Din dünyayı yeniden fethediyor

TANRININ İNTİKAMI

Gilles Kepel



İLETİŞİM

GILLES KEPEL, CNRS'de (Bilimsel Araştırmalar Ulusal Merkezi) araştırmacı, Paris Siyasal İncelemeler Enstitüsü'nde öğretim üyesi. *Le Prophète et Pharaon. Les mouvements islamistes dans l'Egypte contemporaine* (Peygamber ve Firavun. Çağdaş Mısır'da İslâmî Hareketler) adlı ilk kitabı 1984'te, *Les banlieues de l'Islam. Naissance d'une religion en France* (İslâmın Varoşları. Fransa'da Bir Dinin Doğuşu) adlı ikinci kitabı 1987'de yayımlandı. 1988'de Rémy Leveau ile birlikte *Les musulmans dans la société française*'in (Fransız Toplumunda Müslümanlar), 1990'da Yann Richard ile birlikte *Intellectuels et militants de l'Islam contemporain*'in (Çağdaş İslâm Militanları ve Aydınları) editörlüğünü yaptı. Bu kitap İletişim Yayınları tarafından yayına hazırlanıyor

İletişim Yayınları 167 • Bugünün Kitapları 13
ISBN 975-470-204-7

1. BASKI ©İletişim Yayıncılık A. Ş., Şubat 1992
©Editions du Seuil, Ocak 1991

KAPAK Ümit Kıvanç
KAPAK FOTOĞRAFI Mahmoud Kalary
ÖN KAPAKTAKİ DESEN "İman kalyonu". Teknenin gövdesi yedi temel inancı temsil ediyor. Sağdan sola pruvadan "İnanıyorum" yazılmış, dümen yerinde de "Allah'a". Kürekler "ve" anlamına geliyor. Bunların arasındaki kürekçiler, sağdan sola, "meleklerine", "kitaplarına", "peygamberlerine", "Kıyamet Günü'ne", "kadere", "hayra ve şerre", "ölümden sonra dirilmeye" (basülbadelmevt) kavramlarından oluşuyor. Yelkendeki ifadeyse, "Allah'tan başka tanrı yoktur ve Muhammed onun elçisidir".
ARKA KAPAKTAKİ RESİM 19. yüzyılın en öndegelen kitap ressamı Gustave Doré'nin (1832-1883) tanrıyı insan suretinde gösteren bir deseni. Doré'den önce de çeşitli sanatçılar tanrıyı insan görünüşünde resmetmeyi denediler.
DİZGİ Maraton Dizgievi
DÜZELTİ Mustafa Şahin
KAPAK BASKISI Ayhan Matbaası
İÇ BASKI ve CİLT Şefik Matbaası

İletişim Yayınları
Klodfarer Cad. İletişim Han No. 7 34400 Cağaloğlu İstanbul
Tel. 516 22 60-61-62 • Fax: 516 12 58

GILLES KEPEL

Tanrının İntikamı

Din dünyayı yeniden fethediyor

La revanche de dieu • Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde

ÇEVİREN *Selma Kırmız*

İletişim

GİRİŞ

Düzensizliğin Dinleri 7

Yetmişli Yıllardaki Kopuş **8**

Modernlik Krizini Aşmak **9**

Yoldaki İşaretler **11**

I. BÖLÜM • SAVAŞ VE KUR'AN **19**

Marksist Tartışmadan İslâmcı "Kopuş"a **22**

Cahiliye'ye Karşı İslâm **29**

Anticiliğin İslâmlaştırılması **31**

Devrimci İslâm'ın On Yılı **32**

Gecekondulardan Üniversiteye **33**

İran Devrimi'nin Özgünlüğü **37**

Sünnî Devrimci İslâmcıların Başarısızlığı **39**

"Aşağıdan Yukarıya" Müslümanlaşmanın Anlamı ve Belirsizliği **44**

Gündemdeki İslâmî Kopuş **45**

Avrupa'da Müslümanlaşmış Alanların Fethi **48**

İntifada ve Yeniden Müslümanlaşma **53**

İslâmî Kurtuluş Cephesi: Mahalle Camilerinden Rejimin Basamaklarına **55**

II. BÖLÜM • MİSYON TOPRAĞI AVRUPA **61**

II. VATİKAN KONSİLİ'NİN MİRASI **67**

Özgürleşme Tanrıbilimi ve Sosyalist Mesihçilik **69**

Laikliğin Düşkırıklığı ve Katolik "Kopuş" **72**

BATI AVRUPA'DA YENİDEN HIRİSTİYANLAŞMA **79**

Komünyon ve Kurtuluş'un Deneyimi **79**

"Egemen Kültür" Eleştirisi **80**

Konsil'in Sınavından 68 Mayısı'na **85**

Toplumsal Bunalım Karşısında Katolik "Cemaati" **87**

Toplumsal Eylemden Siyasi Militanlığa **90**

Karizmatikler-Okul Çekişmesi Arasında Fransa **97**

KOMÜNİZMİN YIKINTILARI ÜZERİNDE **102**

Polonya Modeli ve Modelin Anlam Belirsizlikleri **105**

Toplumun Sözcüsü Kilise **106**

Dayanışma'nın Rekabeti **108**

Çekoslovak Karşıt Modeli **109**

"Zoraki Yeniden Katolikleşmenin" Yüklediği Borç **110**

Şeytan Azabında **113**
"Aşağıdan Yukarıya" Hıristiyanlaşma mı Yoksa Demokratik Karşıtçılık mı? **115**
Hıristiyan Demokrasisi'nin Başarısızlığı **120**

III. BÖLÜM • AMERİKA'YI KURTARMAK **125**
Toplumsal Bir Olay Olarak Televanjelizm **129**
Kırsal Amerika'dan İleri Teknolojiye 133
Siyasî Fundamentalistler ve Sosyal Evanjelikler **136**
Mucizevî İyileşmeler ve Sosyal Terapi **139**
Katolik Dal **145**
Politikaya Giriş 147
Şeytanın Krallığından Sonra Beyaz Saray **149**
Üniversiteye Ulaşma **154**
"Tam Siyaset" ya da "Aşağıdan Yukarıya "Yeniden-Hıristiyanlaşma **160**
"Laik Hümanizm"e Karşı **163**

IV. BÖLÜM • İSRAİL'İN KURTARILMASI **173**
Pişmanlıktan İnanç Yayma Çabasına: Yaşam Öyküleri **178**
60'lar; Musevi Kitapları Yeniden Okunuyor **185**
Kurtuluş'un İlk Senesi 191
İnanç Oyunu **194**
Gouş Emounim'in On Yılı (1974-84) **195**
Terörizme Geçiş **201**
Mesih Fişekçileri **203**
Kendi Kendini Yetiştirenler ve Kutsal Metinler **209**
Ortodoks Museviliğin Yeniden Canlanması 211
Siyonizmin Cezası Olarak Holocaust **213**
Mezhepten Evrenselliğe **214**
Haredizmin Yer Değiştirmesi **219**
Hahamların Savaşı **221**
"We Want Mashiah Now!" **225**

SONUÇ • DÜNYAYI YENİDEN FETHETMEK **235**
Cihadın Yayılması **239**
İsrail Krallığı **241**
Laikliğe Karşı Koymak **243**
Gettonun Dönüşü **247**
Peygamberin Taklit edilmesi **248**
Komünyon ve Cemaat **250**

GİRİŞ
DÜZENSİZLİĞİN DİNLERİ

SON çeyrek yüzyılda beklenmedik bir değişlikliğe uğrayan din - politika ilişkileri 1970'lerde özellikle yoğunlaştı. II. Dünya Savaşı'nın sonundan itibaren, politika dine karşı kesin özerkliğini elde etmiş görünüyordu. Bu, genellikle en önemli öncüleri olarak Aydınlanma Çağı filozoflarının kabul edildiği bir gelişmenin sonucudur. Dinin etkisi özel ya da ailesel alanla sınırlanmaya; toplum düzeninde ise sadece dolaylı yoldan, adeta geçmişin kırıntıları gibi görülmeye başlamıştı. Tekniğin başarılarıyla gelişen modernliğin çağdaşlaştırdığı, ilkeli bir biçimde ilerleyen bu genel eğilim, yer ve kültürlere göre değişen çeşitli şekiller aldı.

