



Maria Leppäkari

THE END IS NEVER JUST AN END ATRAKCYJNOŚĆ MITU APOKALIPTYCZNEGO WE WSPÓŁCZESNYM FUNDAMENTALIZMIE RELIGIJNYM

Funkcje, jakie pełnią w naszym życiu różnego rodzaju wyobrażenia [representations], można by porównać do funkcji poręcznych narzędzi, za pomocą których konstruujemy interpretacje zdarzeń społecznych, politycznych, historii. Jednak podstawowym kontekstem, w którym powinny być rozpatrywane, nie jest jednostkowa świadomość, ale określona kultura i tradycja, wewnątrz których komunikowane, wyrażane i przekazywane na wiele różnych sposobów, wiodą swój społeczny żywot. Modyfikując w niewielkim stopniu swój kształt, zachowują pewną inwariantną treść, dzięki czemu możemy śledzić i rekonstruować ich historię.

posłuży mi dla zilustrowania sposobu, w jaki sympatycy *International Christian Embassy in Jerusalem* (dalej ICEJ) oraz *Temple Mount Faithful* (dalej TMF), dwóch grup łączących w swej działalności cele religijne i polityczne, czerpią natchnienie z wizerunku Jerozolimy, świętego miejsca urosłego do rangi symbolu religijnego. Łącząc na płaszczyźnie teoretycznej podejście antropologii kognitywnej, społecznego konstrukcjonizmu oraz psychologii religii, mam nadzieję nieco wzbogacić istniejące już opisy i charakterystyki tego, co zostało już tutaj określone jako wyobrażenia apokaliptyczne, a równocześnie dostarczyć bardziej precyzyjny opis użycia owych wyobrażeń.



Współczesna Jerozolima

W swojej pracy *The End Is a Beginning* zaproponowałam pewien teoretyczny model *apokaliptycznych wyobrażeń*, sięgający do wniosków wysnutych z epidemiologii wyobrażeń Dana Sperbera¹, łączący teoretyczne aspekty koncepcji społecznego tworzenia rzeczywistości oraz teorii symbolicznych interakcji Bergera i Luckmanna². Dodatkowo na płaszczyźnie psychologicznej kładę w nim nacisk na współdziałanie doświadczenia i interpretacji, zgodnie z tym, jak tą kwestię przedstawia teoria zintegrowanej roli [integrated role] Nilsa G. Holma.³ Zaproponowane powyżej podejście teoretyczne

APOKALIPTYCZNE PRZEDSTAWIENIA JEROZOLIMY

Studia nad wyobrażeniami apokaliptycznymi winny być zasadniczo postrzegane jako przyczynek do badań nad formami mesjanizmu i millenaryzmu. Przyjmując najszerszą i najbardziej upraszczającą formułę, możemy określić mesjanizm jako pewną, obdarzoną okresowo wzrastającą atrakcyjnością, ideę, inspirującą religijno-millenarystyczne wizje ziemskiego Królestwa Bożego, ziemskiego Jeruzalem. Owe



Zachodnia Jerozolima

wizje mają zazwyczaj silnie apokaliptyczny charakter⁴ – przez co należy rozumieć nie tyle epatowanie budzącymi grozę obrazami, co dochodząca w nich do głosu głęboką fascynację ideą apokalipsy jako uniwersalnej i radykalnej, sięgającej samych podstaw bytu, *zmiany*, która ma umożliwić ziszczenie się millenarystycznego marzenia o raju na ziemi⁵. Apokalipsa, która w myśleniu potocznym zdążyła stać się synonimem zniszczenia i zagłady, dla jednostek skupionych wokół takich grup jak ICEJ czy TMF jest koniecznym i jedynym środkiem realizacji owego marzenia.⁶

