításnak” nevezett belső megtörtétségükben – hasonló nagy magaskultúrák egymástól független születésének gondolatát Karl Jaspers és Alfred Weber bontakoztatta a második világháborút követően történelemfilozófiává, később Eric Voegelin töltötte meg történeti tartalommal, majd Shmuel N. Eisenstadt elevenítette egy összehasonlító történelemszociológia központi fogalmává.



rendjét is fenntartja. A „világ templomaként” (Triszmegisztosz 2010: 25) felfogott Egyiptom nemcsak a kultuszhelyek rengetegére utal, hanem erre az isteninek látott világra. A sokistenű világtapasztalat ugyanis a jelenségek és történések sokféleségét nem leképezi vagy jelképezi: a kozmosz, avagy a természet egésze mindenestül az isteni jelenlét és – önálló vagy éppen kultikusan előidézett – isteni megjelenések viszonyokban gazdag valósága (Assmann 1983: 97 skk., 79 skk.). A „kozmeteista” világviszonyból az úgyszólván „látva látott” istenek kiiktathatatlanok, ők maguk lévén a világ. Az önteremtő és mindeneket szakadatlanul teremtő legfőbb isten, amelynek szerepét mindinkább a Nap tölti be, egy kései megfogalmazás szerint őseredeként önmagából bontakoztatja ki a milliányi élet elevenségét (Assmann 1983: 74). Az idővel megszemélyesülő istenek mitológiai rendezése majd alapvető, elsődlegesen családi jellegű kölcsönösségi és ellenségességi kapcsolatokat igyekszik rögzíteni, többé vagy kevésbé következetesen.⁵ Az eddigiekből már következik, hogy a viszályok megbékítése és a bajok elhárítása, egyszerűen a jó rend mindig lehetséges visszaállítása nemcsak isteni, hanem emberi teendő is. A világ fennmaradása a folyamatos fenntartás sikerén múlik.

Az óegyiptomi egységkultúra másfél évezreden át uralkodó törésmertességének foglalata, vagyis immanenciájának fogalmilag egységesen megragadható belülnézete és istenszemélyként is megjelenő alakja a „Maát”, amely a számunkra elkülönülő vallást, morált, jogot és politikát egyszerre fogja át, a természeti világ rendjével egyetemben (lásd pl. Assmann 2008: 131 skk.). Itt még egyetlen rend különböző aspektusaiént jelenik meg mindaz, ami időközben, egyszerű törések és hosszas önállósodási folyamatok nyomán szférák sokaságára bomlott. Osztatlan egységben működik a voltaképpen mindenség – legalábbis mindaddig, amíg fenntartását az isten képviselőjében az isteni király úgyszólván mint testileg jelen lévő törvény elvégzi. Ez a legtágabb értelemben vett vallás, amelynek határai a kultúra határai, nem ismer sem megtérést, sem hitszegést. Önnön értelmét a világ saját magán belül hordozza: értelemközpontja az emberek és istenek közti kapcsolatok folyamatosan érvényesített egységes cselekvésrendje. Nincs olyan külső – túlviláginak mondható – pont, ahonnan ez a rend kibillenthető lenne, és ahova bármilyen megváltás kivezetne: a bomlás erői benne magában idéznek elő káoszt (Iszfet), amely a világ összeomlásával fenyeget. A társas és a kozmikus rend egyelvűsége miatt ebből a világból nem lehet kivonulni. A Maát egységfogalmát az emberi életösszefüggéseket megalapozó szövegek sokrétű klasszikusai –intel-

⁵ A központi mítosz egyik meghatározó rendszerezése szerint a főisten, Atum (~ minden, semmi) leszármazottjának – Su (~ levegő, élet) és Tefnut (~ tűz, igazság; időnként Maát) unokájának, Geb (~ föld) és Nut (~ ég) fiának –, a leginkább a földhöz és az alvilághoz társított Ozirisznek a története, akit megöl testvére, Széth, a gyilkosságot pedig lánytestvérével, Izisszel közös gyermekük, Hórusz bosszulja meg: utóbbi lesz a királyság intézményének legfőbb istenév.



mek és panaszok⁶ – egybehangzóan bontják ki. Az összetartozást és a valahova tartozást két ország mitikus egyesítése teremti meg: ez a birodalomalapítás fáraói tette. A rendezett világ és vele az egész emberiség teljessége maga Egyiptom, amely ilyen módon hosszú időn át nem elsősorban valami külsővel szemben határozza meg magát (Assmann 1999: 191). Ellenvilága mindenfajta rendezetlenség, amely persze a belső lázongáson túl az országon kívüli káoszt is jelentheti. A birodalom önmagára vonatkozó partikularitása azonban leginkább az odakinttel szembeni differenciálatlan érdektelenség. Az alapított egységbirodalmat megelőző, ősidei homályba vesző kettősség mítosza és a birodalmi összeomlást követő provinciális rendezetlenség közvetlen emléke az újraalapított birodalom keretei közt a király közös halotti kultuszán és a hatékony központi igazgatáson túlmutató összeszedettségre készítet. A „tegnap” emlékezete az „egymásért cselekvés” és az „egymást meghallás” tettel és szóval viszonzó felelősségét írja elő, az ünnepeken pedig csak a kapzsiságtól mentes ember tud egész szívvel részt venni: ez biztosítja a csoport fennmaradását (Assmann 1990: 58 skk.). A saját sír mindenekelőtt az egyéni folytonosság biztosítója az utókor emlékezetében. Az apologetikus feliratok a közösségbe való bekapcsolódás eszményi modelljét rögzítik, amely szerint az elhunyt jótékony tettekkel viszonyult társaihoz. Az erényesség a legfőbb emlékmű, amely nemzedékeken átívelő halhatatlanságot szerez (Assmann 1990: 92 skk.). A helyes cselekvés már a társas evilágban is sikerre vezet, de a halálon túli élet elvei sem különböznek a halálon inneniektől. Az Újbirodalom (1550–1070) idején kanonizálódó túlvilági ítélet mérlege, amelyen az elhunyt „szíve” – legfőképpen gondolkodásának szerve – igazolja magát, a tettek evilági következményeit irányító mércékkel egyformán működik, azaz a helyes cselekvés mindenütt ugyanolyan szempontok – tettek és következményeik zajló összefüggésrendje, a Maát – szerint nyeri el jutalmát, a rossz pedig a büntetését. A Maát fogalmának fokozatos kiterjesztése egy túlvilágra nem töri meg a két világ közti folytonosságot: a jóvátehető és levezekelhethető „vétket” felülmúló „bűn”, vagyis az istenitől való hitszegő elpártolás gondolata nemigen merül fel, így a voltaképpen megváltás sem (Assmann 2008: 165 skk.). A *Halottak könyvének* híres „tagadó bűnvallomása” (125. fejezet) már nem más, mint az addig sokrétűségében is inkább kifejtetlenül „elvszerű” Maát konkrét tevékenységekre fordítása, amely az el nem követett legkülönbélebb cselekedetek sokaságát taglalja egy leginkább rituális-megtisztító erejű recitáció külsődleges formájában, beleértve mondjuk a súlyokkal való helytelen bánásmódtól való tartózkodás kimondását is (Assmann 2008: 122 skk.). Mindezekon túl az igazságosság, méltányosság, irgalom, béke és üdvösség együttes megvalósítása tartja pályáján a földi életet lehetségessé tevő Napot, amiként az intenzív éjszakai kultuszcselekmények is az ő bárkájának továbblendítésébe kapcsolódnak bele.

⁶ Magyarul lásd pl. „A paraszt panaszai”, „Ptahhotep intelmei”.



A rítusok nem egyszerűen elbeszélik a kozmikus folyamatokat, hanem meg is valósítják, amit szavakkal és tettekkel végrehajtanak (Assmann 2008: 160 skk., 195). Az isteni működéshez kapcsolódó emberi tevékenység drámája – a rossz megjelenése, azaz a világ „hasadása” óta – a Maát szakadatlan érvényesítésének feladata, vagyis a világ „beigazolása” az igazságtalanság, hazugság és erőszak ellen-erőivel szemben. A rossz hasadása azonban nem két eltérő elvű világ közt húzódik. Az isteni világfolyamat és az emberi életfolyamat „sikerülését” a Maát kapcsolja össze. Minden megrázkódtatás ellenére a Maát egy rendkívüli stabilitás dinamikus szellemi magvának bizonyult.

A szempontunkból legfontosabb kettősség megjelenése, politika és vallás elkülönülése a fenti keretek közt nyilvánvalóan csak korlátozottan lehetséges. Ha egyszer vallás és kultúra egymással fedésben vannak, akkor nincs olyan isten, akihez a király elől menekülni lehetne, vagy aki a királynak való ellenszegülést követelne, ahogy az embertársi kötelek is felmondhatatlanok. Isten színe előtt nem az ilyenként ismeretlen egyes egyén, hanem az áldozatot bemutató fáraó áll, akiben a birodalom egésze ölt testet, ahogy folyamatos testi jelenléte miatt az isteni törvény írásos rögzítése is értelmetlen lenne. A káosz megbabolázását szolgáló állam nélkül a kozmosz egésze omlik össze. Aki itt politikáról beszél, az isteneket is eleve szóba hozza – isten lévén a király is. Ha egyszer a Nap és fénye a rendnélküliség szakadatlan legyőzése, irány az iránytalanságban, igazságosság az igazságtalanság ellen, akkor működése uralom. A voltaképpeni uralkodó, a napisten az égen befutott pályáján kormányozza a világegység egészét, az isteni király pedig – nevének egyik olvasata szerint – a Maátot „hozza” és „mutatja be”: áldozata felelet mindarra, ami az istenektől a világba kiárad (Assmann 1990: 186). A Nap mindent látó bírói szeme maga Maát, az égen megtett bárkaútja pedig szabályosságával összhangban maga az igazság megvalósulása. A földi uralom elsődleges műve, azaz a király kiegyenlítő tettei az elnyomás elhárítását hivatottak szolgálni: így jelenik meg egy hierarchikus építményben az egymásért cselekvés szolidaritásán kívül a függőleges irányú kölcsönösség egymásra utalt közössége.⁷ Kőbe vésetett sírfelirataikon vezető hivatalnokok nem győznek fogadkozni, hogy tartózkodtak az általuk irányítottakkal szembeni méltánytalanságtól. Akárhogy is, a Maát uralmi rendjének eszménye az egyenlőtlenség rétegzett viszonyai között: védelem lefelé és engedelmesség felfelé. A „szabadság” egyiptomi értelme: a nem az egyenlőtlenség alól, hanem az egyenlőtlenségekben fakadó erőszak alól mentesítő szabadság. A fáraóban megtestesülő állam mindezek mellett egyúttal üdvintézmény is, egy voltaképpeni transzcendenciát nem ismerő üdvösség – bőség, igazságosság

⁷ Assmann ezt „vertikális szolidaritásnak” nevezi (2008: 254. skk.).

és halál utáni továbbélés – hordozója (Assmann 2008: 222 skk.). A monokratikus világegység ebből a szempontból politika és vallás még önállósulásuk előtti, azaz nem utólagos összekapcsolással megteremtett egysége (Assmann 2008: 39 skk.). A szétszabdaltság válságkorszakát követő Középbirodalom (2040–1791) volta-képpeni újdonsága a restauráció alapjaként kifejezetten megkövetelt lojalitás: az átmeneti kor hűbéresi nomoszfejedelmeivel szemben immár az egy fáraó iránt. A király- és vele az istenviszony a patronátus modellje szerint épül újra: nyomokban megjelenik a politikai viszonyok teologizálódása (Assmann 2008: 139 skk.).

Ami a sokféleségében is egy kozmoszról való gondolkodás belső alakulástörténetét illeti, a Középbirodalomtól kibontakozásnak induló voltaképpeni teológia mindinkább és kifejezetten a sok mögött rejlő egyről gondolkodik, megmaradva az evilágiság keretei között.⁸ Már korábban megkezdődik Ré felemelkedése: a nappálya az emberi világról való gondoskodást, a termékenység biztosítását és a kozmosz lendületben tartását sűriti magába – vagyis az evilági bőség valamennyi feltételét. A világban tapasztalt rossz kérdéséről azonban idővel és a papság professzionalizálódásával elvi, a mindennapos vallási gyakorlattól mindinkább függetlenedő töprengés jelentkezik (lásd Assmann 1984: 192 skk.). Az „istenről” való teodiceai gondolkodás lehetőségének kérdését nemcsak a „sok” problémája, hanem az Óbirodalom (Kr. e. 2635–2155) összeomlásának és az Első Átmeneti Kor (2155–2040) szétszabdaltságának hűsbavágó válsága is feszíti. A világ – azaz Egyiptom – fáraónikus értelemvilága immár indoklásra szorul. Önálló, a kultuszon kívüli „bölcseességi irodalom” kezdi alapvető elvi igénnyel tárgyalni a rossz eredetének ügyét. Egyelőre szűk körben az „istenhez”, pontosabban az „egyhez”, az „önmagától keletkezett” és még inkább a „mindent teremtőhöz” intézett szemrehányás formájában zajlik az egy felelős keresése.

Egy és sok egyre éleződő feszültségét az újbirodalmi Ehnaton (eredetileg IV. Amenhotep) monoteista forradalma következetesen számolta fel egyetlen nemzedéknyi időre az egy javára (Kr. e. 1355–1337; lásd Assmann 1984: 232 skk., 1990: 231 skk., 1996: 243 skk.). A központjáról elnevezett egyistenű amarnai (Ahet-Aton) vallás kíméletlenül kiirtott minden írásos nyomot, ami a két évezredes rendre emlékeztetett, és a meghitt kultuszok brutális üldözése közepette teljes hűséget követelt. Az „eretnek” fáraó tagadó és alapító gesztusa ugyan a Nap alakjához

⁸ Assmann ezt „explicit teológiának” nevezi, megkülönböztetve a vallási-kultikus gyakorlat „implicit teológiájától”. – A korábban uralkodó felfogással szemben tiszta politeizmusként értelmezi az egyiptomi vallást (pl. Hornung 2009). A politeizmus „válságához” és a Nap-teológia kezdetéhez, vagyis az Amarna-vallás monoteizmusának előzményeihez lásd Assmann 1983.



folyamodik, ám ez a Nap (Aton) a maga kizárólagosságában nem ugyanaz a Nap (Ré), mint aki addig minden más istennek is napszerűséget kölcsönözhetett. A gazdag szimbolika és mitológia sokrétűségének egy töretlen világkép egyneműsége lép a helyébe, amelyben a személytelenségben mitológiátlan Napkorong maga egymagában lép az istenvilág egésze helyébe. Ez az új vallás kizárólagossá avatja és teljes körűen kiépíti a korábbi Nap-teológia alap gondolatát. Ami a külső körülményeket illeti (Kákósy 1998: 133 skk.), a véres felszabadító harcokban stabilizálódó és kifelé egyre nyitottabb Újbirodalom alakulásával összhangban bomlik ki a világ univerzalista értelmezése a Napkorong körül. A király gesztusa új kultuszt és új ikonográfiát teremt – azaz gyökeresen új viszonyt a szenthez. Az Ehnaton által szerzett himnuszok Napja nem ütközik ellenállásba: az istenek nélküli, ám hasadásmentes világot az elevenítő fény akadálytalanul tölti be harmóniával, szépséggel és biztonsággal (magyarul lásd Gulyás 2007). Minden, ami látó és látható, a távolból a Földre alásugárzó Napkorong semmilyen segítségre nem szoruló, minden isteni konstellációtól független közvetlen jelenlétének köszönhető. Az amarnai monoteizmus értelemvilágának alapzata a Nap testi valójából – a napfény elevenítő erejéből – kibontott, filozófiai természettannak is beillő teológia. A maga eleven „testiségében” immár nem egyszerű körként és főként nem bármilyen más megjelenési alakjában, hanem gömbszerűen ábrázolt Napkorong haladása által működtetett egész világfolyamat az ember érdekében zajlik (Assmann [1990: 233 skk.] egyenesen „antropocentrizmus”-ról beszél). A király, a Nap fia most – úgyszólván egyedüli megvilágosodottként – mindenekelőtt az egy igazság letéteményese és szószólója a hazug hagyomány ellenében. Az égi pályáján megközelíthetetlenül vonuló szóttalan isten a királyon keresztül tart kapcsolatot mindenki mással. Az ábrázolásokon a király és a királynő felé bocsátja alá kezekben végződő sugarait: az aktív világéltetés és világuralás gesztusának képe ez. A királyság a belátható igazságot hirdető vallási intézménnyé válik, politikainak mondható érdeklődését elveszti; totális „kozmosztanában” pedig jó és rossz megkülönböztetése is értelmetlenné válik. Az „igaz” vallás hasadásmentes világában nincs helye semmilyen megkülönböztetésnek – a „hazug” hagyomány kérlelhetetlen üldözésén kívül.

Az eltörölt hagyományt azonban már a következő nemzedék visszaállítja, Ehnaton traumatikus művét pedig háromezer évre elfojtja. A monoteista epizód azonban nem múlik el nyomtalanul: az üldöztetésből visszatérő hagyomány evidenciáját veszve már egy bensőbb vallásosságnak is teret ad, amely az alakgazdagon megragadható istenek mögött a „sorsot” rejtőzködve irányító egy isten hatalomnyilvánításait fürkészi. Ehnaton emléke pedig eltorzított alakban nem csak az utódokat kísérti meg, hanem – mint látni fogjuk – egészen Freud Mózes-értelmezéséig hatol.

Az élet folyásába beavatkozó „isteni akarat” eszméje és a hozzá kapcsolódó egyéni vallásosság csak a Későkorban (Kr. e. 716–332), összeomlások sorozata után, a bizonytalanság hangoltságában nyer igazán teret. Az állam megproppaná-

saival együtt zajló bensőségesítés, a „belső ember” megjelenése mellett az isten is egyre transzcendensebb vonásokat ölt, idegen hatásoktól aligha függetlenül. Ezek a Maát rendjéből kifelé irányuló lépések a „személyes vallásosság” hasonló körülmények közt fogant újbírodalmi kezdeményeihez tudnak kapcsolódni (lásd Assmann 1990: 252 skk., 1983: 264 skk., 2008: 143 skk.). Ez a fejlemény ugyan a személyes istenkapcsolat értelmében egyfajta bensőségességet teremt, de a vallás sohasem válik egységes élethalakító hatalommá, amely összetvitelt és belső, „megtérésnek” számító fordulatot követel.⁹ Ami az államot illeti, mostantól a királynak kitüntetetten „jámborrá” kell válnia a voltaképpeni uralkodó, az isten, „Maát ura” előtt, aki odaforduló kegyével immár személyesen gondoskodik az igazságosság érvényesüléséről. A képzett hivatalnok bölcsessége helyett immár az isteni akarat megfajtására van szükség, amire az örökletessé váló és királyilag ellátott papság lehet képes. A Maát eredeti eszméje – a király hatalomvesztésével – kiüresedik, a vallásosság mind egyénibbé, az állam pedig mind politikaibbá válik. A világimmanencia rendje megroppant, anélkül, hogy a belőle való „kivonulás” megtörténne. Ha ugyanis egyszer a Maát egymásra utaltan cselekvő fenntartása megszűnik, a világ omlik össze.

Legszélesebb körű feltűnést mindazonáltal Assmann-nak a *bibliái* monoteizmus-sal kapcsolatos felfogása keltette, amelynek első megfogalmazásai különösebb nyomaték nélkül fonódnak bele a *Mózes, az egyiptomi* című könyv fejtegetéseibe. „Igaz” és „igaztalan” vallás Mózes támasztotta megkülönböztetésének rettenetéről van szó: az „ellenvallásként” alapított exkluzív egyistenhitet ez a forradalmi antagonizmus a „bűnössé” avatott igaztalanok elleni erőszakra vezeti (Assmann 2003b: 15 skk., 75 skk.).¹⁰

Alcíme szerint a szóban forgó munka „egy emléknym megfajtását” tűzi célul, így megközelítését tekintve a „kulturális emlékezet” Assmann által kezdeményezett programjába tartozik. Utóbbi szerint a közös cselekvést és tapasztalást a mindenkori jelenből rekonstruált mitikus erejű emléktörténetek szervezik: a mindenkori csoportok az alapító elbeszéléseik terében élnek, későbbi történeteiket és tetteiket hozzájuk igazítják. A kultúra így tekintve a legtágabb emlékezeti értelem-összefüggés, amely a felejtés és újrafelidézés lehetőségét is tartalmazza. A kultúrát hordozó és azonosulást biztosító emlékezés paradigmatisztikus története Assmann szerint a zsidó-keresztény világban éppen az egyiptomi „kivonulás” bibliái története (Assmann 1999: 193 skk.). A semmilyen külső forrással nem igazolható

⁹ A módszeres „életvitel” fogalmához lásd Weber protestantizmus-tanulmányát (Weber 1920b, főként II. fejezet).

¹⁰ Ugyanezeket a gondolatokat lásd: Assmann 1990: 22, 1999: 205. sk.



„kivonulás” kizárólag valóságalkító emlékalakzatként jön számításba. A *Királyok második könyvének* beszámolójában a templom újjáépítési munkálatai során előkerül egy könyv, amely többek között éppen Mózes roppant történetét beszéli el, a szolgaság házából való kivonulástól a pusztai vándorlason és a Jahvéval kötött szövetségen át utóbbi sorozatos megszegéséig. Az állítólag a feledésből felbukkanó könyvvel szembesülő király, Jósiás a történet szerint mélységesen megrendül, és az elpártolt népet visszatéríti a most már mindig emlékezetben tartandó, pontosabban „szívbe vésendő” eredeti szövetséghez, a saját vállalásokhoz és az isteni ígéretekhez. A bensővé teendő múlt – a könyv tartalma – ugyanis nem más, mint a kivételes állapotok és egy kivonulás rendkívüli története, amelyet alighanem éppen ezek a királyi újítások avatnak egy szűkebb csoportra támaszkodva kizárólagossá (Assmann 1999: 209 skk.). A saját, magának népet választó istenhez, Jahvéhoz kapcsolódás sajátos vallást eredményez, amelynek kifelé irányuló gesztusa az elhatárolódás minden idegenségtől, az önelvű elkülönülés a világtól, beleértve a saját kultúra más aspektusait is. Jahve mindenekelőtt személyes és távoli Úr, aki idővel világfeletti teremtető istenné egyetemesedik, de legfőképpen teljes hűséget követel. A korabeli vazallusi szerződések formulájában a szerződő felek – páratlan újításként – Jahve és a nép lesznek.¹¹ A szerződés politikája a szerződés teológiájába fordul át.¹² A „törvény” jegyében a legsúlyosabb külső körülmények – idegen uralom, nemzedékeken át tartó fogság összeomlásai – közepette is lehetségessé válik az emlékező önmegőrzés: az életgyakorlat rendjét rögzítő kánon szövegépítménye belsőleg tesz akár önálló királyságtól és saját területtől is függetlenné. A fogságtól kezdve mindinkább a papságtól független próféták képviselik ezt a kizárólagos vallási szempontot a világ minden elismert önértéke és nem tagadott igazsága ellenében. A szövetség megszegése bűn, amelyet végső soron csak isteni megváltás képes kioltani. A szövetség és annak megszegése jegyében értelmezett események – főként a balsorsot hirdető prófétáknál – világtörténelmi szabású üdvtörténeté bontakoznak. Ahogy a törvény istentől származik, úgy a „sors” is mindenestül az immár maradéktalanul isteni ítélkezés hatókörébe kerül, az üdvösség pedig önértékké önállósul (Assmann 1999: 246 skk.).