60'lı yıllar boyunca din ile şehir düzeni arasındaki bağlantı, papazları kaygılandıracak kadar gerilmekteydi.

Hıristiyan cemaatinin papazlara ve dine karşı soğukluğunu ve karşı konulmaz laikleşme eğilimini engellemek amacıyla, kiliseye bağlı birçok kuruluş görüşlerini toplumun modern değerlerine uyarlayarak birlik oluşturmaya çabalıyordu. Bu görüşlerden en önemlisi, bugün okuduklarımızdan anladığımız kadarıyla, Papa başkanlığında toplanan II. Vati-

kan Piskoposlar Konsili oldu. Bu toplantı sonucunda "L'aggiornamento" gerçekleşti; yani "kilise gün ışığına çıkmıştı."

Benzeri durumlar, Protestan dünyasında, hatta "İslâmı Modernleştirme" anlayışındaki Müslüman âleminde de görülmüştür.

Yetmişli Yıllardaki Kopuş

1975'e doğru bu gelişme tarzı çökmeye başladı. Toplum düzenini 'gerekirse bu düzeni değiştirerek' laik değerler yerine kutsal bir temele oturtmaya yönelen yeni bir dinsel yapı oluştu.

Bu görüş tüm başarısızlıkları ve açmazları Tanrı'dan uzaklaşılmasına bağlıyordu. Artık söz konusu olan "aggiornamento" değil, "Avrupa'nın ikinci kez Hıristiyanlaştırılmasıydı."

15 yıldır evrensel bir boyut kazanan bu olay kültür ve gelişme düzeyleri farklı olan pek çok toplumda ortaya çıktı.

Genelde bu durum toplumdaki bazı ekonomik, politik veya kültürel olaylar sonucu doğan "bunalım"a tepki olarak beliriyor.

Bu kitap, Kahire'den ya da Cezayir'den Prag'a kadar, Amerikalı Evanjeliklerden,(*) Gouş Emounim'in zelotlarına,(**) Müslüman militanlardan karizmatik Katoliklere,

(*) Dine bağlanmanın, imanın kişisel bir mesele olduğunu; kilise hiyerarşisinin ve otoritesinin değil, İncil'in kurallarının ve vaaz edilmesinin esas olduğunu savunarak Hıristiyanlıkta Reform hareketini yürüten Martin Luther, Yunanca "İncil", "müjde" anlamına gelen "Evangelium" sözcüğünden hareketle "Evangelisch" ("Evanjelik") kimliğini kullanmıştı. 18. yüzyılda Avrupa ve Amerika'da Reform çizgisini benimseyen çeşitli kilise kolları ve toplulukları da "Evanjelik" adını sürdürdüler. -e.n.

(**) İ.S. 1. yüzyıl içinde Romalıların Filistin'i işgaline ve çoktanrılılığıyayma girişimlerine karşı şiddetle direnen Musevi topluluğu. Ünlü İngiliz tarih felsefecisi Arnold Toynbee, Zelot-Herod karşıtlığını, tarihte bütün din ve toplum düzenlerinde yaşanan gelenekselcilik-yenilikçilik saflaşmasını ve mücadelesini ifade eden evrensel bir zıtlığı kavramlaştırmak için kullanmıştır. -e.n.

Lubaviçlere(*) kadar, çözümlenememiş çeşitli hareketleri belirleyen çizgileri araştırmak amacında.

Her ne kadar "İbrani" olmayan dinlerden Brahman ve Şinto dinleri son zamanlardaki gelişmeleriyle Hıristiyanlık, Müslümanlık ve Musevilik'le kıyaslanabilecek özellikler gösterse de, konu bu üç İbrani dinle sınırlı kalacak.

Günümüzdeki Müslümanlığı yerinde incelemek, yeniden ortaya çıkışında etkili olan kişi ve etkenleri belirlemeye çalışmakla geçirdiğim 10 yıl, bu olayın sadece Müslümanlık âlemine özgü nedenlerden kaynaklanmadığı görüşünü benimsememe neden oldu. Bazı Hıristiyan ve Musevi hareketlerin de Müslüman hareketlerle çarpıcı benzerlikler gösterdiğini farkettim. Bu hareketleri sistemli bir biçimde değerlendirmek bana ilginç göründü.

Bu bakış açısı şaşırtıcı olabilir: Genelde yapılan, Batı dinlerindeki gelişmelerin araştırılmasından çıkan görev ve kavramlar doğrultusunda, başka yerlerde olup bitenler üzerine fikir yürütmektir. İslâm dünyasındaki olaylara Paris'ten ya da New York'tan bakıldığında, entegrizm ve fundamentalizmin Katolik ve Protestan dünyasında doğan kategoriler olduğu düşünülmeden,"Müslüman Entegrizmi" ya da "Müslüman Fundamentalizmi" olarak nitelendirilir.

Ben aksine, bu tür düşünce tarzının basite indirgeyici ve olaylar hakkındaki bilgilerimizi kısıtlayıcı olduğunu düşünüyorum.

Modernlik Krizini Aşmak

Katolik Kilisesinin Karol Wojtyla'nın Papalığa atanmasından sonraki gelişimi ya da ABD'de ortaya çıkan Hıristiyan hareketleri bir başka çağın karanlığını sergiliyorlar.

(*) New York merkezli, özellikle ABD'de oldukça etkili olan, eğitime ağırlık vererek dünya çapında okul ağı oluşturmuş bir ortodoks Musevi cemaati. -e.n.

Karşılaştırmacı bir bakış açısıyla bu olaylar ele alındığında, ortak betimlemenin yetersiz kaldığı görülüyor. Örneğin müridlerin ve çağdaş din hareketlerinin militanlarının çoğunluğunu nüfusun cahil kesimi (okuryazar olmayanlar, yaşlılar, kırsal kesimdekiler vs.) değil, laik eğitim sisteminden gelen genç-yaşlı diplomalılar oluşturuyor.

Yöneticileri ya da müridleri ilk bakışta, Max Weber'in adlandırmasıyla "emekçi aydınlara" benziyorlar. Ortak ve belirgin özellik olarak hepsinde, toplum düzenini -laik olsun olmasın- yadsıma eğilimi var. Yadsınan düzen kimi kez Fransa'daki gibi laik, kimi kez ABD ve Müslüman ülkelerde olduğu gibi dinin kutsal temelinden bağımsızlığı göreli olan bir düzen.

Bu kişiler toplumun ufalanmasını, "anomisini" esas olarak toplumda benimsenmesi gereken bir birlik anlayışının eksikliğine bağlıyorlar.

Laik bir törenin varlığına inanmadıkları için, verdikleri mücadelede modernliği hedef alıyorlar: 70'li yılların bunalımı, esirgeyici devlet tarafından yönlendirilen birlik ve beraberlik mekanizmalarını durdurarak, görülmemiş sefaletin ve kaygıların ortaya çıkmasına yol açtı. Bu bunalım, onların gözünde, dinden bağımsız, liberal veya Marksist ütopyaların değersizliğini kanıtlamış oldu. Bu durum somut olarak, Batı'da tüketici egoizmle, Sosyalist ve Üçüncü Dünya ülkelerinde ise kıtlık koşullarında [kurumlaşan] baskıcı yönetim ile açıklanabilir.

Fakat ortaya çıkan bu uyuşmazlık sadece toplumsal bir hareketin "kılık değiştirmiş" ifadesi değildir. Örneğin, her ne kadar bir [hareketin] "yoksul" (Mustazaf) ve "kendini beğenmişleri" (Müstekbirîn) diğerinin "ezilen" ve "ezenler"iyle benzeşse de, İran Devrimi'ni tamamlanmamış bir komünist devrime indirgeyemeyiz. Antikomünist bir hareket olan İtalyan Katolik hareketi Komünyon ve Kurtuluş, burjuva liberaliz-

mine karşı sol görüş doğrultusunda değişik şekillerde seferber oldu.