Obierając za przedmiot mojej pracy wyobrażenia apokaliptyczne, starałam się szczególnie skoncentrować na uwypukleniu roli, jaką wewnątrz modelu millenarystycznego odgrywa Jerozolima. Eschatologiczna symbolika Jerozolimy od zawsze inspirowała wyobrażenia apokaliptyczne⁷. Współcześnie zdarza się, do czego jeszcze wrócimy w dalszej części, że jej wizerunek symboliczny, duchowy, zaczyna nakładać się na wizerunek administracyjnie wyznaczonego obszaru, zamieszkałego w części przez Żydów, w części przez Palestyńczyków, wokół którego toczy się krwawy konflikt. Można powiedzieć, że mamy tutaj do czynienia z obustronną zależnością – z jednej strony wizerunek dzisiejszej Jerozolimy, będącej miejscem konfrontacji politycznej i religijnej, modyfikuje treść wyobrażeń apokaliptycznych, z drugiej strony owe wyobrażenia wpływają na sposób rozumienia zarówno historycznej i religijnej roli miasta, jak i natury samego konfliktu. Aby lepiej zrozumieć ową zależność, posłużymy się tutaj przykładem dwu wspomnianych na wstępie organizacji quasi-religijnych – ICEJ oraz TMF. Przedstawiając pokrótce ich działalność oraz głoszone poglądy, ograniczam się ze zrozumiałych względów do tych elementów, które korespondują z interesującym nas tutaj tematem.

Członkowie *International Christian Embassy in Jerusalem* określają siebie mianem „chrześcijańskich syjonistów”⁸. Skupieni na lekturze pism Starego i Nowego Testamentu, wierzą, że ze świętych ksiąg płynie skierowane do nich wezwanie, aby zebrać „wybranych przez Boga (Żydów) z Diaspory dla odbudowy Królestwa Izraela, w obrębie biblijnych granic, oraz świątyni Salomona”. Wiążąc swe mesjańskie nadzieje z istnieniem żydowskiego państwa Izrael, sympatycy ICEJ aktywnie angażują się w działania mające na powrót zjednoczyć, w granicach współczesnego Izraela, rozproszony naród żydowski. Wierząc, że żyjemy u końca czasów, w ten

między innymi sposób starają się przyspieszyć ponowne przyjście Chrystusa.

Aby właściwie zrozumieć fenomen ICEJ należy pokrótce przedstawić cały łańcuch wydarzeń, których skutkiem było powołanie do życia *International Christian Embassy in Jerusalem*. Władze izraelskie, dążąc do uregulowania sytuacji prawnej Jerozolimy, w 1980 roku uchwałyły akt, w którym nadano Jerozolimie status wyłącznej i niezmiennej stolicy państwa Izrael. Fakt ten spotkał się z potępieniem międzynarodowym, czego praktycznym wyrazem było przeniesienie ambasad z Jerozolimy do Tel-Awivu. W tym miejscu zaczyna się historia ICEJ – protestując przeciw zachowaniu społeczności międzynarodowej, grupa chrześcijan utworzyła coś w rodzaju chrześcijańskiego przedstawicielstwa („ambasady”) w Jerozolimie, mającego w założeniu reprezentować sympatyzujących z teologicznymi ideami ICEJ chrześcijan z całego świata. Trudno jest w tym momencie precyzyjnie ustalić, ilu wiernych gromadzi ów rodzaj charyzmatycznego chrześcijaństwa, wyznawany przez członków i sympatyków ICEJ. Ich liczba nie jest jednak zapewne zbyt duża i chociaż pośród sympatyków spotkać można członków różnych zgromadzeń z całego świata, to jeśli chodzi o skalę, mamy bez wątpienia do czynienia ze zjawiskiem marginesowym⁹. Jednak to nie zasięg oddziaływania jest dla nas tutaj istotny, ale specyficzne nasączenie głoszonej doktryny treściami apokaliptycznymi.

Wiemy już, że specyficzny sposób, w jaki rozumieją historię zbawienia, motywuje członków ICEJ do stałego zainteresowania losami państwa żydowskiego. Wydaje się, że zarówno izraelska polityka wewnętrzna, jak i zagraniczna, są postrzegane przez grupę jako rodzaj ekranu, dzięki któremu można każdorazowo określić, na jakim etapie znajduje się obecnie realizacja procesu zbawczego¹⁰. Pomimo że jej członkom często zdarza się nadużywać retoryki niestroniącej od budzących niepokój słów, takich jak „wojna”, „wojownicy”, „broń” czy „bitwa”, nie należy tego pochopnie interpretować jako rzeczywistej groźby. Przynajmniej tak długo, jak aktywność ICEJ nie przyjmuje postaci konkretnych działań, możemy traktować ją jako jedną z form wyrażania poglądów na temat przyszłości.