Ha egyszer az Egyiptomból való kivonulás végső soron a világból való kivonulást jelenti, akkor az eleve elkülönülésként megalapított vallás az uralom földi rendjétől való elkülönülés lehetőségét is magában hordozza. A környező világhoz való alkalmazkodással szemben, amely a politika esetében istenképviselési királyság alapítását és az államrezonhoz igazodást jelenti, a szövetséghez való visszatérés és „megtérés” a vallást „hitvallássá” avatja, amelyet szigorú ételszabályozás tesz

¹¹ Lásd még Weber 2007b: 458 és Weber 1920a: 81 skk.

¹² Assmann ezt a politikai kötöttségek teológiai „újrakönyvelésének” nevezi (Assmann 2008: 63 skk.), Max Weber a „jog teologizálásáról” beszél (Weber 2007b: 537).

elfelejthetlenné (Assmann 1999: 193 skk.). Jahve és a nép szövetségében végső soron nincs szükség királyi közvetítésre és reprezentációra (Assmann 2008: 59). A királyságnak még fénykorában, Dávid és Salamon állama idején is erős vallási ellenzékkel kell szembenéznie. És bár a nép Sámuelen keresztül kiköveteli magának Jahvétól a királyt, hogy „mi is úgy legyünk, mint a többi nép, hogy királyunk ítéljen minket is” (1Sám 8), a bírák korának alapelve megmarad: „Az Úr uralkodjék rajtatok!” (Bír 8,22). Ha pedig Jahve királyságának teokráciája mellőzhetővé teszi a földi királyt, lehetővé válik az állammal szemben felfogott társadalom, azaz a „választott nép” olyan közössége, amely politikai egységként is egyedül Jahvéhoz hűséges, aki közvetlenül ad törvényeket és hoz ítéletet – ahogy a politikai szabaddulás volt Egyiptom hátrahagyásának alapmotívuma (Assmann 2008: 62, 297). Ez az áttörés Isten uralkodásának terébe, vagyis vallás és politika elvi szétválasztása a „kivonulás” közvetlen politikai jelentősége.¹³

A *Mózes, az egyiptomi* lapjain most már annak az ősrégi sejtésnek a hatástörténete bontakozik ki, amely szerint a zsidóságot Egyiptomból kivezető és népalapító Mózes a származását tekintve egyiptomi volt. A szellemi világunk alapjait érintő legfőbb kérdés: vajon mit jelent Mózes legtagabb értelemben vett „egyiptomisége”? Az egyiptológus lévén kitüntetetten érintett szerző a nyugati világ e rendre felbukkanó emlékeztörténeti vonulatának jár utána. Az amúgy vitathatatlanul egyiptomi nevű Mózesnek nemcsak a származása, hanem a – történetileg amúgy bizonyíthatatlan – létezése sem érdekl. A könyv „igaz” és „igaztalan” vallás „mózesi megkülönböztetésének” hatástörténetét követi nyomon a legfontosabb dokumentumokban.¹⁴ A megkülönböztetésből, azaz a vallás „kinyilatkoztatottságából” fakadó áldatlan következmények ugyanis régóta foglalkoztatják a nyugati gondolkodást, amely Assmann rekonstrukciója szerint a megkülönböztetés visszavonásának lehetőségét – elsősre paradoxnak tűnő módon – mindinkább az ókori Egyiptomban „ellenvilágában” keresi, ahonnan a saját világ a sarkaiból kifordítható lenne. A vallási türelmetlenség ugyanis rendre üldöztetéssel sújtja a „pogánynak” minősített másikat, a „pogányság” bibliai foglalatja pedig – a valóságos Egyiptomot a felismerhetetlenségig eltorzító – „Egyiptom”, amely a „kivonulás” részletgazdag történetében bomlik ki a bálványimádás és a hozzá tartozó szolgaság szimbolikus világaként. Az „egyiptomi Mózes” gondolatának antagonisztikus vonzerejéből táplálkozó „ellenemlékezeti” vonulat ezzel szemben a kanonikus szövegektől

¹³ A politikai filozófus Michael Walzer plasztikus megfogalmazása szerint, aki az exodust minden forradalom modelljének tartja: „Akárhol vagy, alighanem Egyiptomban vagy”. Ennek folytatásaként említi Assmann az ágostoni mondatot: „incipit exire qui incipit amare”, amely a „földi ország” hátrahagyására szólít (Assmann 2015: 24).

¹⁴ Történelem és emlékeztörténet kapcsolatáról és végső soron folytonosságáról lásd Assmann 2003: 23 skk. és 38.



elrejtett „igazi”, úgyszólván „apokrif” Mózeset keresi, találja és alkotja meg lappangó emléknymokból. Egyiptom „titka” a felvilágosodást kezdi el intenzívebben foglalkoztatni, amit részben a „világosság” Nap-metaforikája is kézenfekvővé tesz. A speciális kinyilatkoztatások háborúskodása helyett a minden embernek szóló igazság közvetíthetőségét kereső gondolkodók a misztériumokba burkolt kozmoteizmus állítólagos „természetességében”, azaz egyetemes beláthatóságában, egy „eredeti”, kinyilatkoztatás nélküli, mégis isteni világbölcességben érdekeltek. „Mózesük”, aki Egyiptomban nevelkedve nyert beavatást, voltaképpen ott tanulta el, miként lehet a nehezen belátható egyetlen logoszt a sokféleség, vagyis ceremoniális rítusok titokzatos „fátyla” vagy éppen „függönye” mögé – a „Szentek szentjébe” – rejtetni. A vallás kettőssége egy jellegzetes értelmezés szerint szellemi elit és nehéz felfogású tömeg szociológiai tagoltságára épül: a politikai uralom nélkülözhetetlen egységteremtő eszközöként is használt misztikus képek és csodás mesék hitet ébresztő misztériumrengetege mögött ott rejtőzik a beavatottak számára belátható, ám államhordozásra képtelen Minden-Egy nagy misztériuma. Deista, panteista és szabadkőműves szerzők legvégső következetességét előlegezi meg Spinoza minden megkülönböztetést felszámoló formulája: „deus sive natura” (Assmann 2003b: 23, 2008: 319 skk.). A felvilágosítók egész sorát „Mózes” mint a közvetítés alakja tartotta igézetében.

Freud ihletadó Mózes-könyve (Freud 1987),¹⁵ amelyet Assmann a Mózes-vita kontextusában olvas, már Ehnaton archeológiai felfedezése után lát neki, hogy öntisztázó szándékkal is feltárja a Mózes körüli „igazságot” és így a zsidóság „lényegét”, amely a történelemben újra és újra pusztító gyűlöletet vont magára. Freud „egyiptomi Mózes” Ehnaton követője, akit nem hagy nyugodni az Aton-vallás kudarca, ezért összegyűjti a rabszolgasorban élő zsidókat, és Egyiptomot elhagyva nekik ajándékozza ezt a minden más istent bálványként elutasító, rítusok és képek nélküli tiszta monoteizmust. A pszichoanalízis kultúrára alkalmazott eszközei az óriássá nagyított, „ősapai” jellegű „népalapító” Mózes képtelomba sűrűsödő, roppant szellemi igényeiben ragadják meg a legkényesebb mozzanatot. Amikor aztán a zsarnoki módon érvényesített tiszta szellemiséget befogadni képtelen nép megöli őt, egy Jahve nevű vulkánistent tisztelő vezető ad nekik kultuszt és csodákat. Egyetemes vallástana szellemében Freud a meggyilkolt „apa” utólagos büntudatteli felmagasztalásaként, az elfojtottak kriptikus lappangásaként és későbbi visszatéréseként írja le a bibliai zsidóság egész vallástörténetét,¹⁶ amelyben azonban – a bűn kompenzálásaként – idővel uralomra jut „az egyetlen és az egész világot átfogó

¹⁵ Az alábbiakhoz Assmann 2003: 207 skk.

¹⁶ Az elfojtás mechanizmusai ugyanis nemcsak Mózeset és Istent kétszerezik meg, hanem ez a sajátos dualizmus a *Biblia* egészét is áthatja, pl. Izrael és Júdea, a próféták és a papság feszültségének alakjában.

istenség eszméje”. Az „egyiptomi Mózes” fogalma mintha Freudnál is igaz és igaztalan mélyen intoleráns vallási megkülönböztetését lenne hivatott felszámolni.¹⁷

Egy literáris emlékezzettörténetnek ezen a pályáján jut el Assmann a kötet zárómondataig, amelyet sokan egy saját kultúrájának nekirontó tudós felszólításaként olvasnak a „kivonulás” által alkotott térből való visszavonulásra: „Egyiptom felől nézve úgy tűnik, mintha a bűn a mózesi megkülönböztetéssel került volna a világba. [...] Aki Istent Egyiptomban fedezi fel, ezt a megkülönböztetést szünteti meg” (Assmann 2003b: 274).

A „kivonulás” emlékalakzata elkerülhetetlenül a kozmoteizmus Assmann által évtizedek alatt kibontott háttere előtt nyer éles körvonalakat, ellenfogalmak kiélezésre hajló logikája szerint. A sokistenű panteonok minden kulturális másság ellenére egymásra lefordíthatóknak számítanak (Assmann 2003b: 17; 2003a: 28 skk., 59 skk.). Ha egyszer máshol szerkezetét tekintve ugyanaz a „magától értődő” világ áll fenn, benne ugyanazoknak a „nyilvánvaló” isteneknek áldoznak, legfeljebb más néven tisztelve őket, a gyökeres idegenség lehetetlen. A kozmoteizmusnak az egyre tágabb körű érintkezések talaján kifejlődött vallási toleranciájával szemben Mózes nevéhez kapcsolva jelenik meg világtörténelmi horderejű újdonságként a monoteista indíttatású erőszak lehetősége. Az egyébként legkevésbé sem eredeti gondolat robbanásszerű tiltakozást váltott ki, és mindenekelőtt teológiai körökben máig sem ültek el a vita hullámai.¹⁸

Freud felfogásával ellentétben Assmann szerint a két monoteizmusnak egymáshoz sem történetileg, sem elvileg nincs köze: Aton és Jahve az Egy eltérő fogantatású alakjai. A nép személyes Istene a kozmosz rendjét átható mégoly eleven természeti Istenből levezethetetlen (Assmann 2003b: 174, 2008: 301).¹⁹ Assmann eddigi utolsó összegzései Mózes alapító gesztusáról a legelső megfogalmazásokat voltaképpen csak árnyalják. A „kivonulás” szimbólumában rögzített újítás nem „egy” és „sok”, hanem „igaz” és „hamis” különbségének bevezetése ezúttal nem a gondolkodó világmegismerés, hanem a vallás terébe. Ugyanaz a kettősség itt nem a filozófiát alapítja meg, mint Parmenidész máig ható ellentmondás-mentességi

¹⁷ Assmann második olvasata már máshová helyezi a hangsúlyt: a képtilalomban jelentkező mózesi megkülönböztetés „szellemi előrelépés”, amelynek bálványtalanító felvilágosodása Freud szerint éppen a pszichoanalízis által folytatandó, egészen a vallás felszámolásáig (lásd Assmann 2003a: 119 skk.).

¹⁸ A jelen tanulmány lemond a félreértésekkel is terhelt vita áttekintéséről. A legfontosabb hozzászólásokat gyűjti össze maga Assmann 2003a: 193 skk., illetve Schieder 2014. Magyarul lásd Görfföl Tibor kritikáját (2012).

¹⁹ Két, egymásra könnyen rezonáló emlékezőfolyam kapcsolódott egymásba már ókori szerzők (pl. Manethón) kezén, akik a hagyománytagadó Ehnaton traumájának elfojtott és eltorzult emlékét vetítették egy vallással elégedetlen felkelő és kivándorló alakjára, aki utóbb – a források szerint – a „Mózes” nevet vette fel (Assmann 2003: 43 skk., 2015a).



tétele, amelynek éles elkülönítése a tudományosan igaznak tarthatót rögzíti,²⁰ hanem új elvű vallást teremt. A mózesi elhatárolódással a „hit igazságán” kiépülő új értelemvilág és fogalmiság rendkívüli energiákat mozgósít befelé: a világhoz való viszony, egyszóval a kultúra egészét életirányító keretek közé rendezve gondolatokat, érzéseket és cselekedeteket vezérlő szabályok egyre módszeresebben kidolgozott sokasága bomlik ki, amelynek középpontja az „Isten előtt” élt helyes és felelős élet. A bűnösség új tudatával születik meg az önvizsgáló ember: „Bűnözni nem lehet szellem nélkül; sőt ha úgy vesszük, a szellem semmi más, mint érzék a bűn iránt.”²¹ A világtól való távolság bensőségességének lehetősége persze, amelyet a képtilalom rögzít parancsba (Assmann 2003a: 136), nem véglegesen elért áttörés, hanem újra és újra megvalósítandó feladat, az érzéki kézzelfoghatóság, más szóval a világ kísértései között. A belső kivonulásnak támasztékot adó „transzcendencia” a „tengelykori” emberség középpontja.

A saját Isten kizárólagos igazságán kívül azonban ebben a hagyományban minden más isten és emberi istenviszony bálvánnyá és hazugsággá értéktelenedik. A másik „eretneknek”, „pogánynak” és „hitetlennek” minősítése egy sajátos „erőszaknyelvet” is magában hordoz, amelyet a bibliai leírások a legvéresebb erőszakcselekmények plasztikus kifejtésében ábrázolnak, az Egyiptomból való távozást megelőző isteni csapásoktól az aranyborjú készítőinek lemészárlásán át a kánaáni honfoglalás háborús kíméletlenségéig. A monoteizmus tömeggyilkosságok árán való érvényesítésének elbeszélései ugyan leginkább szimbolikusan értendők, ám a mózesi felosztás fogalmisága maga is valóságalkító erővé válhat. A jelennek az „ellenvallás” irányadó múltjának fényében való harci értelmezését ezeknek a történeteknek a kanonikus rögzítettsége teszi bármikor lehetővé. Az erőszak a bibliai vallásoknak – immár a kereszténységet és az iszlámot is beleértve – nem elkerülhetetlen velejárója, hanem mindig újból valóságba forduló veszélye. „Minél erősebbek a belső kötelek, annál élesebb a külső elhatárolódás” (Assmann 2003a: 38). Az ellenfogalmiságban rejlő létrobbantó erő a tetteit végső ráhagyatkozással és elszánással hozzá igazító mindenkori „hitharcosban” ölt kitüntetetten testet. A harc másik oldala a hűség jegyében meghalni is kész mártír önfeláldozása.²²

²⁰ Assmann (2003a: 23 skk.) szerint a tudományos tudás is intoleranciára képes „ellentudás”. Az ebből fakadó erőszak lehetőségéhez lásd még Joas 2014: 173.

²¹ Thomas Mann *József és testvéreiből* (III. könyv, 7. fejezet, ford. Sárközi György) idézi Assmann 2003a: 160.

²² Assmann eleinte „inherens” erőszakról beszél, lásd pl. Assmann 2003a: 31; a korrekcióhoz Assmann 2014. A mártíriumhoz lásd Assmann 2003a: 34 skk., 2016: 151 skk., vö. Kippenberg 2008: 19. Az Assmann által „történeti szemantikának” nevezett módszer előzményeihez lásd Koselleck 2003. A „hitharcos” fogalmához pl. Weber 2007b: 216.

Assmann legfontosabb megszorítása saját állításaival kapcsolatban az, hogy a tisztasági pátosz kirekesztő ereje mindenekelőtt a saját nép és a minden tagjában ott lakozó idegen és pogány, azaz a szívbéli „kánaánita” ellen irányul. A bírálatok hatására veszi fel „igaz” és „hamis” kései prófétáktól hirdetett, a babiloni fogság környékén fogant ellentéte mellé „hűség” és „hűtlenség”, „szabadság” és „szolgaság” korábbi szövegrétegekbe visszanyúló ellentéteit, és Mózeshez leginkább az utóbbiakat kapcsolja. A korántsem tömörszerű egységben előttünk álló „Kivonulás könyve” hármasság megkülönböztetést hordoz magában: elveti az Egyiptommal jelképezett emberi alávetettséget, elkülönül más népektől, és elhatárolja magát Isten ellenségeitől (Assmann 2015b: 106 skk.). A „hűség” emberi buzgósága (*Eifer*) a szerető – ezért féltékeny (*Eifersucht*) és haragvó – Istenhez térők érzülete, aki a tőle elpártolókat harmad- és negyedízíglén bünteti. Ez a megkülönböztetés is képes a legvéresebb szigorra (Assmann 2016: 29 skk.). Assmann legújabb, az *Exodus* értelemvilágának szentelt monumentális elemzésében a deuteronomikus iskola „egyedül-Jahve-mozgalma” – az északi és a déli ország összeomlásélményét követően – a szövetség, a kivonulás és vele a kiválasztottság antagonizmusait ápolja (*Exodus, Deuteronomium*); a papi iratok későbbi szerzői – a kultusz Babilon utáni helyreállításával és egységesítésével összhangban – pedig szövetséggondolat helyett a teremtés egyetemessége felé gondolkodnak (*Genezis*; Assmann 2016: 81). Exklúzió és integráció feszültsége a *Biblián* és annak istenképén belüli kettősség, amelynek alakulástörténete összességében az utóbbi pólus felé mozog, többek között az egyetemes szeretetparancs alakjában (Assmann 2015b: 79 skk., 2013a: 30).²³ A „kivonulás” a legkevésbé sem valami összkép, amely az „Ószövetség” íráskompozíciójának és a belőle fakadó vallások életvalóságának foglalata lehetne, hanem az egyik döntő, önmagában is sokrétű motívum.

Mindez azonban a „kivonulásban” rejlő szerkezeti erőszak-lehetőségen Assmann szerint lényegesen nem változtat. Ahogy a hűség belső harca döntést követel, olykor külsővé is váló harciassága tettelesen irányul a hűtlen és idegen ellen. A legkülönfélébb ellenállási, felszabadítási és honfoglalási mozgalmak a „kinyilatkoztatás” kizárólagosságának erejéből tudnak meríteni. A kívül-belül megtisztító puritanizmus és a „szent harcra” kész zélótizmus kérlelhetetlensége ugyanis egy töről fakad. Mózesnek az elbeszélte eseményekhez képest egyébként sokára rögzített forradalmi műve ugyanis nemcsak kulturálisan, hanem politikailag is forradalmi – majd éppolyan erőszakosan ellenforradalmi is bizonyult. A képalkotás bűne szerint az ígéreteihez hű Isten maga közvetlenül uralkodik és ad törvényeket (Assmann 2008: 311 skk.), innen pedig csak egyetlen lépés az ellentét lefordítása „barát” és „ellenség” fogalompárjára, ami azonban a politika erőszak-politikára

²³ Korábban „szabad” és „nem-szabad” ellentétpárját még „igaz” és „hamis” aleseteként értelmezte (Assmann 2003a: 66–67).



szűkítése. Mint ismeretes, Carl Schmitt nagyhatású politikafelfogása erre az ellentét párra építi a pusztá társulások és társadalmak fölé boruló közösség mindenre kiterjedő hegemóniáját. A jelenségek lényege határhelyzetekben tárul fel, a politika esetében pedig a háború fordítja komolyra a helyzetet („*Ernstfall*”, vö. Assmann 2016: 112 skk.). Hasonlóan fordítja komolyra a helyzetet Assmann szerint vallási téren Isten „haragja”, amelynek ősjelenete az aranyborjú készítőinek jól átgondolt mózesi lemészárlása. Ugyanez a totális igényű, azaz minden életszférára kiterjedő politikai teológia lép működésbe a szövetség minden megszegésekor, amelyek a szorongatott jelent az Istentől parancsolt erőszak szent történeteinek fényében láttatják. Ennek feltétele a vallási törvény következetes kiterjesztése a politikai közösségre, vagyis a szövetséggondolat maga (Assmann 2016: 131–132). A valóság értelmezett világtörténet fenyegető horizontján bontakozik ki azután az apokaliptikus istenítélet elvi következetessége, amely a kiélezett helyzetre tekintettel végső döntést követel.