Diğer taraftan, modernleşmeyi aşma amacında olan günümüz Müslüman hareketlerinin, yönetimi kısa süre içinde ele geçirmek ve toplumu devrimci bir değişikliğe uğratmak gibi bir hedefleri yok. Bazıları ise, gerçek inananlardan oluşan topluluklar kurmaya çabalıyorlar. Bu topluluklara katılan kişiler, dünyasal alışkanlıklardan uzaklaşıp dogma ve Tanrı'nın buyruklarını günlük yaşamlarında uygulamaya başlıyorlar. Katolik ve Protestanlarda, Musevi dünyasında, Lubaviçlerde, günümüzün en büyük uluslararası kuruluşu olan Tebliğ'de bu tür gruplar görülüyor.

Mantık çerçevesinden kendilerini soyutladıkları farklı koşullarda, dayanışmanın dini deneyimlere dayandırıldığı başka bir yaşam tarzının gerekliliğini savunuyorlar.

Bu dinî hareketler kendi aralarında da farklılıklar gösteriyorlar. Buradan yola çıkarak, bu hareketlerin ortaya çıkmasını tesadüfe bağlayıp, evrensel bir olay gibi incelemenin gereksiz olduğu sonucuna varılabilir mi? Bu sorunu tartışmak için, kısaca, söz konusu dönemdeki birkaç ana noktayı ele alalım.

Yoldaki İşaretler

1977, 1978, 1979: Bu üç yıl boyunca Musevi, Hıristiyan ve Müslüman dinleri sarsıntı geçirdiler.

Mayıs 1977'de, İsrail Devleti'nin tarihindeki seçimlerde ilk kez işçilere hükümet kurma izni çıkmadı ve Menahem Begin başbakan oldu. Uzun süredir ortadan silinmiş olan Siyonist hareketler, bu fırsattan yararlandılar; Özellikle işgal altındaki topraklarda Musevi yerleşim bölgelerini artırarak, Tanrı ile "Seçilmiş Halk" arasındaki özel anlaşma adına, olağanüstü gelişme gösterdiler.

Ekim 1973'deki savaş sırasında İsrail Devleti'nin yaşadı-

ğı büyük sıkıntıları izleyen sorunlu bir dönemde bu olay birçok İsraillinin Musevi kimliğinin anlamı ve çerçevesi üzerine düşünmelerine neden oldu. İsrail politikasını şimdiye kadar yönetmiş ve halen de ona egemen olan, çoğunlukla laik ve sosyalist nitelikli Siyonist geleneği, seçimlerde güçlü bir parti tarafından tartışma gündemine getirildi.

Antisiyonizmden, ultra-ortodoksluğa [haredim] uzanan dini partiler, geniş bir duyarlılık yelpazesi oluşturuyorlardı. Bu partilerin tümü, Museviliğin basit bir aidiyetle tanımlanmasını reddediyorlardı. Benimsedikleri ölçüt, daha ziyade, [kitapları] ve töreleri katı biçimde inceleyip dine ifade kazandırarak, ayinleri kurallara sıkısıkıya bağlılıkla yürüterek, dünyada dogmaların temel ilkeselliğine uygun bir varoluşu gerçekleştirmek idi. O zamandan beri, bu hareketlerin sayısı, önemi ve ağırlığı sürekli arttı. Politika sahnesine çıkmaları 70'li yıllara değil [73'ten sonraki] bu döneme rastlar. Musevi göçünde bu dönem sadece ABD'de değil, Fransa gibi asimilasyoncu ülkelerde de cemaat duygusunun şiddetlenmesine tanık oldu: Musevilerin devrimle gelen özgürlüklerini eleştiren sesler yükselmeye başladı. Çünkü bu özgürlük, eşitlik örtüsü altında, getto duvarlarının ardında gelişen Musevi kimliğini yok etmeyi amaçlayabilirdi.

Eylül 1978'de, Kardinaller Meclisi, Katolik Kilisesi Papalığına Polonyalı Kardinal Karol Wojtyla'yı getirdi. Böylece "kurul sonrası" sıkıntılarına son vermiş oldu. Bu dönemde, anlayamadıkları doktrin ve kuralların "günışığına çıkmasıyla" yönlerini kaybeden birçok Katolik kimliklerini sorguluyorlardı. Oysa ki laik toplum, 1968 hareketiyle, kendini dışlanmış görüyordu. Aynı dönemde, Amerikan Hıristiyanlığı içinde gelişen karizmatik gruplar, yaşlı kıtaya yayılmaya başladılar: 80'li yıllar boyunca Kilisenin "bilinci" kabul edilen "Catho de Gauche"(sol Katoliklik) akımını zorlayarak, Doğu ve Batı Avrupa'da "yükselen" bir güç oluşturdular.

Özellikle Mgr.(Monseigneur) Lefebvre tarafından getirilen "entegrist" duyarlılık, gelenekçi sağ ortamlar haricinde taraftar toplayamadı. Karizmatikler ise, uçları açık ve inancını yayma görevini açıkca üstlenmiş, tam anlamıyla Katolik bir kimlik oluşturarak Batılı ülkelerin genç ve aydın kişileri arasından müridler edinmeyi başardılar. İlk başlarda, Kilise hiyerarşisince kuşkuyla karşılanan bu guruplar, II. Jean Paul'ün Kiliseye kazandırdığı ün ve yönün korunmasında büyük rol oynadılar. Politik gelenekleri ise ülkeden ülkeye değişiyordu: İtalya ve Polonya'da belirgin olmalarına karşın Fransa'da daha kapalı bir biçimde ifade edildiler.

Farklı hareketlerin insanları seferber edebilme güçleri ve uzun vadeli emelleri birbirine çok yakındı: Sadece aklın egemenliği altındaki toplumun boşluğunu ifade etmek, cemaat deneyimiyle insanları kurtarmak için Tanrı'nın gerekliliğini kanıtlamak ve toplumu Hıristiyan buyrukları üzerinde yeniden yapılandırmanın yolunu göstermek.

Müslümanlık için hicretin 15. yüzyılı sayılan 1979 yılı, Ayetullah Humeyni'nin Şubat'ta Tahran'a dönmesiyle başladı; İslâm Cumhuriyetinin ilanıyla devam edip, Kasım'da kutsal yerlerin Suudi Hanedanlığının denetiminde olmasını reddeden silahlı bir grup tarafından Mekke'deki Büyük Camii'ye yapılan saldırıyla kapandı. Bu iki şaşırtıcı olay, tüm dünyanın gözünde, bu din ve müridlerinin gizlediği siyasi potansiyeli açığa çıkarttı. Bu hareketler tecrit edilmiş değildiler; ancak şimdi, ulusal bağımsızlıktan sonra başa gelen seçkin kişilerin yönlendirdiği modernleşme girişimlerinin çoğunlukla görünmez kıldığı bir toplumsal ve siyasi boyutu Müslümanlığa tekrar kazandırdılar.

70'li yıllar, Müslüman hareketlerini öne çıkardı. Bu hareketler, Malezya'dan Senegal'e, Sovyet Müslüman Cumhuriyetlerinden milyonlarca göçmen Müslümanın toplandığı Avrupa banliyölerine kadar uzandılar. Üçüncü Dünya ülkeleri-

nin dinlerini folklorik kalıntı olarak gören birçok Batılı incelemeci için Müslümanlığın siyasi olarak yeniden canlanması sürpriz oldu. Aslında günlük yaşamı, yaşam biçimini yeniden Müslümanlaştırma, kutsal metinlerden yola çıkarak kişisel varoluşu yeniden düzenleme eylemleri, geniş bir köktenci hareketin sadece en görünür parçalarıydı.