Drugim przykładem, który chciałabym tutaj przedstawić, jest przypadek grupy *The Temple Mount Faithful* założonej w 1967 przez Gershona Salomona oraz kilku jego przyjaciół. Powstanie grupy miało stać się wyrazem protestu wobec podjętej przez polityków izraelskich decyzji pozostawie-



nia, po wojnie sześciodniowej, Wzgórza Świątynnego pod kontrolą Islamskiej Rady Religijnej (*Waqf*). Salomon wraz ze swymi przyjaciółmi potępił zdecydowanie zachowanie władz izraelskich, dołączając do licznego grona powstałych w latach siedemdziesiątych radykalnych grup prawicowych, domagających się zwrotu Wzgórza Świątynnego Żydom. Izraelski uczony Ehud Sprinzak dołącza TMF do kategorii „kulturowych radykałów”, sytuujących się pośród izraelskiej radykalnej prawicy¹¹. Z rzadka działając jako jednorodna grupa, „kulturowi radykałowie” podzielają przekonanie, iż jedynie duchowa rewolucja może ocalić naród izraelski, jednocześnie przyznając sobie rolę inspiratorów owej rewolucji. Wynikiem takiego sposobu myślenia są m.in. próby ponownego zaognienia konfliktu wokół Wzgórza Świątynnego. Pomimo że „kulturowi radykałowie” nie cieszą się zbyt dużą popularnością w społeczeństwie izraelskim oraz brak im politycznego zaplecza, mają istotny wpływ na coś, co Sprinzak nazywa „kolektywną świadomością radykalnej prawicy”. Dodajmy, że ich wpływ sięga poza kręgi izraelskiej radykalnej prawicy, inspirując poczynania pewnych chrześcijańskich grup religijnych.

Jak już zostało powiedziane, szczególny sprzeciw TMF budzą próby religijnego i politycznego zawłaszczenia Wzgórza Świątynnego przez wyznawców religii Mahometa. Znajdujące się na wzgórzu meczety Kubbut as-Sachra (Kopuła Skały, zwany też meczetem Umara) oraz Al-Aksa, kalając swą obecnością święte miejsce judaizmu, są postrzegane przez członków grupy jako widomy znak islamskiej dominacji. Sprzeciw podsycą, silnie motywowana tradycją religijną, idea uczynienia wzgórza na powrót moralnym i duchowym centrum Izraela, a w dalszej perspektywie całego świata. Krokiem w tym kierunku ma się stać wznieście – na fundamentach poprzedniczek – Trzeciej Świątyni. Ignorując trudności, jakie następcza skomplikowana sytuacja polityczna, członkowie TMF konsekwentnie starają się realizować swoje pomysły. Krążąc wokół Wzgórza Świątynnego, podejmują od czasu do czasu próby wkopania kamienia węgielnego pod budowę świątyni. Jak dotychczas bez rezultatu.

Angażując się w konflikt o wzgórze, członkowie *Temple Mount Faithful* nie zaniedbują tego, aby nadać odpowiednią legitymację swoim działaniom. Widząc w sobie legalnych spadkobierców narodu wybranego, czują się powołani do wypełnienia misji przekazanej synom Izraela na górze Syon. Zdaniem założyciela grupy, Gershona Salomona, idee głoszone przez TMF staną się w przyszłości światłem przewodnim dla wszystkich narodów ziemi, prowadzącym je do prawdziwej wiary.