Ami – még egyszer visszatekintve – Egyiptomot illeti: a Mózes-hagyomány vallási furorával csak az Ehnaton-valóság hamvába holt forradalmának feledésbe taszított kíméletlensége vetekszik. Az ókori Egyiptomban a káoszt fenyegető ellenség, akit a rítusok viaszfigurák alakjában pusztítottak el, mindinkább konkretizálódik, sőt a politikai veszélyeztetettség nyomása alatt az ellene indított harc kifejezett vallási legitimitást nyer (Assmann 2000, 1999: 178, 2003a: 32; az óegyiptomi kultikus erőszakhoz Assmann 2016: 11 skk.). Az elpártoló vazallusok ókori keleti megbüntetése az istennek tett hűségesküvel megerősített politikai szerződés megszegését torolja meg, nem „hamis” vallások követői ellen fordul. A politikai erőszak teréből kilépő vallási erőszak a rítusok terét is elhagyja.²⁴

Akárhogya is, a „kivonulás” hűségmonoteizmusa a „tengelykorként” temporalizált áttörés legfontosabb előzményei közé tartozik Izraelben (Assmann 2015b: 26). A tengelykori szerkezetek rendjében és feszültségterében kinevelődött ember számára, aki a szabadság közegét akár az egész világ ellenében, annak minden rendjén kívül keresi, az egyiptomi opció letűnt. Ha azonban – a kulturális emlékezet identitásfogalma szerint (lásd pl. Assmann 2003b: 31, hozzá Hidas 2017) – önazonosságunk kereteit elbeszélésekben idézzük fel és rögzítjük, akkor megfor-

²⁴ A totalizálódás elkerülésének egyik mintaszerű példájára Assmann a rabbinikus zsidóság írásértelmezésében talál, amely a szövetséget a népnek mintegy a történelmen kívülre telepítésével pacifikálja, a bálványimádást pedig büntudattá pszichologizálja, ami nem politikai érzület. A „kettős vallás” elve, amely a saját vallás mellett a többi is elfogadja, és a közös emberséget hol az „arany szabályba”, hol egy „természetvallásba”, hol pedig az emberi jogok eszméjébe foglalja, Assmann meggyőződése szerint ma is kiűt lehet megkülönböztetéseink áldatlan következményeiből (vö. Assmann 2016: 158 skk., 2013), amelyek több ponton személyes hitvallásba fordulnak. A saját hagyomány historizálása – mondjuk éppen az emlékezettörténet eszközeivel – Assmann reményei szerint ugyancsak a tolerancia irányába dolgozik erőszakra hajló önmagunkon (2003a: 29).

dítva, a számunkra jelentős múltbeli nyomok és üzenetek tanulmányozásának és közvetítésének tevékenységében valamiképp önmagunkat is szóvá tesszük.²⁵ Egy távoli múltba merülő kultúratudós művét persze – a források pusztája ismerésén túl – a választott világában való jártassága hitelesíti, és egy belülnézet mások számára is befogadható képe teszi naggyá. A mégoly külső leírásokon mindenesetre egy történelmi rettenetekben inneni, évezredekkel átívelő óegyiptomi épség más megkülönböztetésekben nyugvó eszménye dereng át.

Irodalom

- „A paraszt panasza” 1963: In *A paraszt panasza: óegyiptomi novellák*. Budapest: Magyar Helikon, 9–18.
- Assmann, Jan 1983: *Re und Amun: die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.–20. Dynastie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Assmann, Jan 1984: *Ägypten: Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Assmann, Jan 1990: *Ma’at: Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*. München: C. H. Beck.
- Assmann, Jan 1996: *Ägypten: eine Sinngeschichte*. München–Bécs: Hanser.
- Assmann, Jan 1999 : *A kulturális emlékezet: írás, emlékezés és politikai identitás az ókori magaskultúrákban*. Budapest: Atlantisz.
- Assmann, Jan 2000: Gottes willige Vollstrecker. Zur Politischen Theologie der Gewalt. *Saeculum* 51: 161–174.
- Assmann, Jan 2003a: *Die Mosaikische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*. München–Bécs.
- Assmann, Jan 2003b [1997]: *Mózes, az egyiptomi: egy emléknym megfjtése*. Budapest: Osiris.
- Assmann, Jan 2008 : *Uralom és üdvösség: politikai teológia az ókori Egyiptomban, Izraelben és Európában*. Budapest: Atlantisz.
- Assmann, Jan 2012a: Cultural Memory and the Myth of the Axial Age. In Bellah, Robert - Joas, Hans (szerk.): *The Axial Age and its Consequences*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 366–407.
- Assmann, Jan 2012b [2005]: *A Varázsfuvola: opera és misztérium*. Budapest: Atlantisz.
- Assmann, Jan 2013 : *Religio Duplex: az egyiptomi misztériumok és az európai felvilágosodás*. Budapest: Atlantisz.
- Assmann, Jan 2014: Monotheismus und Gewalt: eine Auseinandersetzung mit Rolf Schieders Kritik an „Moses der Ägypter”. In Schieder, Rolf (szerk.): *Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismus-Debatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen*. Berlin: Berlin University Press, 36–55.
- Assmann, Jan 2015a: Ehnaton, Mózes és a monoteizmus: elfojtott emlékek visszatérése. *Pannonhalmi Szemle* 23 /4: 19–35.

²⁵ A performativitás gondolatának termékeny alkalmazását lásd Assmann *Varázsfuvola*-értelmezésében, amely a művet minden előadásában beavatási szertartásként fogja fel (Assmann 2012b).



- Assmann, Jan 2015b: *Exodus: Die Revolution der Alten Welt*. München: C. H. Beck.
- Assmann, Jan 2016: *Totale Religion: Ursprünge und Formen puritanischer Verschärfung*. Bécs: Picus.
- Brague, Rémi 1994: *Európa, a római modell: elsajátított önazonosság*. Piliscsaba: Pázmány Péter Katolikus Egyetem.
- Freud, Sigmund 1987: Mózes, az ember és az egyistenhit. In uó: *Mózes – Michelangelo Mózes*. Budapest: Európa.
- Görföl Tibor 2012: A monoteizmus és az erőszak: Erik Peterson, Jan Assmann, Odo Marquard és a kereszténység. *Vigilia* 7/6: 431–441.
- Gulyás András (szerk.) 2007: „Ó, Napkorong, ura a fénynek...”. *Himnuszok az ókori Egyiptomból*. Budapest: Balassi.
- Hidas Zoltán 2017: Az emlékezés kultúrája és a felejtés rendszere. *Korall* 67: 73–92.
- Hornung, Erik 2009: *Az egy és a sok: az óegyiptomi istenvilág*. Budapest: Typotex.
- Kákosy László 1998: *Az ókori Egyiptom története és kultúrája*. Budapest: Osiris.
- Kippenberg, Hans G. 2008: *Gewalt als Gottesdienst: Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung*. München: C. H. Beck.
- Koselleck, Reinhard 2013: Fogalomtörténet és társadalomtörténet. In uó: *Elmúlt jövő. A történeti idők szemantikája*. Budapest: Atlantisz, 121–146.
- Kóthay Anna Katalin – Gulyás András 2007: *Túlvilág és mindennapok az ókori Egyiptomban: források a Kr. e. 3–2. évezredből*. Miskolc: Bibor.
- Nietzsche, Friedrich 1980a: Also sprach Zarathustra. *Sämtliche Werke*, KSA 4 (magyarul: *Így szólott Zarathustra*). Budapest: Osiris, 2004).
- Nietzsche, Friedrich 1980b: Fröhliche Wissenschaft. *Sämtliche Werke*, KSA 3 (magyarul: *Vidám tudomány*). Budapest: Holnap, 1997).
- Nietzsche, Friedrich 1998: *Adalék a morál genealógiájához*. Veszprém: Comitatus.
- „Ptahhotep intelmei”. *Világosság* 1988/3: 82–94.
- Schieder, Rolf (szerk.) 2014: *Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismus-Debatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen*. Berlin: Berlin University Press.
- Strauss, Leo 1991: Between Athens and Jerusalem. *The Review of Politics* 53/1: 75–99.
- [Triszmegisztoosz, Hermész] 2010: *Corpus Hermeticum*. Szeged: Lectum.
- Weber, Max 1920a: *Das antike Judentum*. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie 3. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weber, Max 1920b: Die protestantische Ethik und der „Geist” des Kapitalismus. In uó: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* 1. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 17–206. (magyarul: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Budapest: Cserépfalvi, 1995).
- Weber, Max 2007a: Közbevetett megfontolások. In uó: *Világvallások gazdasági etikája: vallásszociológiai tanulmányok*. Budapest: Gondolat, 203–237.
- Weber, Max 2007b: Az ókori zsidóság. In uó: *Világvallások gazdasági etikája: vallásszociológiai tanulmányok*. Budapest: Gondolat, 443–691.

POLITIKATUDOMÁNYI SZEMLE

2017/4

XXVI. évfolyam

DEMOKRÁCIÁK

- *Körösényi András*: Weber és az Orbán-rezsim: plebisziter vezérdemokrácia Magyarországon
- *Patkós Veronika*: Politikai polarizáció és gazdasági sikertelenség az európai demokráciákban

POLITIKUSOK

- *Angyal Emese, Fellner Zita, Fényes Csongor*: Új kihívók. Politikai szocializációs utak a Momentum Mozgalomban

POLITIKAELEMÉLET

- *Balogh István*: Méltányosság vagy önbecsülés. A politikai igazságosság két koncepciója
- *Szűcs Zoltán Gábor*: Túl a legitimitáson? Xenophón Anabaszisának tanulságai a kortárs realista politikaelmélet számára

ÁLLAM ÉS HADSEREG

- *Harangozó Dániel–Wagner Péter*: Állam és hadsereg a posztszovjet Közép-Ázsiában. A fegyveres erők politikai és társadalmi szerepe

RECENZIO

- *Bischof Péter*: A szupranacionalizmus bővületében (*Michel Dumoulin (ed.): Die europäische Kommission 1958–1972. Geschichte und Erinnerungen einer Institution*)

KÖNYVFIGYELŐ



Zsámbéki látkép 1929-ből. © Schermann Ákos/Fortepan

Béres Tamás

Vallás és ökológia,

avagy „végtére is csak a lelkiismeret képes fenntartani az emberben azt a törekvést, hogy emberséges legyen, vagy hogy óvja a Földet”

P Teilhard de Chardin (1881–1951) egyik ismert parabolája szerint az emberiség évezredekken át szelte a hullámokat egy feltérképezetlen tengeren haladó hajó gyomrában. Az utasok közül senki sem ismerte a hajót irányító fejlődési folyamatokat. Most jött el az idő, amikor a lenti derengésből a fedélzetre jönnek, ahol megpillantják a hajókormányt, a navigációs eszközök és az útvonalszámítás más eszközeinek társaságában. Érzik, hogy átléptek egy fontos küszöböt, ettől kezdve már jelentősen befolyásolhatják további útjukat. Törhetik a fejüket a fejlődés irányán, és átgondolt célok felé kormányozhatnak tovább. De felelősen, jó irányba vezetik-e majd a hajót, vagy pedig hajótörést szenvednek egy sziklán?

Teilhard de Chardin példázata sajátosan túlélte az elmúlt több mint fél évszázad tudományos vitáit az életet irányító, háttérben húzódó erők természetéről. Mint jezsuita paleontológus, ő maga is jócskán túllépett a darwini fejlődésemélet ideologikus epigonjainak és a velük szemben álló mechanikus kreacionistáknak (egyébként máig tartó) vitáin. A világot olyan, állandó előrehaladásban lévő egységként írta le, amelyben idő, anyag és szellem a legnagyobb harmóniában illeszkedik egybe a fejlődés különféle fokozatain. Az emberi tudat nála a fejlődés magasabb szintje, amely eredetének ismeretében még az „egyszerű” anyagról is képes műfajilag szakrális, dicsőítő himnuszokban megnyilatkozni, például ekképpen:

Boldog vagy te, durva anyag, kopár föld, makacs szikla: Te, aki csak az erőt ismered; Te, aki munkára kényszerítesz, ha enni akarunk... Áldott légy, hatalmas anyag, a fejlődés feltartóztathatatlan folyama, mindig újjászülető valóság; Te, aki kitaróan megzavarod gondolati kategóriáinkat, az igazság keresésének útján ezzel tovább és tovább kényszerítve minket... Emelj hát fel engem,



Anyag, a magasba, küzdelem, szétválás és a halál útján, emelj fel, amíg majd lehetővé válik tökéletes tisztaságban átölelnem a világmindenséget (*Himnusz az anyaghoz*).

Az anyagról szellemi valóságként megnyilvánulni képes tudat ugyanakkor ismerője és alkotója a földi bioszféra részét képező nooszférának, amely önmaga is a kozmikus megújulást jelentő Ómega-pont, vagyis a Krisztusban megismert, testté lett Ige közvetlen jelenléte felé tart. Mivel az emberi tudat ily módon mélyen és meghatározó mértékben részesül a világban is megjelenő Krisztus-jelenlétből, Teilhard szerint nem kétséges, hogy a keresztény hit is, Krisztusban, hozzájárulhat a tudatosság által irányított világ virágzásához. Erre azonban csak abban az esetben nyílik lehetőség, *ha előbb a kereszténység is feljut a derengő homályból a fedélzeti világosságra*.

Úgy tűnhet, mintha a felvilágosodás ünneplői közé lépne be ezzel a szemléletével Teilhard de Chardin. Sőt, mintha a kereszténység is alárendelődni tűnnék szavaiban a világot hajóként kormányozni képes tiszta szellemi vagy racionális erőknek. De anyagnak és szellemnek, testnek és léleknek, egyénnek és közösségnek, erénynek és politikának, értelemnek és érzelemnek, valamint módszerében naturalizmusnak és szupranaturalizmusnak ez a szintézise jócskán meghaladja a felvilágosodás történelmileg ismert programjait. Alárendelőds helyett a hit szerepéről és természetéről van itt szó inkább. Teilhard de Chardin mindent az újszövetségi Kolossélevél Krisztus-himnuszának fényében szemlél: „Ő előbb volt mindennél, és minden őbenne áll fenn” (vö. Szabó 2009). Szavaiból kitűnik, hogy tisztában van azzal a kereszténységre leselkedő veszéllyel, amit a hajó gyomrában való lent maradás jelentene. Túlságosan egyszerű és kényelmes volna visszafordulni a napfényről a megszokott sötétségre, ugyanakkor semmi garancia sincs sem arra, hogy a hajó továbbra is elkerüli majd a veszélyes zátonyokat, sem arra, hogy a visszafordulók tovább álmodhatják világosságra kerülésük előtti álmukat.

Paul Tillich (1883–1965) a tudatosság felébredésének e vallási jelentőségű pillanatát a teremtés leírásához kapcsolva úgy fogalmaz, hogy az ember „természeti” állapota az „álmodó ártatlanság”. Ártatlanság csak a felébredésig van tehát, a felébredés után a hajó biztonságos el kormányzásának feladata marad. E feladat pedig egyszerre igényli a fedélzeten levőktől mindenki bölcsességét, a megosztott ötletektől kezdve a konszenzuálisan legjobbnak ígérkező módszerek kidolgozásán át az akár az önfeláldozásban megtestesülő egyéni bátorság megelégségig. Teilhard de Chardin úgy fogalmazza meg példázatát, hogy az – nyilván nem véletlenül – kísértetiesen emlékeztet az 1970-es évektől kezdve folyamatosan megismerhető globális, „planetáris” (a nooszféra korai megfogalmazása planetáris tudatként szerepelt Chardin írásaiban) veszélyeztetettséggel járó legfontosabb tudnivalókra és hiányjelenségekre. De mit is érthetünk ebben az esetben azon, hogy „nem véletlenül”?



A Föld globális veszélyeztetettsége felismerésének korai időszakában a szándékosan műszónak szánt „*world problematique*” néven foglalták össze az egymással már akkor is jól láthatóan összefonódó, globálisan elterjedő bajokat. Az elnevezésben, de magában a jelenség-halmazban is volt valami idegen még. Éveknek kellett eltelni ahhoz, hogy a természettudományos és statisztikai módszerek mellett az elemzésekben megjelenjenek a humántudományok, amelyek egyértelművé és kikerülhetetlenné tették a felismerést, hogy a környezeti válság nem a környezet válsága. Abban a legfontosabb aktív szerepet nem a természet játssza, például azzal a gonosz szándékkal, hogy számunkra ismeretlen módon újabb és újabb feladatokat adjon a mindent túlélni szándékozó emberiségnek. A főszereplő az emberiség maga, kezdve és befejezve az egyéneken, akik akár háztartási, akár társas, akár kontinensek gazdasági arculatát meghatározó ipari létesítményekben meghonosított szokásaikkal, konkrét, ám nem mindig közvetlenül átlátható okozói a civilizációkat hordozó ökológiai feltételrendszerek megváltozásának. Ezek a természetben és életfeltételeinkben megmutatkozó változások folyamatosan erősödnek. Évről évre születnek állapotfelmérések, amelyekre ugyanígy évről évre nem vagyunk képesek megfelelő válaszokat adni. A Római Klub 1972-es jelentésének veszélyforrásként említett kiemelkedő pontjai között szerepelt a demográfiai robbanás, a szegények nyomora, a bioszféra károsítása, a világgazdaságot fenyegető válság, a fegyverkezési verseny, a társadalmi gondok figyelmen kívül hagyása, a tudomány és technika anarchikus fejlődése, Kelet-Nyugat és Észak-Dél szembenállása és átfogóan a politika erkölcsi útmutatásának hiánya. Vajon melyikre adhatunk ma megnyugtató választ ezek közül?

Egy évvel később Konrad Lorenz fogalmazta meg szépirodalmi igényességgel a világproblémák nagy területeit. Ő a túlnépesedésben, az élettér pusztulásában, az önmagunkkal való eszetlen versenyfutásban, érzelmeink kiüresedésében, a fajok genetikai veszélyeztetettségében, az élő tradíciók lerombolásában, a dogmatizmus erejében és az atomfegyverek fejlesztésében látta a civilizált világ „nyolc halálos bűnét”. Vajon melyiket tehetjük józan belátással *ad acta* ezek közül? A World Watch Institute 2002-ben globális veszélyforrásként nevezte meg többek közt az éghajlatváltozást, a földművelést lehetővé tevő erdőirtásokat, a méregterhelés fokozódását, a nemzetközi turizmust, valamint a természeti erőforrások és a hozzájuk jutás monopolizálását. Vajon miért kell a pápának újságírókon keresztül tudatosítania az érdektelenek és ellenérdekeltek táborában még 2017 szeptemberében is, hogy az éghajlatváltozásnak komoly antropogén okai vannak? Miért szegődnek el tanulmányírók olajtársaságok megbízásából bértollnoknak még most is, azt bizonygatva, hogy a mindentudó mesterséges intelligenciára alapozott (ám módszertanilag meghamisított) legújabb kutatások szerint a több mint hétmilliárd ember életformájának nincs jelentős befolyása az éghajlatra? Miért nem találkozunk a nemzetközi turizmussal járó légkörterhelési adatok közzétételével akár ugyan-



azokban az újságokban, amelyekben az utazási hirdetések szerepelnek? Miért gondolja sok kiskerttulajdonos, hogy nem lesz semmilyen káros következménye annak, ha a kerti fűnyírást és gazolást gyomirtóval végzi el? Miért nem látja meg a lehetőséget egy ország abban, hogy aktív vidékfejlesztési politikai célként támogassa és bátorítsa a falvakban és kistelepüléseken élő embereket, hogy az ott élők saját tájhagyományaiknak megfelelő módon, önállóan és akár kísérletezés árán, a természeti erőforrások birtokában találjanak rá a földrajzi együttélés gazdaságilag is fenntartható formáira a városi életforma népszerűsödésével szemben?

Mielőtt a sok ismert és számos kitalálható gyakorlati ok mellett arról ejtenénk szót, hogy mire vezethető vissza alapjaiban a környezet iránti érdektelenség, érdemes számba venni a ma élő emberiség legszélesebb összefogásával elérhető eredményeket. A Föld jövőjét érintő egyik legújabb elemzés és cselekvésprogram az ENSZ 2015–2030 millenniumi fejlesztési célterve. Sokan szkeptikusan úgy vélekednek, hogy az ilyen nagy, nemzetközi összefogással létrehozott és életben tartott célok sem hasznosak, sem hatékonyak nem lehetnek. Pedig a korábbi, 2000–2015 közötti célterv elérése tekintetében biztató adatokkal találkozunk (The Millennium Development Goals Report, 2015). Ennek eredményeként a szélsőséges szegénység a fejlődő országokban 1990 és 2015 között 47%-ról 14%-ra, a kanyaró elleni oltások globális növekedésével az öt év alatti gyerekek halandósága 12,7 millióról 6 millióra esett vissza. Az anyák halandóságának 40%-os csökkenése a szülést segítő képzett személyek számának növekedésével volt elérhető. Az iskolából kimaradó 100 milliós gyerekszám majdnem felére csökkent tizenöt év alatt. A lányok általános iskolai beiratkozási aránya a fiúkéval azonos mértékűre nőtt Dél-Ázsiában, valamint 1,9 milliárd ember vezetékes vízhez jutását regisztrálták az elmúlt 25 év alatt. Igaz, hogy ezekhez az adatokhoz szükség volt a programot megelőző tíz év eredményeire is, amire eredetileg a fejlesztési tervek nem terjedtek volna ki. Az eredmények mégis magukért beszélnek. A legújabb, 2015–2030-as cselekvési terv azonban tartalmaz egy olyan szempontot, amely megjósolhatóan nem lesz sikeres, mégis kihagyhatatlan (Transforming our world 2015). A célterv a szegénység és éhezés elleni fellépés, az egészség, oktatás, nemek egyenlősége, a tiszta víz és tisztálkodás, tiszta és biztosítható energia, a méltó munka és gazdasági növekedés, az ipar-innováció-infrastruktúra, az egyenlőtlenségek mérséklése, a városok, közösségek életfeltételeinek javítása, a felelős fogyasztás és termelés, az éghajlat, vizek, természet, béke, igazságosság és erős intézmények mellett tizenhetedik fejlesztési célként meghirdeti a *globális összefogást* a kitűzött törekvések teljesülése érdekében. *A környezet és benne a méltó emberi élet feltételei nem biztosíthatók az erre irányuló közös összefogás és erőfeszítés nélkül.* Ha a jövő egészében nem jósolható is meg, a rendelkezésre álló adatokkal jól beláthatók a környezet és az ember szükségszerű együttélésének globális kényszerpályái. Ha csak a vízhez férés adatait nézzük, a globális felmelegedés következtében a következő 15



éven belül 40%-os csökkenésre kell számítanunk a kék bolygón. A vízárság pedig nyilvánvalóan minden területen éreztetni fogja hatását. Erősíti a mélyszegénységben élők kiszolgáltatottságát, veszélyezteti az ételmiszer- és energiabiztonságot, fenntartja a nemek közti egyenlőtlenséget (a vízhiányos területeken a lányok és asszonyok feladata a vízfordás, eközben a Föld több országában rendszeresen erőszak áldozataivá válnak az úton), közvetlen hatással van a városiasodás mértékének emelkedésére, a társadalmi rend és béke veszélyeztetettségére, a természeti sokféleség veszteségeire és a fertőző betegségek terjedésére. Hozzájárul a fegyveres konfliktusok terjedéséhez, amelyek száma az elmúlt harminc évben az etnikailag megosztott területeken 23%-kal emelkedett, és növeli az elvándorlást. 2015-ben 243 millió, 2010-hez képest 45%-kal több ember élt máshol, mint ahol született.