Üçüncü Dünya toplumlarının tüm aksaklıklarını, despotizme varan toplumsal eşitsizlikleri, yerleşik işsizlikten genel bozukluğa kadar tüm sorunları laik modernliğin mantığına bağlayan bu hareket, modernlikten kültürel bir kopuş olarak da kendini gösterdi. Özellikle bilimsel alanda diplomalı kişilerin yer aldığı bu hareket, en ileri teknikleri, tanımadığı laik değerlerden ayırarak aklın Tanrı'ya boyun eğmesiyle gerçekleşecek bir yaşam töresi oluşturmaya çalıştı.

İstersek bu sıralamayı daha uzatabiliriz. 1976'da Amerikalıları Watergate günahından kurtarmak için ahlaki ve dini inançlarını öne çıkaran inançlı bir Baptist, Jimmy Carter ABD Başkanı oldu. 1980'de rakibi Ronald Reagan'ın başkanlığa seçilmesi ise, 1979'da kurulan "Moral Majority"(*) gibi dinî-siyasî kuruluşların inaçları doğrultusunda ilerleyen ve iki rakamlı enflasyon oranıyla zayıflamış, Tahran'daki elçilik personelinin rehin alınmasıyla küçük düşürülmüş bunalımlı bir Amerika'dan yeni bir Kudüs yaratmak isteyen evanjelik

(*) ABD'de 1970'lerin başlarında Başkan Nixon, özellikle Vietnam savaşına atıfla, medyalarda ve kamuoyunda muhalif, aykırı unsurların seslerinin fazla çıktığını;ancak bu sesin toplumun çoğunluğunun eğilimlerini yansıtmadığını işlemeye başladı. Yönetimin doğru politikaları onayladığını, ancak kendisini ifade edecek araçlardan veya yatkınlıktan yoksun olduğu için kaale alınmadığını savunduğu bu azınlığı, Nixon başlangıçta "sessiz çoğunluk" diye adlandırdı. Daha sonra, bu terime pozitif bir içerik katarak "Ahlaki Çoğunluk" (Moral Majority) tanımını kullanmaya başladı. 1970'lerin ortalarından itibaren, ABD yönetiminin politikalarını destekleyen muhafazakâr kurumlar, örgütler, çevreler, kendilerini "Ahlaki Çoğunluk" adı altında sunmaya, öyle anılmaya başladılar. Böylece "Ahlaki Çoğunluk", fiilen, bir tür informel siyasi işbirliği ağının ifadesi oldu. - e.n.

ya da fundamentalist seçmenlerin eğilimlerine bağlanabilir.

70'li yılların Amerikan din hareketleri, toplumun tüm kesimlerini kapladı. Sadece kırsal eyaletler ve ülkenin güneyindeki tutucu çevrelerle sınırlı kalmadı. "Beyaz Anglosakson Protestanlar"da (White Anglo-Saxon Protestants-WASP) olduğu gibi Siyah ve İspanya kökenli azınlıklarda da etkili oldular. Ellerinde tuttukları televizyon ve ileri iletişim sistemleri sayesinde, dev bir finans ve vaaz ağı kurdular. İçlerinden kimileri Jimmy Carter ve özellikle Ronald Reagan aracılığıyla Beyaz Saray'a ve yüksek kurumlara yerleşebildiler. Bundan yararlanarak "Hıristiyan değerlerine saygı" üzerine kurulu bir toplum kavramının gelişmesini sağladılar; okullardaki din dersleri, kürtajın yasaklanması gibi.

* * *

Tüm bu hareketler farklılıklarıyla birlikte, 70'li yılların ortasından itibaren kendilerini göstermeye başladılar. Çoğunluğu ortaya daha önce çıkmıştı, ancak hiçbiri bu döneme kadar ilgi uyandıramamıştı. Genel bir toplumsal iyimserlik duygusunun var olduğu bir ortamda, kitleleri uzun süreli harekete geçirememiş, idealleri ve sloganları eskimiş, geri kalmışlardı.

Savaş sonrası, dünyasal ütopyaların zaferine tanık olmuştu: Çatışmaların, yıkımların kabusundan çıkan ve Musevilerin yok edilmesi felaketini yaşayan "Yaşlı Kıta"da artık geçmişin çarpık düşlerini dağıtacak yeni toplumları kurma zamanı gelmişti. Doğu'da sosyalizmin yapılanması, Batı'da tüketim toplumunun doğması, toplumsal düzeni kutsal bir mantığa dayandıran ideolojilerin ifadesine olanak tanımıyordu. Yaşam şartlarının iyileşmesini sağlayan önemli teknik yenilikler, ilerlemeye olan inancı artırdı. "İlericilik", sık başvurulan bir değer haline geldi. Artık hiçbir şey ulaşılmaz değildi- 1969'da Amerikalı astronotların üzerinde yürüdüğü ay bile.

Bu rahatlık, şüphesiz her yere eşit dağıtılmamıştı. Sınıfsal konumları kötü olanlar ve gelişme sürecinde varlığı kâle alınmayan kesimler tarafından toplumsal kesimlere yöneltilen sorgulama, Batı'da komünizmin yankı bulmasını getiriyor; demirperde ötesinde ise, rejim muhaliflerinin Batı'ya beyin göçüne neden oluyordu. Soğuk savaşın dondurduğu dünyanın iki uçluluğu, Moskova ve Washington arasındaki uyuşmazlığın cazibesini artırmaktan başka bir şey yapmadı. Çünkü alternatifin iki terimi, temelde bir ikilem oluşturuyordu. İnananlar, özgür dünyayı veya sosyalizmi savunmaya itilmekteydi. Bu da, inancın yavaş yavaş dünyasal ideallerin gerçekleşmesine bağlanmasını getirdi.

II. Vatikan Piskoposlar Meclisi, modern dünyanın iyimserlikle değerlendirildiği bu zamanların çocuğuydu: Adalet, gelişme hakkı gibi bazı ideallerin benimsediği laik toplumun diliyle, temelini Hıristiyan doktrininin oluşturduğu Katolik mesajı iletmeye çalıştı. Çağdaş Hıristiyanlar belki de bu mesajın özellikle söylemindeki modernliği akıllarında tuttular. 20 yıl sonra, o zamanlar formüle edilen Hıristiyan ilkelerinin yerleşmesi Papa II. Jean Paul'ün ruh ve kalpleri fethe çıkmasına temel oluşturdu.

Bağımsız Üçüncü Dünya ülkelerinde, din çoğunlukla, halkın yeni yöneticilerin arasında seferber olması sayılıp, "ilerleme"ye engel görüldü. Oysa sömürge gücüne karşı verilen savaşımda "yerlileri" "sömürgelere" karşı birleştiren ve bazen belli belirsiz bir ulusal kimliğin doğmasını sağlayan "dinsel aidiyet", ilericiler tarafından bile bir tehdit aracı olarak kullanılmıştı. Fakat, yeni rejimin yönetime gelmesiyle, öğrenciler tekrar okullarına gönderildi ve ülke çocuklarını zafere götüren siyasi-dini hareketler ortadan kaldırıldı.

Arap ilericiliğinin kılavuzu olan Nasır Mısırı, bunun iyi bir örneğini oluşturuyor: Nasır'ın 1952'de yönetimi ele alması, dünya görüşünün temel ilkelerini öğrendiği Müslüman

Kardeşler tarafından hoşgörüyle karşılandı. Nasır ise, yönetimi ele aldıktan sonra, mutlakıyet yolunda önünde en büyük engeli teşkil eden bu güçlü siyasi-dini derneği yıkmakta gecikmedi. 1964'te rejim İslâmi El-Ezher Üniversitesi'nden çıkan bilginlerin Nasır ideolojisini yaymalarını amaçlayan radikal bir reforma girişti; bu bilginlerin görevi, "iyi" Müslümanlığın erdemlerini övmek olmalıydı.

Bu girişim, dini politika sahnesinden silme anlamını taşımıyordu. Yalnızca yönetim tarafından kontrol edilmeyen dini eylemleri ve toplumsal düzeni meşrulaştırıcı bir araç olmasını yasaklıyordu.