Podkreślając wielokrotnie swój aktywizm, zaangażowanie i gotowość działania, TMF na tle innych „kulturowych radykałów” (takich jak Yehuda Etzion i izraelska radykalna prawica), okazuje się być grupą zasadniczo pasywną, niechętną do podejmowania zbyt pochopnych działań, zwłaszcza takich, które wymagałyby złamania przepisów prawa. Zasadą postępowania członków TMF jest bowiem konsekwentne przestrzeganie obowiązujących przepisów i zarządzeń policji, co *nota bene* odróżnia ich od większości prawicowych radykałów. Jednym z powodów, dla których TMF unika łamania prawa i przemocy, wydaje się być nadzieja, że wizerunek legalnie działających radykałów pozwoli wywierać skuteczniejszy wpływ na stroniącą od ekstremizmu opinię publiczną.¹²

Nadszedł czas, aby spróbować odpowiedzieć sobie na kilka pytań. Co skłania jednostki do tego, aby podporządkować myślenie i działanie wizji Nowego Jeruzalem? Co szczególnie pociąga je w owej wizji? Co przesądza o jej, ignorując upływ czasu, atrakcyjności? Dla fundamentalisty religijnego, gdyby przyszło nam do głowy prosić go o odpowiedź, o wszystkim przesądza fakt, że źródłem owej wizji jest obja-

wiona nam Prawda. Trudno rzecz jasna polemizować z takim poglądem, wydaje mi się jednak, że można powiedzieć nieco więcej na temat przyczyn, dla których millenarystyczne idee wciąż zachowują, przynajmniej dla niektórych, swój urok.

Dokonując syntezy wizerunku Jerozolimy biblijnej, współczesnej oraz przepowiedzianej Jerozolimy jutra, członkowie takich grup jak *Temple Mount Faithful* czy *International Christian Embassy in Jerusalem*, posługują się czymś w rodzaju jej „trójwymiarowego” obrazu, symbolizującego pewien uniwersalny, metahistoryczny model. Myślenie podporządkowane narzuconej przez ów model logice szczęśliwie przestaje dostrzegać przypadkowość zdarzeń, koncentrując się na pełnej uniesienia kontemplacji sensu historii. Wydaje się, że sympatyków TMF czy ICEJ pociągać może zwłaszcza, narzucona przez dychotomiczny porządek opowieści o końcu świata, perspektywa, dzięki której ludzie mogą być postrzegani wyłącznie jako sprawiedliwi lub potępieni, słudzy Boga lub jego nieprzyjaciele. Zapewne wpływa na nich również dynamika samej opowieści, jej dramatyczny, lecz jednocześnie zawierający w sobie obietnicę szczęśliwego zakończenia, przebieg. Obraz apokaliptycznego końca, spoza którego wylania się Nowe Jeruzalem, w którym wybrani przebywać będą w bliskości Boga, podsycą religijną nadzieję, która – zdaniem członków obydwu grup – zbawi wspierających Izrael.

Jerozolima, chociaż jest miastem świętym, nękana jest przez różne problemy¹³. Dla członków TMF i ICEJ nie ulega wątpliwości, że ich źródło tkwi w pełnej nieudolności i niekonsekwencji polityce prowadzonej przez władze izraelskie oraz w obecności w mieście wyznawców islamu. Ale negatywna ocena sytuacji, w jakiej znalazła się współczesna Jerozolima, posiada swój jaśniejszy rewers. Wszak wszystkie zjawiska negatywne koniec końców przyczyniają się do realizacji ostatecznego celu, którym jest urzeczywistnienie wizji Syjonu. Ten sposób rozumowania, nasycony obrazami zaczerpniętymi zarówno z Tory, jak i innych pism Starego i Nowego Testamentu, jednoznacznie wskazuje na inspirację tradycją biblijną; w miejscach, w których pojawia się model doskonałego przyszłego społeczeństwa pojawiają się również elementy klasycznych utopii.

Apokaliptyczne wyobrażenia Jerozolimy należą do dziedziny zjawisk społecznych. Możemy analizować ich treść, śledzić transformacje, możemy również starać się określić kanały, którymi owe wyobrażenia są przekazywane. Stawiając element tradycji, rozwijają się wraz z nią, wpływając i modelując sposób myślenia kolejnych pokoleń¹⁴. Łatwo zapadając w pamięć, stają się trwałymi elementem potocznej



Model Świątyni Jerozolimskiej



wiedzy. Dlatego ich kolejne konkretyzacje stanowią zawsze kombinacje elementów czerpanych z tradycji, mniej lub bardziej oryginalne nawiązania.