A felsorolt gondok a természeti, gazdasági, politikai viszonyoknak megfelelően, nem mindenütt azonos mértékben éreztetik hatásukat a világon. A globális veszélyforrások iránti érdektelenség egyik oka az, hogy akik még hatékonyan felléphetnének az előbb-utóbb őket is fenyegető veszélyek megállítására vagy mérséklésére érdekében, azok saját életkörülményeikből kiindulva nem érzik még ennek szükségességét. Valószínűleg nem tudják vagy nem fordítanak rá kellő figyelmet, hogy sok globális veszély nem lineáris, egyre erősödő mértékben válik érzékelhetővé a Föld minden területén. Vannak bizonyos veszélyeknek nagyobb mértékben kitett területek, de a rendszerszerű globális változások hatása a bioszféra, a társadalom vagy a gazdaság közvetítésével előbb-utóbb mindenhol elér. Az Egyesült Államok Védelmi Hivatala például 2003-ban, Michael T. Klare hampshire-i kutató véleményére alapozva készítette el *A gyors éghajlatváltozás várható eseményei és az ország nemzetvédelmére gyakorolt hatásai* (U.S. Department of Defense, *An Abrupt Climate Change Scenario and Its Implications on United States National Security*, 2003) című jelentését. Ebben leírják, hogy az éghajlatváltozás nagyobb valószínűséggel gyorsan, kataklizmaszerű környezeti változásokkal fog elérkezni, mint előre látható és kiszámítható átlaghőmérséklet-változás formájában. Az emelkedő tengerszint, a hatalmas viharok és hurrikánok okozta porfelhők hatása komoly csatákat indíthat a túlélők között a vízért, élelemért, a megművelhető földért és energia-utánpótlásért. A jelentés készítői szerint nem láthatók előre az erőszakból és feszültségekből adódó zavar következményei. Az amerikai partokra és városokra lecsapó hurrikánok, a felfordulásban a boltokat kiürítő emberekről szóló 2017. őszi hírek elég meggyőzőek lehetnek e tekintetben. Az éghajlatváltozás nem a legsürgetőbb veszélyzóna a globális változások terén. Ám az éghajlatkutatók véleménye szerint a megváltozó klimatikus viszonyok lassan, lappangva, alig érezhetően készítik elő változásokat, amelyekkel szemben észlelésükkor már tehetetlenül áll majd szemben az emberiség. Ilyen hatás (*tipping point*) várható az antarktisi és grönlandi jégtakaró olvadásától, a légköri viszonyok és az óceáni áramlatok megváltozásától.



Az ezzel kapcsolatos általános érdektelenség további oka a kommunikáció területén kereshető. Az információsdeficit-modell jól mutat rá arra, hogy a véleményformáláshoz szükséges nélkülözhetetlen információkhoz legalább olyan nehéz hozzájutni a nagymértékű információdömping esetében, mint azok hiányában. Mivel a közvélemény nem rendelkezik a tisztánlátáshoz szükséges megbízható információkkal (*public irrationality thesis*), ezért akarva-akaratlanul a saját előképzettségének, szociális feltételeinek és szándékának megfelelő érveket választja ki a készletből (*cultural cognition modell*). Röviden: ha a közvetlen ellenérdekeket, a népszerű társadalmi mítoszokat, a megszokást (*business as usual*) és a morális felelősségelhárítást nem is érintjük mélyebben, igen elszántnak kell lennie valakinek és meg kell találnia a megfelelően felkészült társaságot ahhoz, hogy a környezeti felelősségének alapjairól szóló megbízható és kezelhető információkhoz jusson. Mindezek után pedig még a kérdésnek megfelelő etikai értelmezést is meg kell keresnie.

Amennyiben valaki vallási indíttatásból vállalkozna arra a nem minden nehézségtől mentes útra, hogy megkeresse saját helyét a környezet érdekében végzett önkéntes vagy hivatalos munkában, jellemzően két irányba indulhat. Vallási hagyományai alapján komolyan veheti és megélheti egyéni felelősségét, és megkeresheti a számára elérhető leghatékonyabb egyéni és közösségi fellépés lehetőségeit. Ám jó ideje már az egyházak maguk is komoly nemzetközi munkát végeznek e téren, és gyakorlatilag nincs olyan keresztény egyház, amelyen belül ne volna megtalálható ilyen tevékenység. A környezeti állapotok romlására adott ENSZ-válaszokkal párhuzamosan a keresztény egyházak nagyobb közösségei, például a genfi székhelyű Egyházak Világtanácsa (WCC) folyamatosan reagálnak. Ez a 340 tag egyházban 500 millió embert összefogó szervezet 1983-ban, a Vancouveri Nagygyűlésén adta ki első környezeti nyilatkozatát, amely a *Justice, Peace and the Integrity of Creation* elnevezésű folyamat nyitánya volt. Az ökológiai igazságosság megvalósulásáért folyó munka ma a szervezetben belül három nagy munkaágban folyik: az *Ecumenical Water Network*, a *Climate Justice* és a *Poverty, Wealth and Ecology* programok elnevezés alatt. A Római Katolikus Egyház megnyilatkozásai épp ily jelentősek. Nem sokkal azután, hogy *Octogesima Adveniens* kezdetű apostoli levelében VI. Pál pápa kijelentette, hogy a környezet kizsákmányolása emberi szociális gondot jelent, *Lakható Föld a jövő nemzedékek számára* című levelében köszöntötte a környezeti kérdésekben összeülő Stockholmi Konferenciát (1972). II. János Pál *Redemptor Hominis* kezdetű enciklikájától kezdve (1979) Ferenc pápa 2015-ben megjelent *Laudato Si'* enciklikájáig legalább kilenc enciklikában és legalább ugyanennyi más pápai iratban szólal meg az aktív környezeti felelősség ügye. Hazai viszonylatban a nagyobb egyházak mind tartanak fenn környezeti munkaágot - a Naphimnusz Egyesület a katolikus, az ökögyülekezeti program a református, az Ararát Munkacsoport az evangélikus egyházon belül működik -,



és ökumenikus együttműködés keretében adnak ki minden év őszén közös segédanyagot a „Teremtés hete” megünnepléséhez. A kereszténység nagy egyházain túl gyakorlatilag minden ismert vallási közösség rendelkezik többé-kevésbé kidolgozott tanítással az ember és a környezet kapcsolatáról. Ez sem a kereszténység, sem általában más vallások életében nem jelenti azt, hogy követőik, kulturális történelmük kezdetétől fogva, rendületlen elköteleződésben éltek környezetük iránt. Önmagukban véve a vallások még szigorú gyakorlásuk formájában sem adnak végleges megoldást az ember és természeti környezete együttélésének minden kérdésére. A világvallások mindegyike tartalmaz ugyanakkor olyan tanítás- és szemléletbeli gyökereket, amelyek a Föld mai állapotának ismeretében előhívható alapot jelentenek a természet megbecsülésére és elismerésére épülő életforma kialakításában. A jövőért viselt vallási felelősségvállalás alapkérdése nem az tehát, hogy mely vallások követésével valósítható meg a szelíd életmód legnagyobb mértékben, vagy hogy mely vallás a legautentikusabb e tekintetben, hanem minden vallás követői, tanítói és teológiájának alakítói számára döntő kérdés, hogy mennyiben tudják, engedik vagy akarják hozzámérni az antropogén hatásra is jelentősen pusztuló világ állapotát tanításaik megfelelő elemeihez. A kereszténységben e tekintetben a szent iratok újraolvasása zajlik. Hasonló értelmező folyamatokkal találkozunk a szerteágazó öko-judaizmus (W1) és a Fazlun Khalid nevéhez köthető muszlim alapítvány, az Islamic Foundation for Ecology and Environmental Sciences (IFEES) keretein belül megfogalmazott *Iszlám nyilatkozat a globális klímaváltozásról* esetében is (W2). A hindu és buddhista vallási kultúra szövegei és gyakorlata pedig a nyugati világ jelenlegi állapotában az ábrahámita vallásoknál sokkal közvetlenebb módon kínálnak útmutatást az egyéni dematerializációs gondolkodás útján.

Sok vita folyhat és folyik is arról a kérdéstről, hogy az egyházak, a maguk vallási hagyományai alapján, közelebb állnak-e az antropocén krízist legyőzni képes gondolkodásmód kialakításához. Erről az egyházakon belül legalább olyan sokat vitáznak, mint azokon kívül. A világ ipari társadalmainak civilizációjában a zsidó és keresztény vallási hagyományok különleges helyzetét az a körülmény határozza meg, hogy hosszú idejük nyílt a jelenlegi társadalmi, gazdasági és politikai viszonyok kialakítására. Rendelkezhetnek-e ma a gondolkodást meghatározó, eltérő belátásokkal és eszközökkel, mint amit Lynn White J. közvetlenül a zsidó és keresztény teológiai hagyományból levezetve a modern társadalmak kialakítása mögött áll erőszakos uralmi, hatalmi igényként ír le? Eltekintve attól a zavaró lehetőségtől, hogy a teológusok egy része fatális tévedésként értékeli White kritikáját, a válasz egyértelmű igen. Miközben ugyanis az egyházak tisztában vannak vallási hagyományaik értékes voltával, folyamatosan jelennek meg körükben olyan belső kritikai szempontok, amelyek szükség esetén a szelíd bibliamagyarázat határait átlépve, fontos változásokat jelentenek. Elég ehhez, ha csak beleolvasunk Ferenc pápa *Áldott légy!* kezdetű enciklikájának kezdő soraiba:



„LAUDATO SI, mi Signore”, ’Áldott légy, Uram’ – énekelte Assisi Szent Ferenc. Ezzel a gyönyörű himnusszal arra emlékeztetett minket, hogy közös otthonunk olyan, mint egy nővér, akivel osztozunk a létben, és olyan, mint egy szép anya, aki karjába zár minket: „Áldott légy, Uram, földanya-nővérünkért, ki fenntart és ellát minket, gyümölcsöket terem, színes virágokat és fűvet!” Ez a nővér kiált a miatt a kár miatt, amelyet az Isten által beléje helyezett javak felelőtlen használatával és a velük való visszaéléssel okozunk neki. Abban a hiszemben nőttünk fel, hogy birtokosai és urai vagyunk, és fel vagyunk hatalmazva arra, hogy kizsákmányoljuk. Az erőszak, mely a bűn által megsebzett emberi szívben lakozik, azokban a betegségtünetekben is megnyilvánul, amelyeket a talajban, a vízben, a levegőben és az élőlényeken észlelünk. Ezért a legelhagyatottabb és legsanyargatottabb szegények közé sorolhatjuk a mi elnyomott és elpusztított Földünket, amely „sóhajtozik és vajúdik” (Róm 8,22). Elfelejtkezünk arról, hogy mi magunk is föld vagyunk (vö. Ter 2,7). Testünket a bolygó elemei alkotják, annak levegőjét lélegezzük be, annak vize éltet és frissít fel bennünket.

Felettebb meggyőző jel az is, ahogy a „zöld patriarchának” nevezett II. Bartolomeosz konstantinápolyi orthodox patriarcha gondolkodik és rendelkezik az ember teremtésben kapott feladatairól. Egyáltalán nem szokványos módon, a turisták eldobott szemetének felszedésére biztatja a vezetésére bízott egyházközségeket. A Föld állapotáról szóló tudományos konferenciákat szervez hajókirándulás keretében, kitüntetett egyházi ünnepek alkalmából. Bevezeti a gyónási gyakorlatba a környezetszennyező vagy -károsító, felelőtlen tettek megfogalmazását.

Végül még egy, szintén erős példa a protestáns egyházi gyakorlatból, ami ugyan a mozgalmi kereszténység berkeiben fogalmazódott meg, és amihez minden „történelmi” protestáns egyház teológusának volna instant hozzáfűznivalója, mégsem tökéletesen érthetetlen a benne megfogalmazódó kritika. Rick Warren, kaliforniai evangélikál lelkész fogalmazott így egy vele készült interjúban: „Második reformációt várok. Az egyház 500 évvel ezelőtti reformációja a hitről szólt. Ez most a magatartásról fog szólni. Az első a hitvallásokról szólt. Ez most az eszközökről fog. Ez nem arról fog szólni, hogy mit hisz az egyház, hanem arról, hogy mit tesz.” Hosszú és talán fölösleges is volna teológiai szerzőket idézni arról, hogy az életmód, a keresztény életfolytatás milyen nagy mértékben függ a gondolkodásmódtól. Egyértelmű, hogy a tevékenység erejének felismerése formailag maga is a gondolathoz, gondolkodáshoz, a hit aktivitásához kötődik, tartalmát pedig a hit tartalma határozza meg. Az egyházaktól tehát senki sem várhatja el joggal, hogy egyszerűen beálljanak egy szociális eszme, egy politikai cél vagy egy bármily humánusnak látszó gondolat mögé. Az egyházaknak maguknak, saját eszközeikkel, saját teológiai hagyományukkal kell felismerni, világossá tenni és életformájuk



tevékenységével képviselniük hitük tartalmának következményeit. Ugyanakkor tisztában kell lenniük tevékenységük súlyával is. Formálisan nézve már annak is van jelentősége, hogy a kereszténység a legtöbb tagot számláló „világszervezet”, még ha nem is beszélhetünk esetükben valódi, strukturált szervezetről. Szembe kell nézniük azzal a kérdéssel is – és erre alighanem Chardin fenti parabolája adja a legjobb példát –, hogy eljött az idő, amikor az emberiségnek összességében tudatosan kezébe kell vennie a földi élet védelmét. Ahogy az ipari társadalom az antropocén környezeti és erkölcsi jelei szerint elérte saját létének és teljesítőképességének természet adta határait, úgy a technológiai társadalom folyamatosan felteszi és kielezi a továbblépés felelősségének kérdését. Nem véletlen, hogy az elmúlt hónapokban-években egyre nagyobb mértékben találkozunk a sajtóban olyan kérdésekkel, amelyekben az egyház hivatalos véleménye konfrontálódik sokak véleményével, illetve az egyre általánosabbá váló, technikai eszközöket használó társadalom véleményével. Lombikbébi-program, mesterséges intelligencia, kütyüvilág és társaik. Áldását adja-e ezekre a Jóisten? Erre ebben a pillanatban egyre pontosabb választ kell találni, és bár mostanában sok fórumon elhangzik, hogy az egyházak már régen nem birtokolják és nem sajátíthatják ki az emberi élethez hosszú távon nélkülözhetetlen energiát, a spiritualitást, azért az Istenkapcsolat megfogalmazásairól az egyház sohasem mondhat le és nem is lehet őt erről lemondadni. Persze feltehető a kérdés, hogy az egyháznak fel kellett volna emelnie a hangját a 9. században, amikor megjelentek az azóta a termőföld kizsákmányolásának jelképévé vált nehézekék. El kellett volna-é itélnie a nehézipari gépek, a lokomotív, az automobil és a peszticidek felhasználását már megjelenésükkor? Eltekintve most attól, hogy az egyre gyorsabb ütemben megjelenő ipari csodák mindig komoly vitákat gerjesztettek az egyház belső közvéleményében is, világosan kell látni, hogy történelmi ismereteink szerint még sohasem volt a maihoz hasonló helyzetben az emberiség a tekintetben, hogy megláthatta volna megszokott életmódjának fizikai és biológiai korlátait. Az egyházi állásfoglalások és nyilatkozatok mögött húzódó diszkusszió ezzel tisztában kell, hogy legyen.

A jövőt, minden híresztelés ellenére, még azok sem láthatják be, akik ebből élnek. A jövőbelátás az egyházakon sem kérhető számon. Ezért a jelenben meghozandó, kollektív továbblépéshez szükséges döntések sem hozhatók meg a jövő felől nézve. Az egyházaknak ezen a ponton van nélkülözhetetlen szerepük. Legtöbbször hosszú történelmük során az életet alakító elveket ugyanis számos, változó történelmi korszak gondolkodásához mérhették hozzá, és a teológiai hagyomány tiszteletben tartása miatt az erről szóló tapasztalatot, emlékeket folyamatosan ápolják. Nem a jövő etikájának kulcsával rendelkeznek, hanem az ember számára mindig is, kezdettől fogva érvényes életkörülményi elvekre vonatkozóan rendelkeznek csaknem kimeríthetetlen forrással. Igaz, hogy az ebből a forrásból meríthető válaszok olykor ellentmondásban állnak egymással. De sokszor épp az ilyen ellentmondások



segítenek közelebb egy-egy kérdés igazi természetének megértéséhez. A vallásfilozófia egyik atyjának tekinthető J. Scotus Eriugena például a *De divisione naturae* című munkájában az embert a természet négy ága közül a *teremtett nem teremtő* ágba sorolja, míg Philip Hefner kortárs chicagói teológus *teremtett társteremtő*ként (*created co-creator*) gondol rá. Az ellentmondás elég látványos. Ám ha a két felfogást nem két különálló rendszerben elhangzó állításként értjük, hanem a köztük húzódó évezredes korkülönbség ellenére ragaszkodunk hozzá, hogy mindketten azonos elvekből indultak ki, a két állítás közti kognitív disszonancia feloldása további szempontot igényel. Ez a szempont sajátosan teológiai természetű. Míg Eriugena felfogását a teremtés leírásának és mindennapi tapasztalatainkat magyarázó felismeréseink logikus következményeként fogadhatjuk el, Hefner állítása közelebbi indoklást kíván. Számára a teremtett társteremtő paradigmája Jézus Krisztus, aki nyilvánvalóvá teszi, hogy az ember, lényege szerint, sohasem került kívül Isten valóságán. Amikor tehát az elé a feladat elé állítjuk az embert, hogy nehéz döntést hozzon az asszisztált reprodukció, mesterséges intelligencia vagy a „jövőképes” életmódváltoztatás tekintetében, akkor a rendelkezésére álló összes szakmai és etikai ismereten túl rendelkezésére áll az a különleges szempont is, hogy ő mint gondolkodó, elemző és dönteni készülő lény, a *Teremtő gondoskodásának egy időben tárgya és alanya* is. Ez a vonás a külső szemlélő számára talán fel sem tűnik. Ha azonban számba vesszük, hogy ezzel a döntés előtt álló emberben tudatosul, hogy döntésének helyes iránya a Teremtő szeretetéért és ajándékaiért érzett hála, és ezt követően meglátjuk, hogy ezzel az intencióval együtt nem lehet simán önző, a kutató dicsőségét szolgáló vagy egyszerűen pénzt hozó döntést hozni – bár tévedni itt is épp annyira lehet –, akkor ehhez mérve gyakorlatilag minden más döntési módszert legalább egy tekintetben hiányosnak kell tekintenünk.

Érdemes lehet lemérnünk mondanivalóm súlyát egy közkeletű környezeti példán, a korábban említett fenyegető vízínség problémáján. Ezzel a kérdéssel kapcsolatban is, ahogy számos környezetetika dilemma esetében, alkalmazható a három elterjedt metafora: a cowboy-erkölcs, a mentőcsónak- és az úrhajó-etika. Annak az előrejelzésnek tudatában, hogy a vízhez jutás 15 éven belül 40%-kal csökkenni fog, mindenki felmérheti a lehetőségeit. Életkorát tekintve érdemes-e még ennyire előre gondolkodni, van-e családja, szomszédja, barátai, akik számára érdemes energiát fektetnie a jövőbe. A cowboy-erkölcs, amit az ember természeti állapotának megfelelő hobbesi értelemben nevezhetünk a természeti forrásokért folyó jogos, de kétes hatékonyságú döntésnek, azt mondatná velünk, hogy nehézségeket is vállalva kezdjünk el úgy elhelyezkedni földrajzi, gazdasági és mentális értelemben egyaránt, hogy a beköszöntő ínség ne érjen el belátható időn belül. Ebben az esetben elképzelhető, hogy idővel meg kell majd védenünk az elfoglalt pozíciót, vagy erőszakkal kell elfoglalni, ha mások előbb gondolkodtak nálunk, és már minden jó hely foglalt. Ez a gondolkodás előbb-utóbb a környezeti etikában



gyakran használt „a világ mint erőd” képpel kifejezett állapothoz vezet, és aligha van jobb ábrázolása, mint a disztópikus Mad Max történet. (A film előzménye, hogy a rendező George Miller, sürgősségi orvosként, napjai nagy részét ehhez hasonló világban élte.) A cowboy-etika alapján, személyes igényeink jogos kielégítése útján, hosszú távon fenntarthatatlan állapotot idéznénk elő, feltéve, ha kiiktathatnánk vagy megszüntethetnénk a területet idejekorán kisajátító állami intervenciót, amely feltehetően még nagyobb erővel tarthatna távol a természeti forrástól mindenkit, akinek hűségnyilatkozatát nem birtokolja. Gerret Hardin, mentőcsónak-etikájában abból indul ki, hogy amíg a világ nem rendelkezik egy központi irányító hatalommal, addig vészes könnyelműség lenne a természeti forrásokat szerencsésen birtokló és azokkal jól gazdálkodó területi egységek (országok) részéről, ha ezt önzetlenül felajánlanák más, rászoruló területek lakói számára is (Hardin 1974). Maga a rászorultság ugyanis eredhet hozzá nem értésből és lustaságból, és az ajándék még senkit sem tanított meg dolgozni. A felajánlott segélyek így egyenes úton vezetnek el az általános nélkülözés állapotához. Legjobb, ha mindenki marad ott, ahol született - Hardin egyik példája a ma ismét aktuálissá váló megengedő amerikai bevándorlási politika -, akik szerencsés és szorgalmas területre születtek, azok halmozzák fel készleteiket vagy szükség esetén inkább semmisítsék meg, mint hogy például élelmiszersegély formájában osztogassák el. Aki pedig peches volt a születésénél, az nézzen szembe azzal, hogy éhhalálával ő is egyike lehet a Föld eltartóképességéhez mért optimális emberi populáció egyedszámát alakító kellemetlen, de jótékony hatásoknak. Hardin gondolkodásának alapján egyszerű lenne azt mondani, hogy hazánk népessége vegye adottságnak, hogy kimagasló Kárpát-medencei hidrogeológiai adottsággal rendelkezünk. Tekintsünk büszkén a mélyben levő vízbázisra „évezredek magyar vagyonaként”. Tegyük meg mindent, hogy a vízínség fokozódásával egyre előnyösebb üzleti megállapodások keretében adjuk el a fölösleges mennyiségben levő vizünket, és hosszú távon készülünk fel arra, hogy ha kell, életünk vagy nemzeti becsületünk árán is megvédjük. Ilyesfajta gondolkodásnak még népszerű vallási igazolást is találnánk, amit a vallástudományban *civil religion* néven írnak le. Abban a pillanatban azonban, amikor ezt a gondolatmenetet elkezdjük hozzámérni a kultúránkat alakító vallási forrásokhoz, szembesülnünk kell azzal, hogy *a Föld és minden, ami rajta van, az Úré* (Dt 10,14). És mivel az Úrnak az újszövetségi iratok szerint nem csak egyetlen nép kedves a Föld színén, a kötelező továbbgondolkodás helyett nem választhatjuk a rövidzárlatos bezárkózás útját. Hiába tekintenénk magunkra büszkén a víz birtokosaiként, a mindig szélesebb tájékozódáson alapuló megoldás keresésének elvére szükség van. Nincs olyan magas kerítés, és nincs olyan protektív politika, amely hosszabb távon békés megoldást kínálhatna a szenvedő és elkeseredett tömegek és a biztonságos területen élők között. A közel-keleti példa jól mutatja, hogy a vízért folyó háborúban nem jelent megoldást sem a nemzeti büszkeség, sem a nemzetközi intervenció,