Bu şekilde yararlanılan dini gelişme, 60'lı yıllarda rağbet gören, boş sözlere dayalı ilericilik, antiemperyalizm, pozitif tarafsızlık gibi görüşlere yardımcı konumdaydı. Genellikle toplumda modern söylem kategorilerini anlamayan kesime hitap ediyor; rejimin ortaya koyduğu nedenselliğe katılan ve bunları ifade eden aydınlar tarafından ise küçümseniyordu.

Bu durum, Haziran 1967'de, İsrail'e karşı yapılan askerî bozgunun sarsıntısına kadar sürdü. 1967 bozgunu, bağımsız Arap toplumlarının kendi aralarındaki bunalımı derinleştirecek, ideolojik oyunların kurallarını altüst ederek, İslâmi bakımdan anlaşmazlıklara yol açacaktı.

Hemen hemen her yerde baş gösteren dini hareketleri incelemek, son çeyrek yüzyılda, çağdaş ütopyaların tanık oldukları değişiklikler hakkında kendimizi sorgulamak demektir. Kamuoyu bu değişikliklerin etkilerini hissediyordu - nedenlerini bilmeksizin.

Kimi zaman tuhaf, şaşırtıcı fanatik olabilen bu hareketleri incelemek, fikirlerini ve izlerini bulamadıkları bir evrenin karışıklığı ölçüsünde kurmaya çalıştıkları alternatif toplumsallaşma biçimlerini ciddiye almak demektir.

Çalışma hipotezimiz, bu hareketlerin fikir ve pratiğinin bir anlamı olduğudur: Bunlar aklın düzensizliğinin ürünü ya

da karanlık güçlerin dalaveresi değil, bizim geleneksel düşünce kategorilerimizin açıklayamayacağı derin bir toplumsal sıkıntının benzersiz bir kanıtıdır. Yine de, bunları ciddiye almak, avukatlıklarını yapmak ya da yoldaşlık etmek anlamına gelmez.

Günümüz dünyası endüstriyel çağdan çıktı; uluslararası ilişkiler gibi, toplumsal ilişkilerin de açıkça adlandırılamadığı bir değişiklik geçirerek yeni bir çağa girdi: Dinî hareketlerin çıkışı, bu çağı anlamada bize yardımcı olabilir.

İstenmeyen çocuklar, bilgiişlemin, işsizliğin ya da okuryazar olmamanın, nüfus patlamasının çocukları ve sızlanmaları bizi, yaratıcılarını bulmaya, çağımızın sonunda, onların gizli soyağaçlarını çizmeye yöneltiyor.

Dünün işçi hareketleri gibi, bugünün dinî hareketlerinin de, toplumun işleyişindeki kötülüğü kendilerine göre adlandırarak ifade eden şaşılacak bir potansiyelleri var. Adlandırma biçimleri bile başlıbaşına sorgulanması gereken bir belirtidir.

Bu hareketlerin gidişatını yorumlamak için, onları toplumsal pratikleri çerçevesinde ele almak ve sürekli karşılaştırmalarla her birini diğerlerinin ışığında aydınlatmak gerekir.

Böyle bir toplumda, en önemli dinî hareketler, devrimci yoldan yönetime gelerek kurulu düzenden kopma stratejisi geliştiriyor; oysa diğer ülkelerde, sistemi ya içten kızıştırıp üstünlük sağlayarak ya da karar organlarına baskı uygulayarak, şiddete başvurmadan gizli biçimlerle var oluyorlar.

Dinî hareketlerin yayılmasını yerlerinde inceleyerek dört çerçeveyi ele alacağız: Akdeniz Müslümanlığı, Avrupa Katolikliği, Kuzey Amerika Protestanlığı ve diaspora(*) döneminde de kendisini ortaya koyan İsrail Museviliği.

(*) İsrail dışındaki Musevi topluluklarını belirten terim (genel olarak "anayurt" dışında yaşayan halk toplulukları için de kullanılır). - e.n.

I.BÖLÜM
SAVAŞ VE KUR'AN

AKDENİZ havzası ve dolayındaki Müslüman ülkelerde, yeniden-Müslümanlaşma hareketleri, kronolojik olarak toplumsal düzenin yerini aldı. Bu olay, yapısal başkaldırı alanlarını kontrol etmek amacıyla iki etki merkezi arasında cereyan eden şiddetli çatışmaların sürdüğü 70'li yıllarda ortaya çıktı. Bu alanlar özellikle, üniversite kampüsleri, gecekonduların ve her tür ilkel konutun bulunduğu büyük şehirlerin kenar mahalleleriydi. 80'li yılların başında Marksistler her yerde bozguna uğratılırken bu 10 yıllık sürede, ara ara İslâmcı çalkantılara tanık olundu. Kimi zaman bunlar oldukça sert sonuçları olan çalkantılardı: 1979'da Mekke'deki Büyük Camii'ye yapılan saldırı, Kasım 1981'de Sedat'ın öldürülmesi ya da Sovyet işgaline karşı Afgan direnişi gibi.

Ne var ki, radikal aşırıcı grupların yönetime gelme amacına sadece İran'da ulaşıldı. 80'li yıllarda İran-Irak Savaşı ve Lübnan İç Savaşı ile pekişen ve terörizmle yayılan şiddet toplumsal düzeni yıkamadı; uluslararası ilişkiler İslâmcı militanları istedikleri şekilde etkileyemedi. Buna karşılık, gele-

neklere ve yaşam biçimlerine dokunan Müslüman âlemi ülkelerinin toplumsal örtüsünü parçalayarak, "yükselen" bir yeniden-Müslümanlaşma ortaya çıktı. Bu süreç Cezayir'de olduğu gibi, dev bir yönetim karşıtı ağın yapılanmasına kadar varabildi. Bu, günü geldiğinde, çeyrek yüzyıllık bir diktatörlüğün yıkılmasını hızlandırabilecek bir ağdı.

Marksist Tartışmadan İslâmcı "Kopuş"a

Yeniden-Müslümanlaşma hareketlerinin gidişatını izleyebilmek için, işe, özgürlüklerin keyfinin çıkarıldığı 60'lı yıllara dönerek başlamak gerek.

Sömürge egemenliği, hemen hemen her yerde yerini bağımsız devletlere bıraktı. Yarım yüzyıl önce yabancı ordulaların Atatürk tarafından kovulduğu Türkiye'den Fransızların 60'ların başlarında terkettikleri Cezayir'e kadar; yönetimdeki seçkin sınıfı ülkenin çocukları oluşturuyor, devlet-toplum ilişkilerini bağımsızca yönetiyorlardı. Başlangıçta, özgürlüğün keyfi, yönetici gruplarda toplumsal çatışmaları gizlemeye ya da azaltmaya dönük bir "şükür hali" yaratıyordu. Modernliğin ve değişimin taşıyıcısı olan bu gruplar, sömürge gücüne karşı muzaffer savaşımları yürütmüş olmalarından gelen bir meşruiyete sahiptiler. Yeni rejimler sembollerini yüce tarihlerinin kurtuluş savaşlarındaki başarılarının ve öncülük niteliğinin etrafında kuruyorlardı.

İlk ciddi zorluklar, 60'lı yıllardaki nüfus patlaması çerçevesinde, kıtlık ekonomilerinden doğdu. Sovyet gelişme modelinin uygulaması, Nil kıyılarından Sahra'ya kadar ağır sanayi tohumları attı. Ancak bu ekonomilerin dünya pazarında rekabet edemeyecekleri çabuk ortaya çıktı ve bu uygulama mali bakımdan dipsiz bir kuyuya dönüştü. İdeolojik nitelikli bir emele ulaşmada ise biraz daha başarılı olundu. İşçi sını-

fından yoksun toplumlarda bu sınıfı yaratmak, gerçeği Marksist şemaya uygun kılmak demekti.