Jednak rozpatrywanie wyobrażeń Jerozolimy wyłącznie pod kątem społecznego charakteru oraz mechanizmów transmisji niewiele może nam pomóc w zrozumieniu ich istoty. Dopiero badając zjawiska z pogranicza religijnego i politycznego fundamentalizmu, zaczynamy dostrzegać, że o specyfice owych wyobrażeń decyduje głęboki wpływ, jaki zdolne są wywierać na świadomość jednostek, ich niezwykła sugestywność, która zdolna jest wskrzesić religijny zapał. Ożywając w wyobraźni, dostarczają głębokiej motywacji dla określonego sposobu interpretowania zjawisk, ucząc bezkompromisowości w myśleniu i działaniu. Mieliśmy okazję się przekonać, jak w świadomości członków ICEJ czy TMF obraz stolicy Izraela, z jej pogmatwaną historią i skomplikowaną, nabrzmiałą konfliktami izraelsko-palestynskimi, teraźniejszością, rozmywa się zwolna w hipnotycznej wizji przyszłej, immanentnej doskonałości.

Naturalnie ogromna liczba osób nosi w swoich umysłach zapisany mentalny obraz apokaliptycznej Jerozolimy, chociaż dla większości nie ma on jakiegos decydującego znaczenia. Dotychczas o konkretnym kształcie owego obrazu decydowały okoliczności, które sprawiają, że różnimy się pomiędzy sobą: nasze usytuowanie wewnątrz konkretnej tradycji, rodzaj odebranego wychowania, zebranego doświadczenia. Być może dzisiaj wpływ tych czynników staje się nieco słabszy, coraz częściej mamy bowiem okazję stykać się z tymi samymi formami przedstawień. Wyobrażenia apokaliptyczne należą w naszej kulturze do tych, po które sięga się chętnie i stosunkowo często. Pojawiają się w malarstwie, sięga do nich poezja, film, czasem przywołuje się je jako metaforyczny komentarz w telewizyjnym newsie. Wizerunek apokaliptycznej Jerozolimy kondensując w sobie pewną religijną ideę, określony pogląd na sens historii, symbol nowego świata i marzenie o lepszej przyszłości, oferuje nam bogactwo znaczeń wielokrotnego użytku. Dla większości z nas owe

znaczenia są wystarczająco czytelne, aby obraz Jerozolimy, raz przywołany, nie wymagał specjalnych objaśnień.¹⁵

Atrakcyjność obecnych w kulturze apokaliptycznych idei bierze się m.in. stąd, iż karmi nasze umysły wizjami jakiejś post-apokaliptycznej doskonałości. Jako istoty ludzkie nie mamy możliwości mierzenia się z doświadczeniem religijnym lub zmagania z ideą religijną bez udziału posiadanej wiedzy, wyznawanego światopoglądu, emocji – a więc tego wszystkiego, co stanowi treść naszego życia. Ich aktywny udział sprawia, że raczej konstruujemy znaczenia, niżli je pasywnie przyswajamy. Sposób, w jaki przedstawia nam się nam dana idea, zawsze jest funkcją pewnych potrzeb duchowych, intelektualnych, emocjonalnych, co wyjaśnia, dlaczego dużo lepiej wychodzi nam przetwarzanie pozytywnych raczej niż negatywnych informacji.¹⁶

Istota zdarzeń opowiedzianych w micie apokaliptycznym sprawia, że zaczynamy zastanawiać się nad zagadką śmierci. Analizując zebrany przez siebie materiał, miałam wielokrotnie okazję przekonać się, jak istotną rolę odgrywa eschatologiczna symbolika Jerozolimy w obrębie dyskursu wyrażającego nadzieję ocalenia przed wieczną, wszystko spychającą w nicość, śmiercią. Być może tutaj tkwią przyczyny ciągłej fascynacji ideą apokalipsy, wciąż podejmowanych prób jej interpretacji, zarówno tych wprost czerpiących z religijnego dziedzictwa tradycji judeochrześcijańskiej, jak i tych, które czynią to niejawnie, często mimowolnie. Jako symbol życia wiecznego Jerozolima końca czasów oferuje nam pewien sensowny model interpretacji naszego losu, odpowiedź na lęk i troski współczesnego człowieka.¹⁷