sem a fejlett gazdálkodási ismeretek, sem a fegyverarzenál fejlesztése. Az ember, a világ sok más fajával együtt rászorul a természeti forrásokra. A másik embernek ezt akkor is el kell ismernie, ha egyelőre még nem találták meg azt a jobb megoldást, ami nem a közös éhezés, hanem a közös túlélés vagy prosperitás felé vezet. Hardin mentőcsónak-erkölcse csak arra jó, hogy rögzítse a problémát kiváltó összetett okok létjogosultságát az erő és szerencse pozíciójából, és prolongálja az ebből ideig-óráig származó előnyöket a szerencsés csoportok számára. Nem számol azzal, hogy ha az élet fenntartásáért felelős összetett természeti és kulturális rendszerek „hibáját” a csónakban ülők maguk is okozhatták, akkor a pórul járó kinnrekedtek is rendelkezhetnek olyan ismeretekkel, amelyek a jövő más jellegű kérdéseinél még pótolhatatlanul jól jöhetnek. Hardin bemutatásából is kitűnik azonban, hogy javasolt etikáját interim etikának szánja. Mint írja, egy nemcsak jogokat adó, hanem kötelességeket számon kérni képes világkormányzat – amelynek megvalósulását, tegyük hozzá, több pápai enciklika is szorgalmazza – megszüntethető a globális különbségekből adódó, egyébként simán embertelennek nevezhető, mentőcsónak jellegű erkölcsi döntések kényszerét. Fuller úrhajó-etikája Hardin kritikus kiindulópontja is egyben (Shrader-Frechette 1981). Ennek leggyengébb vonását puhaságában, keresztény-marxista színezetű idealisztikus voltában látja. Túl az ilyen címkéken és Hardin javaslatának „embertelenségén” – hiszen ezek valóban csak címkék, amelyek a kényelmes érvelésben nyerik el jelentésüket –, az úrhajó-etika legfontosabb jellemzője, hogy a döntésen nyugvó cselekvés erejét végső soron a megfelelően tájékozott és önfegyelemre kész ember lelkiismeretében helyezi el. „Végtére is csak a lelkiismeret képes fenntartani az emberben azt a törekvést, hogy emberséges legyen, vagy hogy óvja a Földet” (Shrader-Frechette 1981: 140). A vízhez jutás globálisan csökkenő tendenciájára alkalmazva, lehet, hogy a vallási tájékozódás nem képes közvetlenül megfelelő választ adni a kérdésre, de természeténél fogva igényli a kéznél levő kényelmes válaszok köréből való kilépést. Az úrhajó-etika képviselőiben mindenekelőtt tényszerűen be kell látni, hogy a vízkészlet tulajdonlása nem a ma élő nemzedékek bátorságán, büszkeségén vagy hozzáértésén múlik. Tekintheznék ugyan szerencsének, de a szerencse elfogadása általában elszakít a világ reális értelmezésétől, amelyben ha minden jól megy, a szegények és kiszolgáltatottak a szerencsés gazdagokkal azonos mértékben viselik az emberi méltóság összes jegyét és kiváltságát. Érdemes megfontolni a hála érzületének lehetőségét, de tudni kell, hogy a kisajátítás vagy birtoklás érzülete gyökeresen kioltaná a hálát. Ezért ha ezt az egyre felértékelődő természeti forrást megfelelően kívánjuk felhasználni, a világ víz-nagyhatalmaival és más országokkal együtt hozzá kellene kezdeni olyan programok kidolgozásához, amelyek az egymással összefüggő globális veszélyek ismeretében a vízhasznosítást nem a gazdasági növekedés megszokott szempontjainak vetik alá.



Formális okait tekintve véletlen egybeesés lehet, hogy Chardin hajó-példázata és Fuller úrhajó-etika leírása sok hasonlóságot mutat. Mindketten felismerték a gyökeresen és gyorsan változó körülmények között az emberiség közös megállapodásának szükséges voltát. Mindketten világossá tették a továbblépéshez szükséges spiritualitás, a lelkiismeret-használat képességének nélkülözhetetlenségét. Egyikük sem egyszerűen megnyerhető küzdelemként írja le az előttünk álló utat. De mi adhat, ki adhat elegendő erőt ahhoz, hogy egyéni és csoportérdekeken felülemelkedve, elfogulatlan hálával tekinthessünk az ajándékba kapott Földre, amelyen álmódó ártatlanságunk idején, egészen tegnapig biztonságosan utazhattunk?

Irodalom

- Hardin, Garret 2005 [1974]: A mentőcsónak erkölcsstana. In Lányi András - Jávor Benedek (szerk.): *Környezet és etika. Szöveggyűjtemény*. Budapest: L'Harmattan, 115–128.
- Shrader-Frechette, Kristin 2005 [1981]: Úrhajó-etika. In Lányi András - Jávor Benedek (szerk.): *Környezet és etika. Szöveggyűjtemény*. Budapest: L'Harmattan, 129–141.
- Szabó Ferenc 2009: Természettudomány és keresztény világnézet. *Távlatok* XIX/86: 3–10.
- The Millennium Development Goals Report 2015*, United Nations, NY, 2015. http://www.un.org/millenniumgoals/2015_MDG_Report [2017. 09. 10.]
- Transforming our world: the 2030 Agenda for Sustainable Development*, United Nations General Assembly, 2015. <https://sustainabledevelopment.un.org/post2015/transformingourworld> [2017. 09. 10.]
- W1 = <http://www.jewishclimateinitiative.org> [2017. 12. 20.]
- W2 = <http://www.ifees.org.uk> [2017. 12. 20.]



Az Erzsébet híd budai hídfője és a régi híd egyik pillérkapuja az eucharisztia jelképével, 1938-ban. © Lissák Tivadar/Fortepan

Nyirkos Tamás

Szekularizáció és politikai teológiák

A szekularizációs tézis egyik sajátossága, hogy igen laza összefüggést mutat a valósággal. Amikor az úgynevezett felvilágosodás idején megszületett a gondolat, hogy a „vallás” – valójában persze csak az eurocentrikus módon kiragadott kereszténység – napjai meg vannak számlálva, az európai lakosság túlnyomó többsége gyakorló keresztény volt, és az egyház társadalmi befolyása is megkerülhetetlen volt. A 19. században ráadásul jelentős újjáéledésre került sor még Európában is, nem is beszélve a nyugati világ legdinamikusabban fejlődő országáról, az Egyesült Államokról, miközben a szekularizációs tézis hívei továbbra is rendületlenül állították a „vallás”, de legalábbis a kereszténység elkerülhetetlen hanyatlását és közeli eltűnését. Ehhez képest a keresztény egyházak még a 20. század közepén is a nyugati világ legtekintélyesebb intézményei közé tartoztak, és habár az 1960-as évek krízise alapjaiban rengette meg az addig legszilárdabbnak gondolt katolikus egyházat is, az 1970-es évek végétől a keresztények ismét növekvő befolyást gyakoroltak a nemzetközi politikára. Elég csak a lengyelországi eseményekre és II. János Pál pápa szerepére gondolnunk, vagy általában a demokratizáció harmadik hullámára, amelyet Samuel Huntington „katolikus hullámnak” nevezett (Huntington 1991: 76); miközben az amerikai politikát egyre inkább az evangéliumi-protestáns retorika határozta meg (Jimmy Cartertől Ronald Reagenig). Ekkor került sor a világ első iszlám forradalmára is Iránban, amely alapjaiban rendezte át a világ politikai térképét, illetve ekkor indult útjára a tálib mozgalom, amely Afganisztánban vereséget mért a Szovjetunióra, és amely bizonyos fokig a mai dzsihadizmus minden fontos irányzatának előfutára és ihletője lett. A szekularizációs tézis ugyanakkor olyan mértékben hatotta át a politikai gondolkodást, de különösen a nemzetközi tanulmányok szakirodalmát, hogy Daniel Philpott felmérése szerint 1980 és 1999 között négy vezető



folyóirat (*International Organization, International Studies Quarterly, World Politics, International Security*) 1600 cikke közül összesen 6 tulajdonított komoly szerepet a vallásnak a nemzetközi politika alakításában (Philpott 2001: 9).

Ezzel szemben, amikor az 1990-es, de különösen a 2000-es évektől kezdve a nyugati világban – immár az Egyesült Államokban is – csakugyan lendületet vett a szekularizáció (ha ezen továbbra is főként a kereszténység egyéni és társadalmi befolyásának csökkenését értjük), sorra születtek a vallás feléledését bizonygató művek. Valójában már maga Huntington is erre utalt 1997-ben *A civilizációk összecsapásában*, amely a nagy civilizációk többségét vallási alapon határozta meg; Peter Berger, a szekularizációs tézis egyik legmarkánsabb képviselője látványosan visszavonta saját korábbi véleményét (Berger 1999: 2); sőt olyan művek is napvilágot láttak, amelyek a 21. századot egyenesen *Isten évszázadaként* jellemezték (Duffy Toft – Philpott – Shah 2011). Mi sem jellemzi jobban az idők változását, mint hogy Steve Bruce-nak 2011-ben már egy „nem divatos elmélet védelmében” kellett könyvet publikálnia a szekularizációról (Bruce 2011). Mindezt persze nem nehéz megmagyarázni: a vallás társadalmi és politikai szerepének változása olyan erős és mély meggyőződéseket érint mindkét oldalon, hogy objektív tudományos elemzésre minimális az esély.

Ha csupán a hagyományos „vallásokat” tekintjük, alighanem Bruce-nak van igaza: lehet, hogy a szekularizáció nem elkerülhetetlen folyamat, és az is valószínű, hogy nem az emberiség állítólagos „felvilágosodása” okozza, de ahol egyszer elindult, ott még sohasem fordult vissza. Az is igaz, hogy a nem nyugati társadalmak többségében magától nem indulna meg, de a globalizálódó világban a Nyugat – sok egyéb mellett – saját szekularizációját is képes exportálni a világ többi részére. Az ennek nyomán megélnéköltő vallási ellenállás (ellenfelei számára „fundamentalizmus”) valójában válságjelenség, ahogyan azt már Gilles Kepel is megfogalmazta a *Dzsiháid* című könyvében (Kepel 2007: 34–35).

Ahogy jeleztem, szekularizáción mindezen felfogások a hagyományosan vallásinak nevezett jelenségek egyéni és társadalmi jelentőségének csökkenését értik. A „hagyományosan vallásinak nevezett” körülírást azért használom, mert sokakhoz hasonlóan magam is úgy vélem, hogy az, amit „vallásnak” szokás nevezni, egyszerűen nem létezik, esszenciális definícióval nem megragadható. Ha a „vallás” szó egyáltalán használható, akkor csupán gyűjtőnévként, amelybe azok a nézetrendszerek tartoznak bele, amelyeket elég sokan vallásnak neveznek: de mindenki pontosan tudja, hogy a nagy monoteizmusokon kívül szinte mindegyik hagyományban viták folynak arról, hogy ők maguk valóban beletartoznak-e.

A definiálhatósággal kapcsolatos radikális kétely Wilfred Cantwell Smith *A vallás jelentése és célja* című könyvére megy vissza, amely meggyőzően érvel amellett, hogy a világ legtöbb nyelvének szava sincs a vallásra: a kínai *csiaó*nak, a szanszkrit *dharmán*ak vagy az indonéz *agamán*ak semmi köze a nyugati vallásfogalomhoz

(Smith 1964: 56–57), és az, hogy a hinduizmust például vallásként határozzuk meg, inkább a nyugati ideológiai és politikai befolyás, sőt kényszer eredménye, mintsem az adott hagyomány belső fejleménye (Smith 1964: 252). Ne felejtjük el, hogy a latin *religio* maga is csak a 16. századtól kezdte azt jelenteni, amit ma, nem csekély részben egy politikai törekvés – az állam számára fenntartott politikai tevékenységtől való elkülönítés – érdekében. Ha azonban elhagyjuk a jól ismert európai terepet, és a definíciót más kultúrákra próbáljuk alkalmazni, akkor vagy csak olyan monoteizmusokban fogunk hasonlóságokra ismerni, amelyek filozófiailag és történetileg is kapcsolódnak a kereszténységhez (mint a judaizmus és az iszlám); vagy olyan tág definíciót kell adnunk, amely minden átfogó nézet- és szabályrendszert magában foglal (a buddhizmustól a taoizmusig), ekkor azonban lehetetlenné válik, hogy a világi ideológiákat bármi módon megkülönböztessük a vallásiaktól.

Az úgynevezett vallási és az úgynevezett világi ideológiák fogalmi struktúrájának analógiájára már 1922-ben felfigyelt Carl Schmitt. Ismeretes, hogy a (kontinentális) konzervativizmust úgy jellemezte, mint a hagyományos teizmus politikai megfelelőjét, amely hisz az aktív, cselekvőképes, személyes hatalomban; a liberalizmust mint a deizmus párhuzamát, amely a személyes hatalmat egy személytelen elvvel, a jogállamisággal váltja fel; a szocializmust-anarchizmust pedig mint az ateizmusét, amely magát a hatalmat utasítja el, annak minden megnyilvánulási formájában.¹ Schmitt ugyanakkor maga is ambivalens a tekintetben, hogy ezek valóban „szekularizált” teológiák-e, tehát Istent *helyettesítik* valami mással vagy „igazi” teológiai felfogások, hiszen például a konzervatívok esetében konkrétan összeköti a teizmust a politikai konzervativizmus egy sajátos formájával, miközben a politikai vezető istenként való kezelése ez esetben is – finoman szólva – némi feszültségben áll a mindenható Isten uralmába vetett hittel. A deizmus/liberalizmus analógia történetileg is problematikus, miközben a marxizmus vagy az anarchizmus legtöbb válfaja valódi, teológiai ateizmust is képvisel, nem pusztán annak szekularizált változatát; furcsa is volna, ha ez esetben „az ateizmus szekularizációjáról” beszél-nénk. Valószínűleg azoknak van tehát igazuk, akik – mint a jelen lapszámban is szereplő William Cavanaugh – úgy foglalnak állást, hogy Schmitt kijelentése, miszerint „a modern államelmélet minden jellemző fogalma szekularizált teológiai fogalom” (Schmitt 1992: 19), csupán akkor igaz, ha „szekularizált” alatt azt értjük, hogy „rejtett” (Cavanaugh 2011: 3).

¹ A teizmus, nagyon leegyszerűsítve, a személyes, tehát értelemmel és akarral rendelkező isten(ek)-ben való hitet jelenti, aki(k) a világ sorsába aktívan képes(ek) beleavatkozni. A deizmus ezzel szemben a teremtő, de a világ törvényeibe be nem avatkozó isteneszméből indul ki (lásd *Az ember tragédiáját*: „A gép forog, az alkotó pihen”). Az ateizmus talán nem szorul magyarázatra.



Az alábbiakban tehát azt veszem sorra, hogy milyen vallások és teológiák váltják fel – vagy igyekeznek felváltani – napjainkban ezek hagyományos formáit, fenntartva ugyanakkor, hogy nincs lényegi különbség az előbbieket és az utóbbiak között. Mivel ezt a kijelentésemet sokszor félreértik, hadd szögezzem le még egyszer: nem azt állítom, hogy például a kereszténység és a szabadpiaci kapitalizmus ideológiája között ne volna különbség, hanem azt, hogy a vallások és az ideológiák egyaránt kiküszöbölhetetlenül homályos kategóriája között nincs ilyen, következetesen érvényesülő eltérés.²

Kezdjük talán ott, hogy a konzervativizmus, a liberalizmus és az anarchista szocializmus mellett már Carl Schmitt is utalt futólag a demokrácia teológiájára (Schmitt 1992: 25–26), de a történet jóval régebbi. Jean-Jacques Rousseau *Társadalmi szerződésének* centrális fogalma, az egyesült nép „általános akarata” maga is egy kora újkori teológiai fogalom átvitele Istenről a népre. A mai olvasó általában nem is gondol erre, de a 18. században, amikor a janzenizmus körüli teológiai viták egyik fő kérdése volt, hogy létezik-e Istennek az egyedi létezőkre vonatkozó „partikuláris” akarata vagy csupán az egész teremtetést törvényszerűen irányító „általános” akaratáról beszélhetünk, még mindenki előtt világos volt, hogy a *volonté générale* alkalmazása a politikai közösségre mit jelent. (A fogalom teológiai gyökereinek egész könyvet szentel Riley [2014].) A szuverén nép, illetve annak általános akarata Rousseau-nál egyébként is hemzseg az isteni attribútumoktól: oszthatatlan, szent és sérthetetlen, tévedhetetlen és halhatatlan (Rousseau 1997: 26–30).

Az sem kerülheti el a figyelmünket, hogy Tocqueville *Az amerikai demokráciában* egyenesen azt mondta, hogy „A nép úgy uralja az amerikai politikai életet, akár Isten a világegyetemet. Ő minden dolgok kezdete és vége, minden belőle indul ki és ő nyel el mindent újra” (Tocqueville 1993: 93), és a többség zsarnokságáról szóló egész eszmefuttatását is a többség „mindenhatóságával”, egy újabb isteni attribútummal vezette be.

A demokrácia, illetve az alapjául szolgáló népszuverenitás teológiai vonásaira szerzők sora hivatkozott a 19. és a 20. században: Gaetano Mosca *A politikai tudomány elemei* című műve (amely angol kiadásban *Az uralkodó osztály* címmel jelent meg) Spencert idézve írt arról, hogy „a királyok isteni joga az elmúlt korok nagy babonája volt, a választott testületek isteni joga pedig a mi korunk nagy babonája” (Mosca 1939: 71). Vilfredo Pareto *Általános szociológiai értekezése* (az angol kiadásban *Szellem és társadalom*) számtalanszor használt olyan kifejezéseket a demokrácia leírásában, mint „a köztársaság és az általános választójog istenségei”, „az általános választójog glóriája”, a „Szent Demokrácia” vagy „a Szent

² A „vallás” és a „teológia” megkülönböztetése jelen esetben pusztán abban áll, hogy a „vallás” a tanítások és gyakorlatok teljességére utal, míg a „teológia” csak a tanítások rendszeres és reflektált kifejtésére.

Egyenlőség hívői” (Pareto 1935: 558–559, 589, 734). Miután azt is hozzátette, hogy a demokrácia mint a nép istenítése ténylegesen átveszi a hagyományos keresztény kultusz helyét (Pareto 1935: 1156), ez esetben egészen nyilvánvaló, hogy az ironikus metaforák valójában sokkal többre: azonos célú és struktúrájú gondolati rendszerekre utalnak, különben aligha helyettesíthetné egyik a másikat. Olyan szerzők, mint Evelyn Waugh magukat az egyházi vezetőket is bírálták azért, mert asszisztálva a demokratikus állam istenítéséhez, gyakran „úgy beszélnek, mintha azt hinnék, hogy a többségi képviseleti kormányzat isteni intézmény” (Waugh 1949). Erik von Kuehnelt-Leddihn, aki maga is idézte az iménti megállapítást a *Szabadság vagy egyenlőség* című művében, szintén többször emlegette a „mindenható népet” vagy a demokráciát mint olyan rendszert, amely meglepően könnyen veszi magára egy „szekularizált vallás” jellemzőit (Kuehnelt-Leddihn 1952: 123, 126). Hangsúlyozzuk még egyszer: a demokrácia, legalábbis annak a népszuverenitásra hivatkozó, nem-minimalista változata éppen annyiban vallási – és nem pusztán vallásszerű – jelenség, hogy egy transzcendens, empirikusan megragadhatatlan létezőre, a népre hivatkozik végső igazolásként. Ahogyan Jean-François Lyotard megfogalmazta:

Jézus vértanúságának politikai síkon XVI. Lajos kivégzése felelt meg, aki legitim uralkodó volt. 1792 óta a modern történelemben mi a legitimitás forrása? Azt mondják: a nép. De a nép egy eszme, s vitatkoznak rajta, változtatják a nép igazi eszméjét, és annak érvényesítését (Lyotard 1993: 148).

Ezért tűnik helytállónak azok véleménye, akik szerint a politikai teológia maradványaitól egyetlen olyan gondolatrendszer sem szabadult meg, amely használja a szuverenitás fogalmát, legyen az akár a királyé, akár a népé. A demokrácia fejlődését Pierre Rosanvallon egyenesen az általános akarát „deus ex machinájától” való megszabadulásban (Rosanvallon 2006: 226), a választások „deszakralizációjában” látja, bár mulatságos módon ő sem tudja megállni, hogy ne tegyen közben engedményt a biblikus szóhasználatnak, amikor azt mondja, hogy minden szekularizáció ellenére a választások maradnak a demokratikus politikai élet „alfája és ómegája” (Rosanvallon 2006: 203).

A demokrácia bizonyos értelemben maga is totális ideológia, de a szó szoros értelmében vett totalitárius ideológiák még kézenfekvőbb példái a teológiai gondolkodásnak. Nyikolaj Bergyajev *A kommunizmus igazságai és hazugsága* címmel összegyűjtött írásaiban már 1931-ben világosan közölte, hogy a kommunizmus nem „olyan, mint” egy vallás, hanem az:

Csak egy vallás – nem pedig egy gazdasági vagy politikai tan – állítja magáról, hogy birtokában van az abszolút igazságnak, kizárólagosan és nem tűrve



konkurenciát maga mellett. Csak egy egyház adhat ki az egész birodalom lakosságára kötelező „katekizmust”. Más szóval a *kommunizmus azért üldöz minden vallást, mert maga is az* (Bergyajev 2003: 43).

Ennek a vallásnak a teológiája pedig egy olyan istenségről, a proletariátusról szól, amely – hasonlóan a demokrácia „népéhez” – csupán „eszme, mítosz, de nem tapasztalt valóság”: egy büntelen megváltó, amely – mivel mentes az eredendő büntől, azaz a magántulajdontól – alkalmas arra, hogy az emberiséget eljuttassa a paradicsomi állapotba, azaz a kommunizmusba, ahol az ősközösséghez/őskommunizmushoz hasonlóan ismét nem lesz magántulajdon (Bergyajev 2003: 25–26).