Pazar yasalarına dayanan Müslüman ülkelerde, bu yasalar, feodalite mekanizmalarının direnmesi ile ve giderek derinleşen [ekonomik bozulma] ile sınırlandılar. Bu yasalar, kırsal göçün entegre olmamış çevrelere savurduğu genç kuşak kitlelerinin iş ve yerleşim güvencesini pek az sağlayabildiler. Üçüncü Dünya'nın 15. yüzyıl Avrupası'ndaki proletarya oluşumunun neden olduğu sefaletin şiddetiyle benzerlikler gösteren bu toplumsal sorun, yöneticilerle halk arasındaki anlaşmazlıkları artırıyor, özgürlüğün geleceğine ilişkin mutabakatı zora sokuyordu.

Akdeniz havzası ve dolayında var olan hoşnutsuzluğu "kapitalistleştirmeye" çalışan gruplar, -60'lı yılların sonuna dek bu bölgenin hemen hemen hiçbir yerinde varolmamalarına karşın- Marksist görüşlü, rejimden bağımsız güçlü bir hareketin başını çekebilecek biçimde yapılanmış Komünist Parti gruplarıydı.[1] Suriye, Mısır, Irak ve Cezayir gibi Sovyet ittifakına bağlı ve sosyalizme yakın devletlerde bazı komünistler, yönetimi destekleyen koalisyonlara girdiler; fakat Nasır, Baas[2] Partisi ya da Cezayir Ulusal Kurtuluş Cephe-

(1) İslâm dünyasındaki komünist hareketlerin hızlanması üzerine Maxime Rodinson'un *Marxisme et Monde Musulman*, Ed. du Sevil, 1972 kitabını; özellikle sayfa 297'yi okuyunuz. Aynı şekilde, Hanna Batatu'nun *The Old Social Classes and The Revolutionary Movements Of Iraq*, Princeton University Press, 1978, kitabını okuyabilirsiniz. Henri Curiel'in, Gilles Perrault tarafından yazılan Mısır'da komünizmin doğuşundan önceki ortamı açıklayan biyografisi *Un homme a part*, Barrault 1984'te okuyabilirsiniz.

(2) Araplığın "yeniden canlanması" için hafif laik bir perspektifte mücadele veren Baas Partisi Suriye ve Irak'ta resmî olarak yönetimdedir. Somut ideolojik rolü sınırlı olan parti, Şam ve Bağdat'ta yönetimde olan Esat ve Saddam Hüseyin'in *Realpolitik* gelişimini takip ediyor. Bu parti hakkında Itamar Rabinovitch'in *Syria under the Ba'th*, Israel Universities Press, 1972 ve Nikolaos Van Dam'ın, *The Struggle for Power in Syria*, Londra, Croom Helm, 1979, kitaplarına bakınız.

si(*) yöneticileri tarafından kendilerine konulan sınırı aşınca, kendilerini hapiste buldular, işkence ve ölümle karşılaştılar ya da ülkeden sürüldüler. Komünistlerin kamu yönetiminde yer almadığı tutucu ya da "Burjuva" Devletlerde, değişik eğilimdeki komünist parti ve dernekler, İran ve Türkiye'de olduğu gibi yasadışı veya Lübnan'da olduğu gibi yasal çerçevede geliştiler. Komünist grupların militan mevcudunun azlığı ya da karşılaştığı baskının yoğunluğu nedeniyle rejimleri devirme olanakları yoktu. Ancak dünya görüşleri, toplumsal düzeni derinden değiştirmek isteyen çoğu kişinin özlemlerini içten içe besliyordu. Hem mevcut düzenin köklü bir eleştirisini hem de kurulacak daha iyi bir toplum ütopyasını içinde taşıyan, bu kadar gelişmiş bir başka anticilik yoktu.

Sosyalist eğilimli ülkelerde muhalif Marksist görüş, toplumun acılarını, yönetimdeki sömürücü "Devlet burjuvazilerini" oluşturan askeri oligarşilerin sosyalist ideallere ihanet etmelerine bağlıyordu. Enver Abdülmalik tarafından "askeri toplum", Mahmut Hüseyin[3] tarafından ise bir "sınıf çatışması" alanı olarak değerlendirilen Nasır Mısırında da durum böyleydi. Enver Abdülmalik ve Mahmut Hüseyin, dönemin devrimci aydınları ve öğrencileri tarafından da paylaşılan bir görüşe bağlı yazarlardı.

(*) Cezayir'de 1954-62 döneminde Fransız sömürgeciliğine karşı bağımsızlık savaşını yürüten örgüt (Front de Liberation Nationale). Bağımsızlık savaşında söyleminde ve eyleminde sosyalist, İslâmi, radikal küçükburjuva demokratik ve her nevi anti-emperyalist etmenlerin yer aldığı Ulusal Kurtuluş Cephesi; bağımsızlıktan sonra özyönetimci bir sosyalizm deneyimine yöneldi. Ancak kalkınmacı-gelişmeci ideoloji ve bürokratik otoriter güçler ağır bastı. 1965'te gerçekleşen askeri darbe tipik bir "ilerici" söylemli bürokratik Üçüncü Dünya otoriteryanizmini kurumlaştırdı. Bu yönetim özyönetimci sosyalist eğilimleri ve bağımsız işçi hareketlerini de, İslâmi hareketleri de Berberî azınlığı da baskı altına aldı. - e.n.

(3) Enver Abdülmalik, *Egypte, société militaire*, Ed. du Seuil, 1962; Mahmud Hüseyin, *L'Egypte, lutte de classes et libération nationale* (12 cilt), Maspero, 1975.

Tutucu Devletlerde, üniversite kampüsleri de ideolojik bakımdan, yasal ya da yasal olmayan Marksist militanların birinci planda rol aldığı öğrenci birliklerinin yönetimindeydi. 60'ların sonunda, Fas, Tunus, Türkiye ve Lübnan'da, kanıtlarını özünde Marksist-Leninist derlemelerin okunmasına ve uyarlanmasına dayandıran bir toplum eleştirisi ve gelecek tasarımı sunan solcu grupların gelişmesine tanık olundu.

Son yıllarda bağımsızlığına kavuşan ancak hâlâ Fransa ile kültürel yakınlığını koruyan Cezayir'de 70'li yılların başı, solcu öğrenci hareketlerinin ortaya çıkması ve solculuğun (Komünist eğilimli) Öncü Sosyalist Partisi'nin korumasında kendisini toprak reformunu geliştirmeye vermesi için bir fırsattı. 68 Fransız Mayısı'nı olduğu gibi Havana ve Pekin'i de gözleyen bu "öncü" açısından reformcu çalkantılar, kırsal kesimde devrimin gerçekleşmesini ve Albay Huari Bumedyen'in askerî-"ilerici" rejiminin sosyalizme doğru ilerlemesini sağlamalıydı. Bu genç Cezayirlilerin referans aldıkları Marksist metinler, Fransızca idi. Bu gençler de bu dilde düşünüyor, bu dili konuşuyorlardı. Yazılı Arapça onlara çok yabancıydı. Bu aşırılıktan tedirgin olan yönetim, 60'ların ortasından itibaren, Ortadoğu'dan gelen ve oradaki Müslüman Kardeşler'le temasta bulunmuş, Araplaşma yanlısı öğrencilerle bu gençleri karşı karşıya getirdi. Cezayir'in sistematik bir şekide Araplaştırılmasıyla sürdürülen bu politika, Marksist fikirli muhalif grupların zayıflamasına ve İslâmcı hareketlerin[4] öne çıkmasına yardımcı olacaktı.