Na koniec chciałabym zwrócić jeszcze uwagę, że apokaliptyczne wątki pojawiają się współcześnie w coraz szerszym kontekście kulturowym. To zjawisko ma, jak sądzę, związek ze sposobem, w jaki idea jest przekazywana. Aby przetrwać w kulturze mīt lub opowieść musi wędrować pomiędzy pokoleniami jako element żywej tradycji. Taka wędrówka zawsze pozostawia pewien ślad w postaci treściowych przesunięć, zmiany akcentów, pojawienia się nowych elemen-



Ściana Placzu – jedyny ocalały fragment Świątyni Jerozolimskiej



Bazylika Grobu Pańskiego

tów. Dokonujące się transformacje nie są jednak w stanie zatrzeć prawdziwej tożsamości, dzięki czemu możemy powiedzieć, że ekologiczne i technologiczne apokalipsy pozostają wariantem tej samej, wędrującej przez historię, opowieści.

Apokaliptyczna historia Nowego Jeruzalem przekazywana była przez wieki za pomocą różnych form: w chrześcijaństwie oznaczała zarówno śmierć jak i życie, niebiańskie królestwo jak i tęsknotę za lepszą przyszłością. W ostatnich czasach te same wątki dają się zauważyć w obrębie „apokaliptycznej” świeckiej kultury popularnej. Choć konkretne realizacje mogą być pozbawione jednoznacznie religijnej wymowy, tym niemniej ich źródłem wciąż pozostaje religijna idea zagłady rodzaju ludzkiego. Część z nich, zachowując wierność oryginalnemu kontekstowi apokaliptycznemu, snuje wizję odzyskanego raju na ziemi, inne, porzuciwszy nadzieję, przybierają postać anty-utopii.

Przełożył Paweł Barabaszy

¹ D. Sperber, *Explaining Culture. A Naturalistic Approach*, Oxford – Massachusetts 1999, ss. 2, 24, 32, 78; M. Leppäkari, *The End Is a Beginning. Contemporary Apocalyptic Representations of Jerusalem*, Åbo 2002, s. 39-51.

² P. Berger i T. Luckmann, *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Middlesex – Baltimore 1973, ss. 27, 112-115, 118-121; M. Leppäkari dz. cyt., s. 51-56.

³ N.G. Holm, *An Integrated Role Theory for the Psychology of Religion: Concepts and Perspectives*, [w:] *The Psychology of Religion. Theoretical Approaches*, red. B. Spilka i D.N. McIntosh, Colorado – Oxford 1997, ss. 73-85; M. Leppäkari dz. cyt., s. 55-56.

⁴ M. Leppäkari, dz. cyt., s. 21, 27-36.

⁵ Tamże, s. 21.

⁶ Tamże, s. 201-225.

⁷ Tamże, s. 234

⁸ tamże, s. 143, 145; zob. również: Y. Ariel, *Philosemites or Antisemitism. Evangelical Christian Attitudes Towards Jews, Judaism and the State of Israel*, „Acta”, Jerusalem, 2002, nr 20, s. 2-3.

⁹ Y. Ariel, dz. cyt., s. 2.

¹⁰ M. Leppäkari, *Jerusalem – en plats i ständig förändring*, [w:] *Kulturell miljö, natursyn och symboliskt landskap. Några aspekter på kulturmiljöstudier*, red. L. Marander-Eklund i in., Religionsvetenskapliga skrifter nr 45, Åbo 2002, s. 173.

¹¹ E. Sprinzak, *The Ascendancy of Israel's Radical Right*, Oxford – New York 1991, s. 227, 280-281; M. Leppäkari, *The End Is a Beginning*, s. 170-171.

¹² M. Leppäkari, dz. cyt., s. 169-193.

¹³ Tamże, s. 204.

¹⁴ Tamże, s. 242-243.

¹⁵ Tamże, s. 206-213.

¹⁶ Tamże, s. 54-55; *The Psychology of Religion. An Empirical Approach*, red. R.W. Hood, B. Spilka, Jr, B. Hunsberger, R. Gorsuch, New York 1996, s. 157-158.

¹⁷ M. Leppäkari, dz. cyt., s. 234.