1938-ban Eric Voegelin *Politikai vallások* című műve terjesztette ki a fogalmat a nácizmusra, és a későbbiekben mind a kommunista, mind a náci ideológia és rendszer ismétlődően szerepelt a politikai teológiák és vallások listáján. Elég, ha Raymond Aron *A szekuláris vallások jövője* című írására gondolunk (Aron 1944), amelynek alapgondolatát később megismételte *Az értelmiség ópiuma* is (Aron 2003) – ez utóbbinak már a címe is utalás arra a paradox jelenségre, ahogyan a vallást a nép ópiumaként megbélyegző marxizmus maga is vallássá vált. A nácizmus esetében hasonló munka a *Hitler teológiája* Rainer Bucher tollából (Bucher 2011). A fasizmusról mint politikai vallásról Emilio Gentile publikálta a talán legismertebb művet 1993-ban, amelynek angol változata 1996-ban jelent meg *A politika szakralizációja a fasiszta Olaszországban* címmel (Gentile 1996). A párhuzamok, helyesebben azonosságok sora mindegyik esetben nyilvánvaló: a szakrális szimbólumok, a vértanúk ereklyéi, a szentként tisztelt és olykor üvegkoporsóban mutogatott vezérek kultusza, a párt- és állami ünnepek liturgiái, a dogmákat tartalmazó szent könyvek és katekizmusok vagy a papi-ideológusi elit megléte a totalitárius rendszerek esetében még leplezetlenebbül mutatják fel a politikai rendszer vallási lényegét, mint a szemérmesebb, inkább csak látens módon vallásos demokrácia.

Akár demokratikus, akár totalitárius rendszerről legyen szó azonban, egyelőre mindkét típus a nemzetállam keretein belül valósul meg, és – ahogy azt korábban jeleztem – eredetileg a modern nemzetállam volt az, amely a politika terepét a maga számára kisajátítva igyekezett kiszorítani riválisait, elsősorban az egyház(ak)at a közösség életének irányításából. Eközben ugyanakkor maga is átvette riválisának nem csupán szimbolikáját és retorikáját, de mindazt, amit ezek kifejeznek: amikor a francia királyt „Isten bányájának” vagy „Megváltónak” nevezik, az államot pedig Krisztus misztikus testének, azt a 16. század kontextusában nehéz pusztá szóvirágként érteni (Bossy 1987: 154). Valójában nyílt istenkáromlásról van szó, és a tény, hogy ezt a lélegzetelállító blaszfémiát a korabeli egyház lényegében tudomásul vette, mindennél jobban mutatja, hogy a szent eltűnése az egyházból és „átvándorlása” az államba, amelyet először John Bossy *A nyugati kereszténység 1400–1700* című könyve írt le, jóval korábban elkezdődött, mint ahogy azt általában feltételezik.



Ebbe a vonulatba tartozik a 18. század „polgári vallása” is, amely Rousseau már említett *Társadalmi szerződésében* szerepel mint annak utolsó fejezete (ha nem számítjuk a mű néhány soros záró bekezdését). A polgári vallás ugyanis lényege szerint nem más, mint állampolgári vallás, amelynek egyetlen célja, hogy a reménytelenül univerzalista kereszténységgel szemben a nemzetállamot és a nemzettársak közösségét tegye a kultusz tárgyává. A francia forradalom azután csakugyan megvalósította ezt a politikai kultuszt, az új időszámítástól kezdve a Panthéonig, vagyis a szó szerint a forradalom „isteneinek” szentelt templomig. Már a *Marseillaise* utolsó versszaka is „a haza szent szerelméről” énekelt, és a szent dolgok listája elég hosszúvá nyúlt. A nemzet és a haza mellett, ahogyan Lynn Hunt megfigyelte, „ott volt még az alkotmány, a törvény, és különösen a radikálisok esetében a megújulás, az erény és az éberség” szentsége, illetve maga a forradalmi hűségeskü mint vallási szertartás (Hunt 1984: 21). Vagy ahogyan Mona Ozouf leírta a forradalom ünnepeit, ezek „a szakralitás áthelyezését” valósították meg az új, forradalmi közösségekben: „a forradalmi ünnep a társadalmi szerződés szent színháza volt”, annak a törekvésnek a kifejeződése, hogy visszajuttasson a haza „rég elveszett szakrális valóságához” (Ozouf 1988: 262, 280). Van valami ironikus abban, hogy a katolikus ellenforradalmárok némelyike sem tudott jobbat, mint válaszul megalkotni a saját nacionalista ellenpanteonját (a legszebb példát lásd Louis de Bonald *A politikai és vallási hatalom elmélete* című művének záró fejezetében, Bonald 1796: 367–372).

A polgári vallás rousseau-i fogalmát az 1960-as években Robert Bellah egy híres tanulmánya alkalmazta az amerikai politikai élet szimbólumaira és rituáléira (Bellah 1967), John Bossy kifejezését pedig William T. Cavanaugh választotta saját könyve címéül, amelynek szintén a nemzetállam modern kori szentté avatása a témája (*A szent vándorlásai*, Cavanaugh 2011). A nemzet vagy a nemzetállam kultusza természetesen nemcsak a keresztény közegben jelenik meg, hanem más kultúrákban is. Olyan államokban, mint India, Srí Lanka vagy Izrael, ahol az úgynevezett „vallási” és az úgynevezett „politikai” elválasztása mindig is problematikus volt, a modern korban szinte teljesen eldönthetetlen, mi a különbség egy „nacionalista” és egy „vallási” módon hazafias ideológia között.

A nemzet vagy a nemzetállam kultuszát ismét csak azért jogos valódi transzcendens hitként jellemezni, mert ezek ugyanúgy nem tapasztalati valóságok, mint a nép vagy a proletariátus. Ahogyan Mika Luoma-aho *Isten és a nemzetközi kapcsolatok* című könyve összefoglalja:

Nagyon fontos kiemelni és mindig szem előtt tartani egy tény, amelyet korábban már jeleztünk: hogy az államok a szó szoros értelmében nem *valóságosak*. Ez ontológiai kijelentés, amely megkívánja, hogy definiáljuk, mit értünk valóságon. Amivel az államok mint entitások nem rendelkeznek, az az



emberi elmén kívül, attól függetlenül létező fizikai lényeg. Persze az államok [...] képesek különböző módokon *jelölni* a valóságot: emberek cselekszenek a nevükben, térképekre rajzoljuk, zászlókkal azonosítjuk, váll-lapokon hordjuk, és zöld acélban mozgósítjuk őket. De: az állam nem valaki, nem kép, nem zászló és nem harckocsi – mindezek csak szimbólumai valaminek, ami nem látható, de hiszünk benne, hogy létezik, vagy legalábbis úgy teszünk, mintha hinnénk (Luoma-aho 2012: 55–56).

A finn szerző egyébként az egész nemzetközi rendszerre kiterjeszti a bevallottan Carl Schmitt politikai teológiájára támaszkodó elemzést, és mivel ez a nemzetközi rendszer ma is körülbelül kétszáz szuverén istenség összessége, talán nem jogosulatlan egyfajta „politikai politeizmusról” beszélni. Természetesen vannak olyan globális ideológiák is, amelyek a nemzetállamok feletti, azokat meghaladó értelemben fogalmazzák meg saját elveiket: az ENSZ *Millenniumi nyilatkozata* például elképesztő merészséggel alkalmaz olyan kifejezéseket, mint „időtlen” és „egyetemes” (örökkévaló és katolikus?), amelyeket korábban szintén csak egyházi kontextusban tudtunk volna elképzelni. Az már a megfogalmazók szellemi képességeit minősíti, hogy az ENSZ céljai és elvei mára időtlennek és egyetemesnek „bizonyultak”, mintha ezt a transzcendens időtlenséget és univerzalitást az empirikus bizonyítékok bármely nagy száma is igazolhatná, nemhogy az ENSZ megalapítása óta eltelt alig fél évszázad (ENSZ 2000: I. 3. pont).

A globalizmusnak természetesen nem ez az egyetlen vallása, illetve teológiája. A kapitalizmus maga is úgy viselkedett kezdettől fogva, mint az emberiség transzcendens gondviselője: elég ha Adam Smith „láthatatlan kezére” gondolunk, amely önmagában is meglehetősen misztikus eszme. A gondolat, hogy a piac önmagában, az egyes emberek szándékaitól függetlenül is a lehető legjobb végkimenetelt valósítja meg, nagyon emlékeztet arra a keresztény mondásra, mely szerint „Isten görbe vonalakkal is tud egyenesen írni” (lásd például Harvey Cox *A piac mint Isten* című 2016-os munkáját). A gazdasági válságok rendszeres ismétlődése persze felveti a kérdést, hogy a piac valóban olyan mindenható és tökéletesen jó-e, mint a közgazdászok mondják, de ez pontosan ugyanaz a probléma, amellyel a keresztény teodícea foglalkozik: hogyan egyeztethető össze ez a két isteni attribútum a világban tapasztalható rosszal. Ne legyenek kétségeink afelől, hogy a szabad piac híve – a teológushoz hasonlóan – igen jó érvekkel képes szolgálni amellet, hogy az ellentmondás kibékíthető, vagy hogy a piac működési zavarainak orvossága a még több piac, ahogyan a 2008-as gazdasági válság okozta első sokk után számos közgazdász tett is erre javaslatot. De ugyanilyen előkelő helyet foglal el a kapitalizmus transzcendens létezőinek sorában a pénz is (lásd például Philip Goodchild *A pénz teológiája* című 2009-es könyvét), amely pontosan ugyanolyan szimbolikus valóság, mint a korábbiak: a számlakivonatokon szereplő számsorok, a bankkár-



tyák vagy a papírpénzek csupán megjelenítik az ebben való hitet, de valójában „a pénzt” még senki sem látta, ugyanakkor mindenhatóságáról aligha kell meggyőzni bárkit is. A közgazdaság mellett Robert Nelson a közgazdaságtant is a teológiai iskolákkal állítja párhuzamba, Samuelsontól Chicagóig és azon túl (Nelson 2001). Meggyőző módon mutatja be, hogy a materiális haladás mítosza miként kezdte már igen korán helyettesíteni Amerikában a tradicionális keresztény vallásosságot, létrehozva egy olyan vallást, amelyben ugyan nincs Isten, de a közgazdász az ő prófétája.³

A kapitalizmus ideológiáival szemben azonban éppen napjainkban jelentkezik egy másik, még leplezetlenebbül transzcendens nézetrendszer, az ökológiáé. Bár jobban szereti önmagát nem „vallásinak”, hanem „spirituálisnak” nevezni, már az imént idézett Robert Nelson is észlelte, hogy valójában maga is egyfajta „szent háborút” folytat, amely inkább teológiai, mint tudományos terminusokban ragadható meg (a mű címe is *Az új szent háborúk: gazdasági vallás kontra környezetvédelmi vallás*, Nelson 2010). A „környezetvédelem” szó nem is egészen helytálló, hiszen a kortárs ökológia lényegéhez tartozik, hogy a természetre nem pusztán az ember környezeteként tekint, hanem a szó szoros értelmében mint az ember teremtőjére. A természet, mint tudjuk, létezhetne ember nélkül is, hiszen önmagában tökéletes; és az ártatlanság állapotában, tehát az ipari forradalom előtt teremtménye többékevésbé békében is élt vele. (A természetet tisztelő, azt sohasem kizsákmányoló primitív népek mítoszának persze semmi köze a történeti valósághoz, de a megalapozásban ugyanolyan alapvető szerepet tölt be, mint az aranykor-mítoszok a legtöbb nagy kultúrában.) Ezt követte a bűnbeesés, a teremtővel való szembefordulás, vagyis maga a modernség, és Luc Ferry *Új rend: az ökológia* című könyve számos példán szemlélteti, hogyan fonódik össze ez esetben a modernitás posztmodern és premodern kritikája (Ferry 1994). A megváltás útja pedig egyfajta vezeklés, illetve aszkézis: a szelektív hulladékgyűjtéstől kezdve, amely maga is külön erőfeszítést igényel, az autó helyett kerékpárral vagy gyalog közlekedésen át az etikai vegán böjtjéig, aki nem egészségügyi, hanem erkölcsi okokból nem fogyaszt semmilyen állati eredetű táplálékot. Extrém esetben a szerzetesi önmegtartóztatás része a bolygó lakosságának önkéntes csökkentése is: irodalmi hivatkozással ugyan nem tudom megerősíteni, de magam is tanúja voltam már a legnagyobb közösségi oldalon olyan vitának, ahol több résztvevő büszkén vallotta, hogy a Föld megmentése érdekében nem vállal gyereket, vagy ha igen, legfeljebb egyet. A lakosságcsökkentés ötlete egyébként James Lovelocknak abban a híres elméletében, a Gaia-hipotézisben szerepel, amelynek már a neve is megszemélyesített Föld-istennőként írja le bolygónkat (Lovelock 1987), és hasonló megszemélyesített természetben

³ A mondás ténylegesen létezett a chicagói egyetemen: „Isten nincs, de Frank Knight a prófétája” (Nelson 2001: 119).



gondolkodik például Michel Serres *Természeti szerződése* is, amelyben a természet persze nem „beszél” nyíltan hozzánk, de némi képzelőerővel ugyanúgy megfejthetjük akaratát, mint Rousseau *Társadalmi szerződésében* a nép általános – és nem kevésbé teológiailag jellemzett – akaratát (Serres 1992).

A demokrácia, a diktatúra, a nemzetállam kultusza, a mindenható kapitalizmusba vetett hit vagy a természet istenítése nyilvánvalóan és szinte minden részletében vallási jelenség, de töredékesebb módon, legalább a szóhasználat szintjén számos más területen is jelen van. A tudományos ismeretterjesztésben különös módon éppen az Új Ateizmus olyan bajnokai hajlamosak vallási nyelven fogalmazni, mint például Richard Dawkins, akinek könyvcímei már-már farsztó modorossággal hol „édenkert”-et, hol „zarándoklat”-ot, hol „varázs”-t, hol „csodá”-t emlegetnek (Dawkins 1995, 2006, 2011, 2015). De gondolhatunk az olyan újságírói bombasztokra is, mint az „isten részecske” vagy akár arra az egyszerű tényre, ahogyan napjainkban a pszichológusok hadserege átveszi a hajdani gyónatatóatyák és lelkivezetők helyét. A fizikai és pszichés jólét kultusza vagy egyesek szerint maga a tömegszórakoztatás sem más, mint az elvarázstalanodott világ „újvarázsosításának” (*re-enchantment*) burkoltan vagy öntudatlanul vallásos próbálkozása. Ahogyan Georges Bataille még világosabban megfogalmazta: „az én igazi diplomom a bordélyház” (Surya 1993: 128).

Mindezek alapján teljes félreértésnek tűnik korunkat úgy emlegetni, mint a szekularizáció korát. Valójában még soha ennyi vallásban nem hittünk egyszerre. Ha az ember elveszi a hitét a hagyományos – elsősorban a keresztény – Istenben, akkor nem hitetlen lesz, hanem ahogy Émile Cammaerts írta *A nevető próféta* című 1937-es könyvében: az Istenben való hit elvesztésének első hatása, hogy az ember mindenben hinni kezd (Cammaerts 1937: 211).

Irodalom

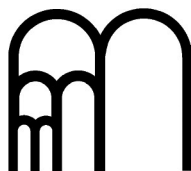
- Aron, Raymond 1944: L'avenir des religions séculières. *La France Libre* VIII/45: 210–217 és VIII/46: 269–277.
- Aron, Raymond 2006: *Az értelmiség ópiuma*. Ford.: Kovács Zsolt. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Bellah, Robert 1967: Civil Religion in America. *Dædalus* 96/1: 1–21.
- Berger, Peter L. (szerk.) 1999: *The Desecularization of the World*. Washington: Ethics and Public Policy Center.
- Bergyajev, Nyikolaj 2003: *A kommunizmus igazságai és hazugsága*. Ford.: Révész Mária Magdolna. Budapest: Kairosz.
- Bonald, Louis de 1796: *Théorie de puouvoir politique et religieux dans la société civile, démontrée par le raisonnement et par l'histoire*. III. kötet. H. n.
- Bossy, John 1987: *Christianity in the West 1400–1700*. Oxford: Oxford University Press.



- Bruce, Steve 2011: *Secularization: In Defense of an Unfashionable Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Bucher, Rainer 2011: *Hitler's Theology: Religious Space, Theory and Practice*. New York: Continuum.
- Cammaerts, Émile 1937: *The Laughing Prophet: The Seven Virtues and G. K. Chesterton*. London: Methuen & Co.
- Cavanaugh, William T. 2011: *Migrations of the Holy: God, State, and the Political Meaning of the Church*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Cox, Harvey 2016: *The Market as God*. Cambridge: Harvard University Press.
- Dawkins, Richard 1995: *Folyam az édenkertből: darwinista elméletek az életről*. Ford.: Béresi Csilla. Budapest: Kulturtrade Kiadó.
- Dawkins, Richard 2006: *Az Ős meséje: zárándoklat az élet hajnalához*. Ford.: Kovács Lajos. Budapest: Partvonal.
- Dawkins, Richard 2011: *A valóság varázsa: válaszok az univerzum nagy kérdéseire*. Ford.: Kelemen László. Budapest: Libri.
- Dawkins, Richard 2015: *A csoda bűvöletében: egy tudós lenyűgöző életútja*. Ford.: Kelemen László. Budapest: Libri.
- Duffy Tof, Monica - Philpott, Daniel - Shah, Timothy 2011: *God's Century: Resurgent Religion and Global Politics*. New York: W. W. Norton.
- ENSZ 2000: *United Nations Millennium Declaration*. <http://www.un.org/millennium/declaration/ares552e.htm> [2017. 10. 24.]
- Ferry, Luc 1994: *Új rend: az ökológia*. Ford.: V. Tóth László. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- Gentile, Emilio 1996: *The Sacralization of Politics in Fascist Italy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Goodchild, Philip 2009: *Theology of Money*. Durham: Duke University Press.
- Hunt, Lynn, 1984: *Politics, Culture, and Class in the French Revolution*. Berkeley: University of California Press.
- Huntington, Samuel P. 1991: *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Kepel, Gilles 2007: *Dzsiháid*. Ford.: Sajó Tamás. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- Kuehnelt-Leddihn, Erik Ritter von 1952: *Liberty or Equality: The Challenge of Our Time*. Caldwell: The Caxton Printers.
- Lovelock, James 1987: *Gaia: a földi élet egy új nézőpontból*. Ford.: Árkos Antal. Budapest: Göncöl Kiadó.
- Luoma-aho, Mika 2012: *God and International Relations: Christian Theology and World Politics*. New York: Continuum.
- Lytard, Jean-François 1993: *Széljegyzetek az elbeszélésekhez: Samuel Cassin-nek*. In Habermas, Jürgen - Lytard, Jean-François - Rorty, Richard: *A posztmodern állapot*. Ford.: Angyalosi Gergely, Nyizsnyánszki Ferenc és Orosz László. Budapest: Századvég, 146-150.
- Mosca, Gaetano 1939: *The Ruling Class*. New York: McGraw and Hill.
- Nelson, Robert H. 2001: *Economics as Religion: From Samuelson to Chicago and Beyond*. University Park: The Pennsylvania State University Press.
- Nelson, Robert H. 2010: *The New Holy Wars: Economic Religion vs. Environmental Religion in Contemporary America*. University Park: The Pennsylvania State University Press.



- Ozouf, Mona, 1988: *Festivals and the French Revolution*. Cambridge: Harvard University Press.
- Pareto, Vilfredo 1935: *The Mind and Society*. New York: Harcourt, Brace and Company.
- Philpott, Daniel 2001: *Revolutions in Sovereignty: How Ideas Shaped Modern International Relations*. Princeton: Princeton University Press.
- Riley, Patrick 2014: *The General Will Before Rousseau: The Transformation of the Divine Into the Civic*. Princeton: Princeton University Press.
- Rosanvallon, Pierre 2006: *Democracy Past and Future*. New York: Columbia University Press.
- Rousseau, Jean-Jacques 1997: *A társadalmi szerződésről, avagy a politikai jog elvei*. Ford.: Kis János. Budapest: PannonKlett.
- Schmitt, Carl 1992: *Politikai teológia*. Ford.: Paczolay Péter. Budapest: ELTE ÁJK.
- Serres, Michel 1992: *Le contrat naturel*. Paris: Flammarion.
- Smith, Wilfred Cantwell 1964: *The Meaning and End of Religion*. New York: Mentor Books.
- Surya, Michel 1993: *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*. Paris: Gallimard.
- Tocqueville, Alexis de 1993: *Az amerikai demokrácia*. Ford.: Ádám Péter et al. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- Voegelin, Eric 2011: Politikai vallások. Ford.: Balogh László Levente és Munkácsi Péter. *Századvég* 2011/1: 27-67.
- Waugh, Evelyn 1949: The American Epoch in the Catholic Church. *Life. International Edition* 1949/8: 55-63.