Ortadoğu'da 1967'den 1973'e kadar, iki İsrail-Arap Savaşı arasındaki yıllar, muhalif Marksizmin artık tükendiğini

(4) Ahmet Ruaca'nın, *Les frères et la Mosquée. Enquête sur le mouvement islamiste en Algérie*, Karthala, 1990, s. 111. Araplaştırma üzerine Gilbert Grandguillaume'un *Arabisation et Politique linguistique au Maghreb*, kitabını Maisonneuve et Larose, 1983 okuyabilirsiniz.

sandığı yıllardı: Hem ilerici hem tutucu Arap devletleri ordularının çöküşü, toplumsal soruna karşı koymada genel yetersizliklerinden dolayı zaten hassaslaşmış olan yönetici seçkinlerin büyük bir meşruiyet bunalımına düşmelerine yol açtı. Nasır'ın sürüklediği Mısır ordusu, İsrail karşısında bozguna uğramış olarak geri dönerken Müslüman dünyasını hareketeye geçiren yeni bir neden ortaya çıktı: Batı emperyalizminin ve İsrail direnişinin sembolü haline gelen Filistin. Başvuru kaynağı artık yönetimdekiler değil, geçen 10 yılın millî kurtuluş hareketlerini, bunları yaşamamış olan gençlere hatırlatarak kahramanlıkları yeniden yaşatan mücadeleci örgütlerdi.

Marksistler, Arap yöneticilerine yüklenen "ihanetlere" karşı Filistin direnişinin öncülüğünü ve uzlaşmaz savunuculuğunu yapmaya hazırdılar. Böylece, özellikle öğrenci gençlikteki etkilerini büyük ölçüde genişlettiler. Ortadoğu'da, her zamankinden daha geniş devrimci ufuklar açılmaya başladı. Ancak 70'li yılların büyük devrimi Marx'ın, Lenin'in devrimi değil, kimsenin tahmin edemediği biçimde İran İslâm Cumhuriyeti'nin doğuşu oldu.

Bu 10 yılın tarihsel düzeni, bir devrimi diğerinin yerine koydu: Batılı devlet adamları kefiyeli bir solcunun ortaya çıkmasını beklerken, kalaşnikofunu üzerine doğrultan türbanlı bir molla ile karşılaştılar. Ancak, sembollerinin şok ediciliğinin ortaya koyduğu çelişkilerin sunduğu imkânların ötesinde, Marksistlerin kesin olarak dışlandığı anticilik alanının İslâmcı hareketlerce ele geçirilmesi, sadece Müslüman dünyasını ilgilendirmeyen derin soruları ortaya çıkardı.

Daha iyi bir dünya özlemi şekil değiştirerek, laik alandan dini alana kaydı: Dinin ortaya çıkışı yüzeysel olarak ani ve beklenmedik görünse de, aslında gizli bir gelişme sürecinin varış noktasıdır. Daha gerilere giderek bu gelişmeyi ele almak mümkün...

Geriye gidince de, şu aldatıcı duyguya kapılınabilir: "Laikleşme" başka yerlerde de olduğu gibi Müslüman dünyasında da, kaçınılmaz doğrusal bir gelişmedir. İslâm, sadece kırsal kesimdeki yaşlıları ya da gecikmiş gericileri bağlayan, kullanımdan kalkmış bir doktrin halini almıştır. Şüphesiz somut belirtilerden kaynaklanan bu izlenimin, laikleşmiş entelektüellerin kamuoyu üzerinde neredeyse tekel oluşturmasından ve kendilerinin tamamladığı değişimleri topluma yansıtmalarından da ileri geldiğini gözden kaçırmamak gerekir. Bu algının, toplum düzeninde dinî temelin gerekliliğini savunan düşünce akımlarının direncinin gizlenmesinde büyük katkısı olmuştur.

Bu akımlar bir günde kaybolmadılar, oyunu zamanla kaybettiler. Gerçi milliyetçi hareketler çoğunlukla dinî bir bileşeni içerdiler. Bu hareketler mücadeleye girerken, sömürgeye karşı ayaklanarak, gerçek bağımsızlığı hazırlayarak her tür çatışmayla ülkeyi sarsmakta kararlıydılar. Düşünce ustası Abdülhamit Ben Badis'in[5] arkasındaki Cezayirli Ulema Birliği'nin, Ulusal Kurtuluş Cephesi içinde İslâmı canlı tutmaya büyük katkısı oldu.

Bağımsızlıktan sonra, İslâm Devleti'nin kurulması için mücadele eden hareketlerin en bilineni Mısır'da doğdu. Müslüman Kardeşler[6] 1928'deki kuruluşlarından itibaren, 1952'de Nasır ve arkadaşları (Özgürlükcü Subaylar) yönetimi ele geçirmeden önce, bir milyondan fazla kişiyi içine alan bir taraftar ağı kurdular. Bunlar yeni rejimin en ateşli destekleyicileri oldular. Ön planda yer alan yöneticileri önceden tanıyorlardı ve bu yöneticiler siyasi kültürlerinin temel bilgileri-

(5) Cf. Ali Merad, Le Réformisme musulman en Algérie Paris-La Haye, Mouton, 1963.

(6) Richard P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers,* Oxford University Press, 1969 ve Olivier Carré et Gérard Michaud, *Les Frères musulmans (1928-1982)*, Gallimard/Julliard, 1983.

ni kendilerinin yanında öğrenmişlerdi. Mütevazi ve Batılılaşmamış ortamlardan gelen Nasır ve özellikle onun yerini alan Sedat bile, [Müslüman Kardeşler'in] bir toplumsal değişim isteğini Kur'an kategorileriyle dile getiren dünya görüşünden etkilenmişlerdi.

Ancak 1954 sonunda, yönetimin sürekliliğini sağlamaya yeterli güveni kazanan Nasır, tek siyasî rakibi olan Sedat'ı ortadan kaldırdı. Bu bastırma eylemi, sömürge döneminde işgal ordularının yaptıkları zulümle kıyaslanabilecek, olağanüstü bir sertlikte gerçekleşti. 60'lı yılların ortasına kadar, Arap yarımadasının petrolü monarşilerine sığınan Müslüman Kardeşler, sorun yaratmadı. Birçok zorlukla mücadele etmekte olan "Reis"in, kendisine karşı düzenledikleri bir komployu açığa çıkararak Müslüman Kardeşler'i tekrar keşfetmesi 1965 yılına rastladı. Bu, yeni bir baskı kampanyası için bahane oldu. Bu kampanya, hapishanede Nasır rejminin radikal bir İslâmi eleştirisinin yazarı olan, hareketin en önemli ideologu Seyyid Kutub'la doruk noktasına ulaştı. Dinî-siyasî İslâmi akım 1965'teki bastırma eyleminin hedefi oluncaya kadar etkindi, ancak 40'lı yıllarda olduğu kadar ilgi çekmeyi başaramadı. Bu başarısızlık rejimin totaliter yapısına olduğu kadar; 60'lı yılların "ilerici" atmosferinde ideal bir toplumu kutsal metinlerin uzlaşmaz bir yorumuyla tasarlayan mesajını "iletme"de karşılaşılan zorluklardan da kaynaklandı. Ütopya ihtiyacı, düzenin amaçları, Marksizm ve yerel halefleri ile yoğuruldu.

60'lı yılların başında Seyyid Kutub tarafından geliştirilen temalar, ancak 10 yıl sonra, bağımsız Mısır toplumu ve geri kalan Müslüman âlemi üzerindeki teşhislerin radikal kötümserliği, 70'li yılların yoğun karışıklığı ile karşılaşınca okuyucu bulacak ve militan kuşaklar ortaya çıkaracaktı. Böylece Nasır Mısırı, ancak iş işten geçtikten sonra despotizm ve düzensizligin örneği oldu. Özellikle de "ilerici" ideolo-

jide Arapçılığın kılavuzu olduğu kadar yoğun bir şekilde, sonradan başkalarına değer kazandıracaktı.