Pro Minoritate

2017. ősz

Lőrincz Csaba-díj

BAKK Miklós: A nemzet a 21. században

A Nagy Háború

NAGY Adrienn: A „Nagy Háború” az egyéni emlékezetek tükrében

SZÜTS István Gergely: Egy káplán patriálásai, 1919–1922

Reformáció 500

KULCSÁR Beáta: Rabbi a keresztény templomban. „Zsidóvallási felolvasás” az unitáriusoknál (1903)

VERESS Emese-Gyöngyvér: A transzilván próféta

Wesselényi Kata – a hitben élő református nagyasszony

BUZOGÁNY Dezső: A ház asszonya a háttérország heroinája. Deé Nagy Anikó Wesselényi Kata-könyve

NÉMETH Zsolt: „És példa lések [...] mindennek” (51. zsolttár). Wesselényi Kata krisztusi élete

TONK Márton: Esetem Wesselényi Katával, no meg jóatyámmal. Gondolatok Deé Nagy Anikó új kötetének bemutatóján

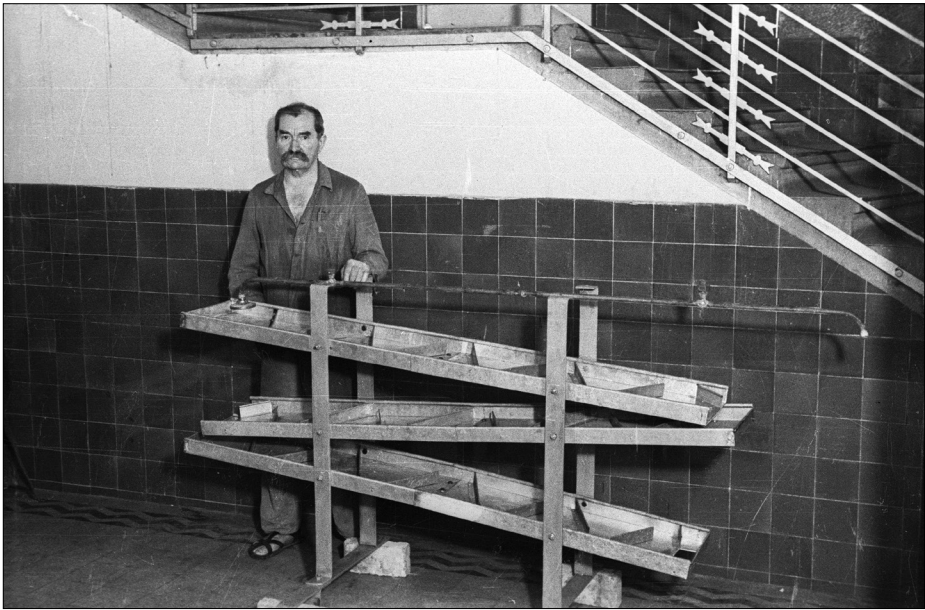
Szemle

LAMBRU, Steliu: Pásztorokból románok

Rostás Zoltán – Salamon Márton László: „*Transhumață*” *interbelică în Balcani. Studii și articole despre aromâni în publicațiile școlii gustiene în anii 1930*, Editura Eikon, București, 2017

TÓTH GÖDRI Iringó: Életrajz – túl a helyi jellegen

Fodor János: *Bernády György. Politikai életrajz*, Lector Kiadó – Dr. Bemády György Közművelődési Alapítvány – Erdélyi Múzeum-Egyesület, Marosvásárhely–Kolozsvár, 2017



Budapesti életkép 1958-ból. © Krasznai Gyula/Fortepan

Szociológiatörténeti szomorújáték

Demeter Tamás

Huszár Tibor: *A magyar szociológia története*.
Budapest: Osiris Kiadó, 2015. 288 oldal.

A szociológia azon diszciplínák közé tartozik, amelyek számára fontos a saját történetük. A szociológiatörténet integráns része a szociológusképzésnek, de nem csupán ennyiben definiálja e diszciplínát saját története, hanem annyiban is, hogy a jelen szociológiai módszertana és fogalomalkotása ebből a történetből merít inspirációt, szemléletmódot és módszereket. Éppen ezért nem pusztán történeti jelentőségű a kérdés, hogy hogyan írjuk meg a szociológia és azon belül a magyar szociológia történetét. Megelőlegezve e recenzió konklúzióját: attól mindenkit eltanácsolok, hogy erre az itt recenzált könyv szellemiségét követve tegyen majd újabb kísérletet.

Történetet sokféleképpen lehet írni, de kívánatos, hogy legyen valamilyen tanulság, hogy esetleg valamit másként lássunk, mint ahogy eddig láttuk. Ezt ettől a könyvtől nem remélhetjük, s ennek oka leginkább abban ragadható meg, hogy a könyv nincs összhangban a címével: inkább szubjektív-életrajzi pillanatképeket kapunk a magyar szociológiatörténet farvizéről, mint szociológiai eszmék és belátások történetét. Ha ez utóbbi önértelmezéssel jelent volna meg ez a könyv, akkor ez a recenzió nem íródik meg. Ha a *szerző személyes története számára* ez jelenti a magyar szociológia történetét, azon nincs mit kritizálni. Huszár Tibor az utóbbi évtizedek hazai szociológia- és intézménytörténetének fontos alakja, így hát dokumentumértékű, hogy ő mit tekint saját maga számára fontosnak. De ez a könyv nem szubjektív áttekintésként, hanem *A magyar szociológia történeteként* jelent meg, prominens szerző tollából, és így komoly esély van arra, hogy utat talál különböző kurzusok olvasmánylistáiba. Ezt el kellene kerülni - s ez az első oka, amiért e recenzió megírása mellett döntöttem.

Hogy ezt miért kell elkerülni, arra kétféle válasz adható: azért, ami nincs benne a könyvben, és azért, ami benne van. Kezdjük a hiányokkal. A könyvből nem



olvasható ki válasz arra, hogy mit jelent a szociológia és azon belül annak magyar történetét írni. E könyv alapján ez azért megválaszolhatatlan, mert kimaradnak a szociológiatörténet magyar klasszikusai: Mannheim Károly, Hauser Arnold és Polányi Károly. Ők azért maradnak ki, mert a szerző szerint a hazai műhelyek munkájába nem kapcsolódtak be (281). Kérdés, hogy ez legitim megfontolás-e egy magyar és nem *magyarországi* szociológiatörténet esetében – de valójában még ez utóbbi értelemben is védhetetlen a kizárásuk. Védhetetlen intézménytörténeti értelemben, hiszen a Vasárnapi Kör és a Galilei Kör sok évtizeden keresztül érvényesülő hatásának elismerése nélkül megírhatatlan a magyar szociológia története – bár itt erre kétség kívül kísérlet tétetik.

De védhetetlen ez a döntés eszmetörténeti értelemben is, mert e szerzők valódi hatást gyakoroltak itthon. Mannheim például kimutatható hatással volt *A zene-történet szociológiáját* író Molnár Antal (1923) gondolati fejlődésére és rajta keresztül a szociológiailag inspirált magyar zenetudományra (lásd Demeter 2017), Hauser pedig a szociológiailag inspirált magyar filozófiatörténet-írásra (lásd Lendvai – Nyíri 1974). Hasonlóképpen érthetetlenek az 1970–80-as éveknek a kritikai szociológia felé kacsingató szociológusai Polányi Károly recepciója nélkül. Azt aligha fogadhatjuk el a (magyar) szociológiatörténeti relevancia kritériumaként, hogy valaki földrajzilag jelen volt-e, s talán érdekesebb lenne a lokális és nemzetközi jelentőség mellett a kreatív gondolatok magyar gyökereit és szerteágazó hatását szem előtt tartani.

Erre talán még azt lehetne válaszolni, hogy hiányérzetemtől hajtva itt ki-kilépek a szociológia diszciplináris keretei közül. Ámde nem világos, hogy évszázados távlatban mit is érthetünk szociológián, és e könyv alapján arról is csak homályos fogalmat alkothatunk, hogy a szereplők mit értettek rajta. Pedig nagyon tanulságos lett volna a szociológia-fogalom magyar történetébe bepillantást kapni – azaz abba, hogy a szereplők számára mit jelentett és hogyan alakult e fogalom. A kötet olykor kidomborítja az empirikus szociológia központi jelentőségét, ám a konkrét kutatásokat, azok elméleti hátterét, konklúzióit és következményeit alig tárgyalja. Nem is lenne szerencsés kizárólag az empirikus szociológiai kutatások történetére összpontosítani, mert ezek a kutatások nyilván nem függetlenek a társadalmi jelenségekre vonatkozó folyamatos elmélet- és fogalomalkotástól. Ám éppen ezért nem szerencsés, hogy kimaradnak azok a szerzők is, akik bár identitásukra nézve nem szociológusok, de szociológiatörténeti relevanciájuk vitán felül áll: Lukács György és Polányi Mihály.

Lukács esetében egyébként ez azért is meglepő, mert ő igazán jelen volt a magyar intézménytörténetben is. *A Történelem és osztálytudat* és a Vasárnapi Körben folyó viták nélkül például aligha születik meg az *Ideológia és utópia*, és világos, hogy Lukács magyarul írott és a magyar eszmetörténetben folyamatosan recipiált drámakönyve legitimen olvasható művészetszociológiaként. Ráadásul



Lukács tanítványainak a szociológiai fogalom- és elméletalkotás szempontjából elért eredményei is jelentősek olyannyira, hogy azokat nem csak egy magyar szociológiatörténet nem hagyhatná figyelmen kívül. Gondolok itt például arra a marxi elméleti keretre, amelyet Heller Ágnes (1970) a mindennapi élet szociológiájához alkot, vagy Marx szükségletelméletéről szóló tanulmányára (Heller 2002), de hasonlóképpen Vajda Mihály (1995) fasizmus-könyvére is, amely társadalomtörténeti és szociológiai szempontból értelmezi, és innen tömegmozgalomnak látja a fasizmust.

Velük együtt kimaradnak azok az ugyancsak társadalomtörténeti-szociológiai szempontból figyelemreméltóan kreatív megközelítések, mint amilyeneket például Szekfű Gyula és Hajnal István képviselnek – márpedig ha Jászi Oszkárnak helye van ebben a történetben, akkor nem látom indokát, hogy ők vajon miért maradhattak ki. Hajnal ugyan kap némi szerepet a Kemény Istvánról szóló fejezetben, de önálló tárgyalásának hiánya különösen fájdalmas, mert kevés olyan eredeti – még ha töredékben is maradt – szociológiai vállalkozás van, mint az ő társadalomtörténetileg inspirált társadalomelmélete. A magyar szociológiatörténet egyik legfontosabb feladata lenne ennek az elméletnek a rekonstrukciója – nem véletlen, hogy a legfontosabb Hajnal-monográfiát Lakatos László (1996) személyében egy szociológus írta.

És végül: kimaradnak azok a szociológusok, akik még élnek. Ez legalább annyira megkérdőjelezhető döntés a szerző részéről, mint az iméntiek. Például Konrád György és Szelényi Iván könyve, *Az értelmiség útja az osztályhatalomhoz*, vélhetően a második világháború utáni magyar szociológia legnagyobb hatású műve, amely jól beágyazható a magyar szociológiai hagyományba – persze csak akkor, ha annak Mannheimet, Polányi Károlyt és Lukácsot is a részének tekintjük. E könyv fogalmi apparátusa ugyanis jórészt Polányitól származik, és többek között Mannheim „szabadon lebegő értelmiség” fogalmának kritikájaként olvasható. Ezt a munkát (Szelényi más műveivel egyetemben) kihagyni a magyar szociológiatörténetből pusztán azért, mert a szerző kortársunk, nos, ez hozzávetőleg azzal egyenértékű, mintha valaki a 20. századi fizika történetét írva eltekintene a Higgs-bozon tárgyalásától, mert Peter Higgs kortársunk.

Ha ahhoz a kérdéshez fordulunk, hogy mi van a könyvben, akkor először nehéz válaszolni arra, hogy a szerző miben is látja történetírói feladatát. A bevezetőben kapunk ugyan gondolatokat arra nézve, hogy mit is jelent szociológiatörténetet írni Durkheim és Merton szerint, de ezekből a gondolatokból már itt sem következik konklúzió a vállalkozás céljára és módszerére nézve, később pedig még kevésbé: a bevezetőben elkerülni kívánatosnak tartott veszélyek paradox módon jórészt be is következnek a kötetben. Így például Merton nyomán a szerző veszélynek látja, hogy a szociológiatörténet életrajzzal fűszerezett kritikai összefoglalásként jelentkezik (14), miközben a kötetben legfeljebb, ha ilyesmit kapunk.



Olyannyira, hogy a kötet önmaga karikatúrájába fordul, amikor Papp Zsolt kortárs filozófusoknak címzett ironikus kiszólását idézi, jelesül, hogy a mai filozófiakönyvekből azt lehet megtudni, hogy Marcuse hányadik padban ült az iskolában, hol ült hozzá képest Adorno, és „mikor váltott először görbe tekintetet a fiatal Lukács Györggyel” (226) stb. Ehhez képest itt az egyes szerzőkhöz kapcsolva relatíve hosszú és jellemzően eszmetörténeti relevancia nélküli életrajzi bevezetésektől indulunk, olyan fordulatokkal, hogy Márkus István „apja banktisztviselő volt, de korán világgá ment” (177), vagy hogy az 1912-ben született Szalai Sándor életrajzán az első világháború „negatív lenyomatai ... nem fedezhetők fel” (167). A *Kiskunhalom* című könyv kapcsán pedig megtudjuk, hogy szerzője, Nagy Lajos „Apostagon született, gyerekkora okán ismerős neki e táj. Ismerős, és a fájó emlékek hatására elidegenült, de nem vegytisztán. Ötvöződik a sok egymást kioltó érzés, s talán ezért egyszerre szikár, már-már szenvtelen s lávaként izzó” (67).

Végeredményben csak annyiban beszélhetünk itt történetről, amennyiben a könyv a múltról szól – ám erről a múltról nem kapunk se narratívát, se tézist, de még csak egységesen érvényesülő nézőpontot sem találunk. *Valamiért* magyar szociológusnak és jelentősnek tartott szereplőkről miniatűrök sorozatát kapjuk, ahol nem derül ki, mely gondolatok jelentősek valóban lokális kontextusukban, és miért azok, illetve mely gondolatok kevésbé fontosak, de valamiért mégis érdekesekek. Az olvasónak gyakorta az a benyomása, hogy a szerző legtöbbször reflexió és átolvasás nélkül írta, ami épp eszébe jutott.

Persze nemigen lehet történetet írni úgy, hogy a szerző egyetért Némedi Dénessel abban, hogy nincs is itt történet, amit el lehetne mesélni. A Némedivel egyetértésben tartott nézet szerint ugyanis történetet csak ott lehet mondani, ahol „az események összefüggő sorba rendeződtek”, és esetünkben erről nem beszélhetünk (281). Számomra intuitíve nem világos, hogy mit jelent egy történeti eseménysor összefüggéseit intrinzikusan összefüggőnek tekinteni – s különösen nem világos ez az eszmék története esetében. Mint a fentiekből talán kiderül, esetünkben már abban sem értek egyet Huszárral és Némedivel, hogy egyáltalán mi tekintendő a magyar szociológiai történet-írás számára releváns „eseménynek” – következésképpen nem ugyanazt az „eseménysort” látjuk, amikor magyar szociológiai történetről beszélünk. Ezért is lett volna érdemes Lukács György – többek között tudásszociológiai klasszikussá vált – *Történelem és osztálytudatát* tárgyalni, mert Lukács 1919-ben is világosan látta, hogy „már a legegyszerűbb felsorolás, a »tények« kommentár nélküli egymás mellé állítása is interpretáció” (Lukács 1971: 217). És ezt különösen tanulságosnak gondolom az eszmetörténeti vállalkozásaink számára: a történetnek itt csak potenciális elemei adottak, s az eszmetörténetész munkája legnagyobbbrészt interpretatív konstrukció.

Nem meglepő hát, hogy a kínált konstrukcióban – vagy még inkább annak hiányában – áll a kötet leginkább problematikus vonása. Ez a történet nem olyan,



amelyből bárki inspirációt meríthetne, amelynek elolvasása után úgy éreznék, fogalmakkal és szemléletmódokkal gazdagodott, és elégedetten csettinthesz, hogy milyen sokféle perspektívából és fogalomalkotással szemlélhetők a társadalmi jelenségek, vagy hogy milyen ötletesek és kreatívak is voltak ezek a mi szociológusaink. Ha az itt kapott történet a magyar szociológia története, akkor arra méltán lehetünk szerények. Sőt, feltehetjük azt a kérdést is, hogy ha ez a magyar szociológia története – vagy annak akár csak a vázlata –, akkor nem lenne-e érdemes valami mást kutatni inkább? A szerző joggal mutat rá, hogy a nemzeti szempontrendszer szociológiatörténeti érvényesülése befelé fordulásra ösztönözhet (13). Ám a kötetre jellemző újabb paradoxon, hogy itt a befelé fordulás és leszakadás dokumentumaként kapunk bevezetést a magyar szociológiatörténetbe – és a kötet ezzel persze erősíti és propagálja is az általa elkerülendőnek tartott állapotot. Mindezt úgy, hogy valójában rendelkezésre áll a történeti anyag és számos lehetséges szempontrendszer a valóban érdekes és megtermékenyítő történetírás számára. Érthetetlen, hogy ez az aranybánya miért hever kiaknázatlanul – és nem csak a magyar szociológiatörténet-írás esetében. A magyar eszmetörténeti kutatást általánosan nyomasztó jellegzetesség ez, amely egyúttal a második oka annak, hogy a jelen recenziót szükségesnek láttam: drágaköveken ücsörgünk, és kavicsokat nézegetünk.

Végül e recenzió harmadik motivációja az, hogy a könyvet a magyar tudományos folyóirat- és könyvkiadás szimptomájának tartom. Ha ennek a könyvnek a szerzője nem a magyar társadalomtudomány prominens alakja, akkor aligha jelent volna meg – legkevésbé az Osiris Kiadónál. Az a tény, hogy megjelent, világosan illusztrálja, hogy az Osiris kiadói politikája is alárendelődik szakmaiatlan szempontoknak. S nem pusztán a tartalmi lektorálás hiányzik, hanem a szakmai szerkesztés is: érthetetlen például, hogy Mannheim *Ideológia és utópiája* miért nem az Atlantisz, hanem az MSZH Társadalomtudományi Intézetének közreműködésével készült kiadásból idéződik, és hogy Merton *Társadalomelmélet és társadalmi struktúrája* az 1980-as töredékes magyar kiadásával szerepel, s nem a teljes – egyébként Osiris- – kiadással. Hiányzik a kötet végéről a bibliográfia. De hiányzik az érdemi olvasószerkesztés is: a szövegben sok a pongyolaság, a suta fordulat, következetlenség – a fenti idézetek nem egyediek. Az világos, hogy a magyar bölcsészeti- és társadalomtudományok számos problémától szenvednek, de ennél azért tudunk jobbat.

Irodalom

Demeter Tamás 2017: *A társadalom zenei képe. A magyar zeneesztétika szociologizáló hagyománya.*

Budapest: Rózsavölgyi.

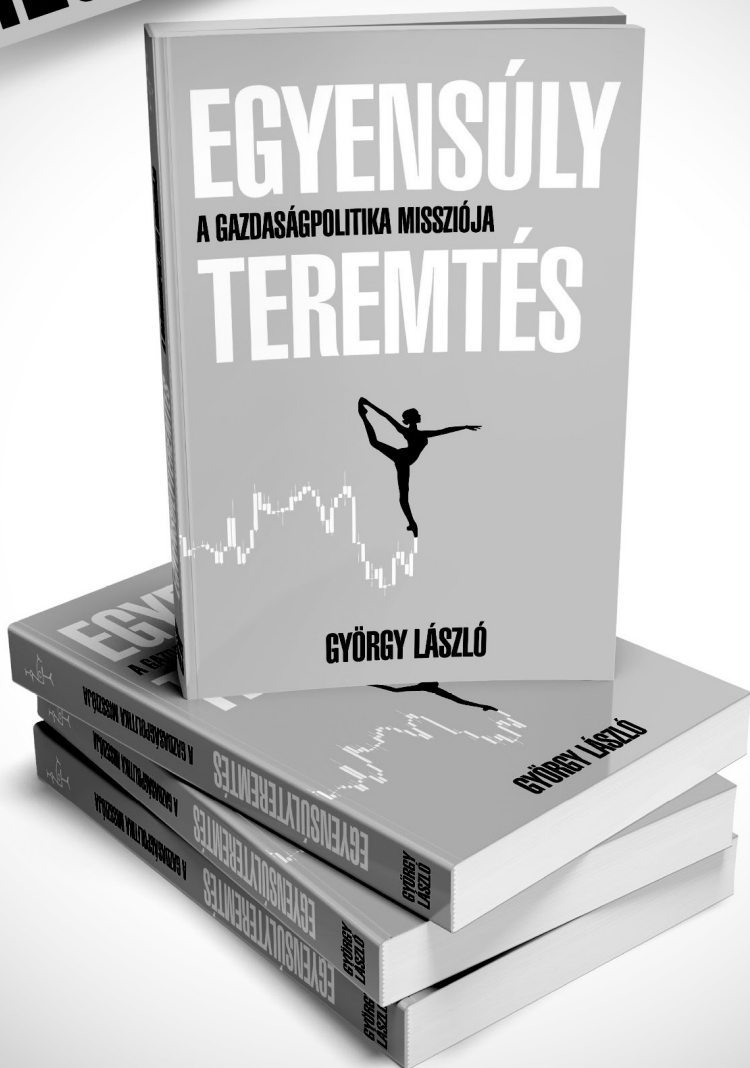
Heller Ágnes 1970: *A mindennapi élet.* Budapest: Akadémiai.



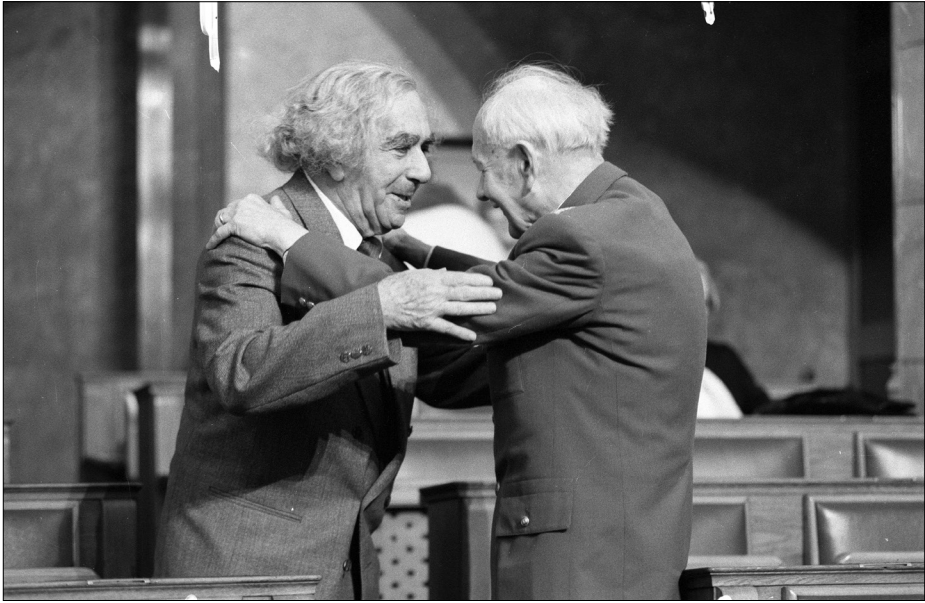
- Heller Ágnes 2002: Marx szükségletelmélete. In Fehér Ferenc - Heller Ágnes: *Marx és a modernitás*. Budapest: Argumentum - Lukács Archívum.
- Lakatos László 1996: *Az élet és a formák. Hajnal István történelemszociológiája*. Budapest: Új Mandátum.
- Lendvai L. Ferenc - Nyíri J. Kristóf 1974: *A filozófia rövid története. A Védáktól Wittgensteinig*. Budapest: Kossuth.
- Lukács György 1971: *Történelem és osztálytudat*. Budapest: Magvető.
- Vajda Mihály 1995: *A faszizmusról*. Budapest: Osiris.

MEGJELENT!

SZÁZADVÉG



**HA CSAK EGY KÖNYVET TERVEZETT ELOLVASNI A GAZDASÁGPOLITIKÁRÓL
A KÖVETKEZŐ ÉVTIZEDBEN, EZ LEGYEN AZ.**



Faludy György és Kéri Kálmán röviddel a rendszerváltozás után a Parlament üléstermében. © Erdei Katalin/Fortepan

Három évtized évgyűréi

Veczán Zoltán

Böröcz József: *Hasított fa. A világrendszer-elmélettől a globális struktúraváltásokig.* Budapest: L'Harmattan, 2017. 432 oldal.

A kötetben húsz tanulmány található: húsz szemelvény Böröcz József munkásságából. A tanulmányokat három nagy egységbe foglalva tárja elénk a könyv – a sok tematikai átfedés miatt bizonyára nem kevés munka eredményeképpen. A tanulmányok valamelyes kronológiai sorrendet követnek, így a jól felépített tematika alapján haladva azt az ívet is végigkövetheti az olvasó, amelynek mentén a kutató harmincéves pályája haladt a világrendszer- és a függőség-elméletnek a posztsztálini keleti blokkra való alkalmazásától kezdve ismétlődő és mélyülő globális kitekintéseken át egészen az Európai Unió mint birodalom geopolitikai és végrehajtási stratégiájáig – némi ugrálással és némi önisméltéssel, de maguk a tárgyalat korszakok is időrendben követik egymást. Így a könyv maga mindenképpen többet ad, mintha a szerző egyetlen, klasszikus monográfiában foglalta volna össze eddigi tapasztalatait, hiszen a néha redundáns, a fésületlenség látszatát keltő ismétlődő részletek is módosulnak, fejlődnek, s így a változás is kiválóan nyomon követhetővé válik. Böröcz stílusa élvezetesen lírai, bár gyakran és szívesen nyúl táblázatokhoz és a megértést segítő, a trendeket kirajzoló grafikonokhoz, s ilyenkor zord közgazdasági megközelítése kicsit nehézkessé teszi a szöveget, bár nagyon értékelhető módon próbál ekkor is közérthető maradni.

Egyrészt tetten érhető benne a szándék, hogy – a rendszerváltás viharában nem feltétlenül népszerű üzenetként – egyértelműen leszögezze: óriási hiba lenne a kapitalizmust egy az egyben a fejlett nyugat-európai és tengerentúli országokkal s azok (kommunikált) értékrendjével azonosítani, hiszen a világ kétharmadában fennálló, tőkésrendszerrel működő, ezen kívül eső államai korántsem élvezik a nyugati típusú berendezkedés gazdasági előnyeit, sokszor pedig maguk is elnyomó diktatúrákként működnek. S éles szemmel mutat rá térségünk „örök felzárkózó”, félperiférikus jellegére is a könyv első, nagyobbik „harmadában”. A világrend-



szer-elmélet alkalmazása, azon belül térségünk és hazánk elhelyezése, illetve a Kornai János által megalkotott kettős függés elméletének aprólékos és operatív felhasználása kifejezetten érdekes összefüggésekre világít rá a rendszerváltást megelőző évtizedek gazdaságpolitikai mozgatórugóiról, a moszkvai központ irányába szimulált szocializmusról és a tőkegazdaságot szimuláló piacgazdasági jellegről.

Emellett Böröcz számos fejezetben rendkívül keményen kritizálja mind a kádári – ahogy fogalmaz – komprádórállam működését a szocialista rendszer menedzserelitjének gyeplő nélküli garázdálkodásával együtt, mind azt a rendszerváltáskor lezajlott jelenséget, amikor ez az elit s a pártelit kapcsolati tőkéjét és a puha diktatúra sajátos informális és függőségi rendszerének alapos ismeretét a privatizáció és egyéb gazdasági folyamatok keretében az ország gazdaságának egyértelmű kárára és saját hasznára „tőkésítette”. Az informális hatalmát a rendszer működtetésében s a prominensek pozícióinak továbbélésében, a felelősségre vonás fájl hiányában, ugyanakkor a magyar kisvállalkozói kreativitás, a kisléptékű túlélés egyik zálogaként is azonosítja, és – némi kitekintéssel napjainkra – keserűen állapítja meg, hogy mindez kisstúlú, a „lehúzásban” érdekelt vállalkozói réteg (lásd „antiprotestáns etikátlan állapot”, 12. fejezet), s az emezek miatt kieső bevételek pótlása érdekében ragadozó-fosztogató állam kialakulását segítette elő. A rendszerváltást követő életszínvonal-csökkenés okait és jellemzőit is érthetően és érzékletesen ragadja meg, s ugyancsak rámutat arra, hogy az államszocialista rendszert működtető országok számos tekintetben valóban kiegyenlítettebb életviszonyokat tettek lehetővé a kapitalistákkal szemben, s ezeket stratégiai hiba volt sokszor mérlegelés nélkül, pártállami örökségként lerombolni és eltörölni. Emellett kifejezetten érdekes, bár némileg hosszúnak tűnő tanulmány zárja a sort a külföldön dolgozó, főleg kelet-európai és közép-ázsiai országokból származó állampolgárok hazautalásainak gazdasági hatásait és indikátorjellegét taglalva a huszadik fejezetben. Az Európai Unió birodalomként való azonosítása, s e birodalmi lét ismérveinek feltárása is kifejezetten elgondolkodtató (16–19. tanulmány).

Ami viszont a számos józan és gondolatébresztő elemzést árnyalja, az a kutató saját pozíciójának nem teljesen tökéletes felismerése. Az önreflexió még a kezdő kutatók számára sem a legkönnyebb munkafolyamat, s százszázalékos tökéletességgel talán legnagyobb hirdetője, Pierre Bourdieu (2005) sem tehetett eleget ennek – elvégre emberi mivoltunk miatt az önreflexió megkövetelése, s annak vélt megvalósulása vagy elmaradása éppúgy szolgálhatnak „belépési adóként” vélt hierarchikus pozíciókhoz és tekintélyhez, mint bármely más felállított követelmény, amely a tudomány terepét aktuális mérőszámmal megragadja. Ugyanakkor itt élesen szembeszökő a kutató kirajzolódó pozíciója, és élesen elhatárolható mind kronológiailag – ezredforduló előtt és után –, mind tematikájában – Kelet-Közép-Európa-, illetve globális fókuszú – a szerző munkássága, s amennyire hiánypótló

tanulmányokat fűz össze a kötet a 2000 előtti, illetve térségünkre koncentrálódó munkásságából, olyan vitathatóak a globális igénnyel fellépő, ezredforduló utáni tanulmányfejezetek.

Az államszocializmusból a kötet sugalmazása szerint a – legalábbis gazdasági szempontból – megfelelő kiutat választó „fejlesztőállamok” Vietnam és Kína. A példaként hozott két gazdasági nagyhatalom kapcsán Böröcz elfelejti megemlíteni, hogy azok továbbra is puhadiktatúráként működnek, s alig jobban hagyják érvényesülni a magántőkét, mint ahogyan a náci Németország tette – az a példás fegyelem pedig, amellyel a gazdasági növekedést elérték, nem más, mint az öröklött kulturális minták mellett a kontinuum rendszer iránt mutatott tekintélytiszteltet. Ez a „csodálatos” erőforrás halottak ezreivel és politikai elitétek százezreinek példastatuáló megbüntetésével volt biztosítható, ami szintén nagyvonalúan kimarad a könyvből. Mindemellett az említettek, s mellettük Indiát is egyfajta hallgatóságos történelmi „ártatlanság” mellett azok globális gazdasági szerepének Maddison (*The World Economy: A Millennial Perspective*) kétségkívül grandiózus számításainak sokat vitatott számaival érvelve teszi a „megérdemelt” polcra a 7. és 17. fejezetekben a szerző. Kína esetében különösen szembeszökő ez, hiszen a világ gazdasági súlyközpontjának szerepére való örök predestináltságát Böröcz az eme összefüggésben nehezen értelmezhető morális alapokon is megerősíti. Egyrészt szembeállítja az elnyomott és kifosztott kínaiakat a gyarmatosító európaiakkal, elegánsan kihagyva a környező területek és Korea hódoltatását a Ming-dinasztia bezárkózásáig és a nyugat felemelkedéséig, vagy Tibet mai napig tartó elnyomását, a gazdasági visszaszorulás egyedüli okaként a gyarmatosítók által gyakorolt egyenlőtlen cserearányú kereskedelmet és az ópiumháborút felemlítve, szintén számításba nem véve az ezt évszázadokkal megelőző kínai bezárkózást és a 18. század végi gazdasági-ipari stagnálást a birodalomban.¹ Külön izgalmas a rasszizmus

¹ Bár e kötetben nem szerepel, a szerző *The European Union and Global Social Change* című 2009-es tanulmányában (Böröcz 2009) a gyarmatosítás egyik elősegítő tényezőjeként arra hivatkozott, hogy a nagy gyarmattartó európai országok egymással nem konfrontálódtak, és az így fellépő erőfölény tette lehetővé számukra a világ többi részei felé kifejtett expanzív tevékenységeket. Ellenkezőleg, véleményem szerint elsősorban az a három nagy konfliktussorozat – az Oszmán Birodalom elleni évszázados küzdelem, a 17. század világháborújaként is emlegetett 30 éves háború és a napóleoni háborúk – és számos kisebb háború tette lehetővé, hogy Európa, dacára az óriási vérveszteségeknek (az oszmán háborúk veszteségeire nem találtam becslést, a 30 éves háború halottait 4 és 11 millió közöttire becsülik, a napóleoniakét 3,5 millió körülire teszik), haditechnológiában olyan mértékű fejlődésen menjen keresztül, amely egyedülálló katonai erőt adott a kezébe. Ilyen volt a spanyol Armada pusztulása, amely bebizonyította, hogy a magas mellvéddel ellátott óriásgályák kora leáldozott, vagy a nehézlovasságnak a Crécy csata óta tartó vesszőfutása, amely ennek a hadnemnek az alkonyát vetítette előre – mindezek európai nagyhatalmak egymás között vívott véres háborúinak eredményei. Ez és a skolasztikus tudományok nyomán megreformált közigazgatás tette lehetővé, hogy a maroknyi konkvisztádor vagy éppen a különféle kereskedelmi társaságok nem csak leigázzanak,



kérdésében kizárólag az európaiak érintettségét emlegetni egy olyan országgal szemben, amelynek központi ideológiája az összes környező népet barbárnak tekintette, kereskedelme az ennek megfelelő hódolati rendszeren alapult, s a világ közepének, „központi országnak” hívta saját magát (Stuart-Fox 2003). Mindez azzal együtt, hogy a szerző a 7. fejezetet alkotó tanulmányban ismert világunk összeomlásának vagy legalábbis zsugorodásának riasztó forgatókönyveit taglalja a természetes elmúláshoz hasonló közönnyel, mint a perifériaként indult Nyugat természetes, épphogynem örömteli visszatérését a perifériára, óhatatlanul is felveti annak a kérdését, vajon nem a bűnösnek kikiáltott eurocentrizmus parttalan ellenreakciója, az egykori gyarmatok és a korábbi szovjet tömbből kiinduló bírálatözön tudattalan átvétele szövi-e át a kötetet.²

Ugyanakkor egészen furcsa az az utópikus gondolatkísérletként aposztrofált forradalmi kiáltvány, amelyet Polányi Károly emlékének áldozva írt (6. fejezet) arról, miként kellene újraosztani a világ erőforrásait, a némiképp túlmisztifikált GDP alapján, természetszerűleg rászorultsági alapon kiosztva „a gazdagok feleslegét”. Mindezt olyan fejezetek közé beágyazva, amelyekben a nyugati országokat gyarmattartói múltjuk miatt ostorozza, s ezzel egyfajta indirekt morális muníciót ad az újraosztáshoz – s kezdi a világ leggazdagabb országával, Svájjal, amelynek hatszáz éves fennállása alatt soha nem volt gyarmata, ő maga azonban hosszasan szenvedett az egyébként szintén svájci származású, Habsburg német-római császárok vasmarkától. Eme „gondolatkísérlet” figyelmen kívül hagyja a legszegényebb országokon belüli óriási jövedelmi különbségeket, vagy hogy a demokratikus sajtót működtető országokban – bármilyen is a gazdasági helyzet – például sosem fordult elő éhínség (Sen 1993).

Hasonlóképpen megütközést kelthet a 12. fejezetben taglalt gondolatok egy része: itt arról értekezik a szerző a kárpótlási jegyek és a kommunista rendszer áldozatainak kárpótlása kapcsán, hogy „elgondolkodtató, mit árul el a magyar

de sikerrel kormányozzanak is anyaországuk méretét sokszorosan meghaladó birodalmakat. Egyes országok lakosságának és GDP-jének összevetése ilyen kontextusban véleményem szerint azért nem feltétlenül a legrelevánsabb összehasonlítás, mert semmit nem magyaráz meg abból, hogyan tudta Cortez háromszáz emberrel porig rombolni az Inka Birodalmat, hogyan tudta néhány ezer brit hivatalnok és katona uralni Indiát. Természetesen nem tagadható – békeidőben – az együttműködés megléte a gyarmattartók között, jó példa erre a kínai ópiumháború vagy a gyarmatok különféle felosztása – ellenpélda viszont az öldöklő gyarmati háborúk a gyarmattartó nagyhatalmak között.

² „a nyugatnak még soha nem volt ilyen jó dolga, és soha ilyen rosszul nem érezte magát tőle” – írja Bauer Tamás Péter 1983-ban (megjelent: Bauer 2003: 32); „a nyugat végül megalázkodni kényszerült olyan országok előtt, amelyek sem jelentős erőforrásokkal, sem valódi hatalommal nem rendelkeztek” – teszi hozzá. Kifejtve: az egykori gyarmatok és az akkor még létező szovjet tömb gyarmatosításra vonatkozó bírálatait a nyugati államok közvéleménye pedig ellenvetés nélkül elfogadja, mert permanens lelkiismeret-furdalásra kárhoztatják.

gazdaságpolitika és társadalom viszonyairól, nem különben gondolkodási pályáinkról az a tény, hogy [...] a rendi társadalom két hatalmi bázisát, az egyházat és a termőföldtulajdont privilegizálta”, s „a korábbi tulajdonosok két csoportját rendkívül előnyös pozícióba hozza”, valamint „figyelmen kívül hagyja azok munkáját, akik ennek értéke megtartásához vagy növeléséhez járultak hozzá” (208). Hogy valóban „rendkívül előnyös pozícióba” került volna az államosítások során a termelőszövetkezetekbe sokszor fizikai erőszakkal beléptetett, korábban kitartó munkával földet szerző egykori kis- és középparasztság, amely tulajdona töredékének megfelelő értéket kaphatott vissza, az a kárpótlási jegyek sorsának ismeretében erősen kétséges. Ahogy az sem világos, miért kell külön sérelemként kiemelni, hogy az 1948 előtt nem bejegyzett, tehát nem történelmi (a szerző szerint: „történelmi”) egyházak nem kaptak kárpótlást a sosemvolt és így államosítás alá sem vont tulajdonuk után. Végezetül az, hogy a kommunista államhatalom által elrabolt vagyon „értékének megtartásáért vagy annak növeléséért” mégis ki tartozna a „dolgozó népnek” és mivel, már csak az egymással kibékíthetetlen morális követelések aknamezejére vinne – mindenesetre az én meglátásom szerint szelektív igazságérzelelésében egy politikai propagandabeszéd jegyeit ölti magára.

S az embernek kissé az az érzése támad, hogy a szerző szerint az államszocializmus csillaga csupán azért áldozott le, mert nem tudta a glóbusz kellő nagyságú területeit megszerezni és bekebelezni, s nem jó ösztönzők mentén szervezte meg gazdaságában a tőke szimulációját – miközben nagyobb jólétet nyújtott lakóinak, mint a hasonló gazdasági fejlettségi szinten álló kapitalista államok, tehát végtére is „majdnem megérte”, s nem volt ez olyan rossz. Kérdés persze, hogy valóban a hasonló fejlettségű kapitalista államok vagy inkább a hasonló fejlettségi szintről induló, ám a kommunizmus dülását elkerülő államok – mint például Finnország vizsgálata – segíthet-e annak hallgatólagos eldöntésében, hogy valóban „túl jóllét” volt-e, amit köszönhetett a térség a rendszernek (5. fejezet), vagy ellopták negyven évünket. De – amint Kundera írja – „ami a baloldalt baloldallá teszi, az a Nagy Menetelés giccse. A giccs azonosságát nem a politikai hadviselés határozza meg, hanem a képek, a metaforák, a szótár. A »szégyen a kommunizmusra!« ugyanis a Nagy Menetelés ellenségeinek jelszava, és aki nem akarja elveszteni arcát, annak hünek kell maradnia a giccs tisztaságához” (Kundera 1992: 147).

Röviden összegezve: a könyv nagyon alaposan és helyesen taglalja a kapitalista világrendbe beépülő (poszt)szocialista térségünk helyzetét, kiválóan mutat rá mind makro-, mind mikroszinten a mai napig ható erőkre és létező jellegzetességekre, a változó centrumok erőviszonyaira, a kettős függés jellegzetességére, az informális hatalmára, a rendiség s az „összekacsintó elnyomás” örökségére. Ugyanakkor kimondatlanul is sugallja, hogy nem az államszocializmus, hanem az annak a vége felé rosszul irányított gazdaságpolitikája, kontraproduktív ösztönzők s a rendszerváltás sikertelensége térségünk jelenkori gazdasági elmaradottságának



oka, s a kétezres években és különösen a globális összefüggéseket taglaló tanulmányaiban jellegzetes módon, önként belesétál az eurocentrizmust egyfajta bűnös örökségként elvető, ám minden más centrizmus iránt megértő, nyugati *safe space*-csapdába, s időnként az alkalmazott marxizmus alapvetései felé megnyilvánuló naiv hit is átdereng a kétségkívül óriási kutatói életmű sűrű szövetén. Mindezzel együtt kifejezetten tanulságos és hasznos olvasmány, egy magyar nyelven ritkán elérhető perspektívát mutat be konzekvens és jól érthető módon egy nemzetközileg is elismert magyar kutató munkásságán keresztül.

Irodalom

- Bauer Tamás Péter [1983] 2003: A nyugati büntudat és a harmadik világbeli szegénység. *Századvég* 27: 31–52.
- Bourdieu, Pierre 2005: *A tudomány tudománya és a reflexivitás*. Budapest: Gondolat. 14–50.
- Böröcz József 2009: *The European Union and Global Social Change*. London: Routledge.
- Kundera, Milan 1992: *A lét elviselhetetlen könnyűsége*. Ford.: Körtvélyessy Klára. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- Maddison, Angus 2001: *The World Economy: A Millennial Perspective*. Párizs: OECD.
- Sen, Amartya 1993: Az egyéni szabadság mint társadalmi elkötelezettség. In Kindler József – Zsolnai László (szerk.): *Etika a gazdaságban*. Ford.: Ferge Zsuzsa. Budapest: Keraban Könyvkiadó. 26–44.
- Stuart-Fox, Martin 2003: *A Short History of China and Southeast Asia: Trade, Tribute and Influence*. Crows Nest: Allen & Unwin.

NOVÁK ATTILA (1967, Budapest) történész, az NKE Molnár Tamás Kutatóintézet tudományos főmunkatársa. Korábban a *Szombat* című zsidó folyóirat szerkesztője, 2012 és 2016 között Magyarország Tel Aviv-i (Izrael) nagykövetségének oktatási és kulturális szakdiplomatája. Kutatási területe a magyarországi cionista mozgalmak története, illetve a magyar zsidóság 20. századi történelme. Legutóbbi publikációja folyóiratunkban: *Identitásváltások: mozaikok a magyar zsidóság szellemi változásairól a második világháború éveitől* (2014).

NYIRKOS TAMÁS (1966, Helsinki) a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Politológia Tanszékének docense. Kutatási területei: a keresztény politikai gondolkodás története, politikai teológiák és demokraciatudományok, különös tekintettel a demokrácia teológiai értelmezésére. Korábbi munkái: *Az ötféjű sas. Teológia és politika a francia ellenforradalomban* (Máriabesnyő: Attraktor, 2014) és *Bevezetés a világvégéhez. Joachim apát történelmi misztikája* (Máriabesnyő: Attraktor, 2015). *The Tyranny of the Majority. History, Concepts, and Challenges* című monográfiája 2018 elején jelenik meg a Routledge kiadónál.

SZIVÁK JÚLIA (1991, Komárom) jelenleg a Birmingham City University média- és kultúratudomány szakos doktorandusza. 2014 és 2017 között a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Modern Kelet-Ázsia Kutatócsoportjának tudományos segédmunkatársa volt. Tanulmányait a Budapesti Corvinus Egyetem nemzetközi tanulmányok, az Eötvös Loránd Tudományegyetem indológia és a Közép-európai Egyetem összehasonlító történettudomány szakán végezte. Kutatási területe a modern Dél-Ázsia, illetve a dél-ázsiai diaszpórák kultúrája, különös tekintettel a politika és a populáris kultúra kapcsolatára.

VECZÁN ZOLTÁN (1988, Budapest), a Budapesti Corvinus Egyetem Társadalmi Kommunikáció Doktori Iskolájának doktorandusza. Alapszakos tanulmányait a Pázmány Péter Katolikus Egyetem kommunikáció- és médiatudományi szakán végezte, mesterszakára a Budapesti Corvinus Egyetem azonos szakára járt. Kutatási területe az internetes mémek, kulturális mechanizmusaik, valamint közéleti-politikai attitűdformáló hatásuk.



TANULMÁNYOK

WILLIAM T. CAVANAUGH

Egyház az utcán: eucharisztia és politika

NOVÁK ATTILA

Vallás és állam a mai Izraelben

JANY JÁNOS

Islám és politika

SZIVÁK JÚLIA

A politika és a vallás kapcsolata Indiában

HIDAS ZOLTÁN

A kivonulás hitharca

BÉRES TAMÁS

Vallás és ökológia

NYIRKOS TAMÁS

Szekularizáció és politikai teológiák

RECENZÍÓ

DEMETER TAMÁS

Szociológiai történelmi szomorójáték

VECZÁN ZOLTÁN

Három évtized évgyűrii

Ára: 1000 Ft