Cahiliye'ye Karşı İslâm

Seyyid Kutub'a günümüz Müslüman dünyasında büyük ün kazandıran tezleri, yaşamının son yıllarında yazdığı iki eserde yeralıyor. İslâm dininin kutsal kitabının geniş bir yorumu olan *Kur'an'ın Koruyuculuğunda* "İslâmcı hareketlerin kılavuzu" olarak adlandırılan *Yoldaki İşaretler* bildirgesi.[7] Kutub'un özgünlüğü, İslâm ile, bu dini benimseyen çağdaş toplumlar arasında radikal bir ayrımı ifade etmesinden ileri geldi. Ona göre, artık Müslüman bir toplum yoktu, İslâm'ı dışlayan bir dünyada İslâmın izini aramak boşunaydı. Âlem cahiliye devrinde idi: İslâm'da Muhammed'in Arabistan'daki vaazından önceki "cehalet" ve "barbarlık" dönemini simgeleyen bu terimi Kutup, ona göre İslâm'ın özüne ters düşen 20. yüzyıl toplumlarını tanımlamak için kullandı.

Gerçek Müslüman, cahiliye ile ilişkilerini keserek, onu yoketmek ve kalıntılarının üzerinde İslam devletini kurmak için mücadele etmeliydi. Bunun için, Muhammed ve yoldaşlarından ilham almalıydı: İ.S. 622'de (Hicretin 1. yılı) Muhammed ve arkadaşları, cahiliyenin egemen olduğu Mekke'yi terkederek, Medine'ye doğru yola çıkmışlardı. 8 yıl sonra yerleşik putları devirmiş, İslâmı ilan etmiş olarak, muzaffer bir biçimde geri döndüler.

Kutub'un biçimlendirdiği dünyadan kopuş kaygısı şaşırtıcıdır. Kutup Müslümanlara 60'lı yıllarda hâkim olan çoğunlukçu tutuma karşıdır. -Buna Kardeşler de dahildir-.

Bu tutum, Müslüman bir toplumdan kopulmamasını ve İslâm'ı gerçekleştirmek için onu yaymak gerektiğini savu-

(7) Oliver Carré, *Mystique et Politique. Lecture révolutionnaire du Coran par Seyyid Qutb, Frère musulman radical,* Presses de la FNSP/Ed.du Cerf,1984: Gilles Kepel *Le Prophéte et Pharaon,* La Découverte, 1984.

nur. Kutup için ise aksine, Nasır "barbarlığı" geri dönüşü ve uzlaşması mümkün olmayan bir noktayı ifade etmektedir.

Kutub ve müridlerinin gözünde Cahiliyeyi tanımlayan, "tapınmaydı." İnsanlar tek Tanrı'ya (Arapçada Allah) değil, zorbalıkla tanrısal üstünlüğü ele geçirerek yeryüzünde adaleti güvence altına almış olan kendi suretlerindeki birisine tapıyorlardı. Bu, despot; "Firavundu." O, kitaptaki emirlere uymayıp, insanları kendi isteği doğrultusunda yönetmesi ile adaletsizlik örneği idi, Müslüman Prensi ise aksine Tanrı'nın kanunu olan şeriati uygulayarak, yeryüzünde adaletin egemen olmasını sağlayacaktı. Bu idealde yalnızca, inançlı seçkinlerin topluma yeniden hâkim olmalarıyla gerçekleşebilirdi. Kutup "kopuş"tan tam olarak ne anladığını açıklayamadan ölüm cezasına çarptırıldı. Fiziksel olarak dünyadan soyutlanarak çölde cahiliyeyi alt edecek bir karşı-toplum mu kurmalıydı; yoksa yalnızca entelektüel anlamda toplumdan uzaklaşarak İslâmi bir sakınımı mı muhafaza etmeliydi?

Kutub'u izleyenler 70'li yıllarda, bu konuda birbirlerini yediler. Ancak farklı yorumları olabilen "kopuş" kavramı, günümüzün yeniden Müslümanlaşma hareketlerinin kökü oldu; her türlü toplumsal ortam cahiliyenin, dinsizliğin, adaletsizliğin ve despotluğun örneği kabul edildi.

1966'da idam edilen Kutub, çabasının ürünlerini göremedi. O dönemde, Nasır korkunç baskıcı bir örgütün yanısıra, ağırlığını koruyan karizmasına ve prestijine güveniyordu - ta ki Haziran 1967'de İsrail karşısındaki Arap bozgununa kadar.

Müslüman dünyasında bu bozgunun sembolik anlamı çok büyüktü. Bağımsızlığın ardından oluşan rejimlerde radikal anticiliğe olanak sağladı. Devlet başkanlarından Filistin direnişine, yani devrimci mücadele örgütlerine kadar uzanan bir kimlik değişimini gerçekleştirdi. Bu kimlik değişimi, onu yaşayan değişik toplumlarda -ilk aşamada laik temellerde ol-

mak üzere- bir kopuş çizgisini ortaya çıkardı ve bağımsızlıklarından beri hiçbir zaman böylesine şiddetle sarsılmayan siyasi mutabakatı çökertti. Çünkü Filistin direnişi İsrail'e karşı hala zayıf kalan silahlı seferberliğinin ötesinde yerleşmiş olduğu Arap topraklarında, Arap devletlerini yenerek devrimci alternatifin somut örneği haline geldi.[8]

Lübnan'da, Filistinlilerin "İslâm ilericiliği" cephesine verdikleri destek,bu cepheyi devlet otoritesine meydan okumaya teşvik etti ve 1975'te başlayan iç savaşın habercisi olan çatışmalar başladı.[9]

Mısır'da, Filistin örneği, Sedat'ı reddederek İsrail'e karşı saldırıya teşvik eden öğrenci ve işçi hareketlerini kışkırttı; bölgedeki çoğu ülke, farklı biçimlerde bu anticilikten etkilendi.

Anticiliğin İslâmlaştırılması

1973'teki Arap-İsrail Savaşı'nın başlamasına kadar, sosyopolitik kopuş çizgisi, Marksist eğilimli gruplarda ayrıcalıklı sözcüler bulmasına karşılık, Seyyid Kutub tarafından kuramlaştırılan "İslâmi Kopuş"a uyumlu hale gelemedi.

1973 Savaşı'nın, 1967 Savaşı'ndan çok farklı zararlı sonuçları oldu. İsrail, Arap ordularının saldırılarını geri püskürtüp Arap topraklarına girerek askeri bakımdan galip geldiyse de, yenilmezliğine dair efsaneye son vererek büyük bir siyasi bozguna uğratıldı. Dahası, petrol üreten Arap ülkelerinin petrol silahını kullanması, İsrail Devleti'ne ve Batılı müttefiklerine karşı tek taraflı bir baskı aracı geldi.

Savaşın İsrail devletinin dışında, İslâm'da da, 70'li yılların dini hareketlerinin gelişmesi üzerinde dolaylı bir etkisi

(8) Olivier Carré *Septembr noir: refus arabe de la résistance palestinienne;* Buxelles, Ed. Complexe,1980

(9) Ahmed Abdallah, *The Student Movement and National Politics* in Egypt, Londra, Al Safi Books, 1985.

oldu. Uluslararası ekonomi dengelerini altüst etti; özellikle Batı'da sosyopolitik sistemleri dengesizleştiren enflasyon ve işsizlik sarmallarını harekete geçirdi, toplumun ufalanmasına, dayanışma ve sosyal güvenlik bağlarının çözülmesine neden oldu. Bu da, tüm dünyada her mezhepten "cemaatçi" din hareketlerine büyük bir müdahale alanı ve vaaz olanağı sağladı.[10] Diğer taraftan, başta Suudi Arabistan, petrolden en çok zenginleşen Arap Yarımadası devletleri, büyük gelirleri sayesinde lider rolünü üstlendiler. Suudi Arabistan'ın öncelikli amaçları içerisinde, Suudi versiyonuyla-İslâm'ın yayılması yeralıyordu.

1973 Savaşı'nın gerçek galibi olan petro-İslâm, görünüşte toplum düzenini Kur'an'ın ilkelerine göre sorgulamaya elverişli değildi. Sözcüleri "tutucu" cephede yeralıyorlardı.

Oysa bunlar, doğacak sonuçları düşünmeden, Seyyid Kutub'un fikirlerinden esinlenen devrimci İslâmî hareketleri besleyecek ve gelişmelerine destek olacaklardı.

Devrim meşalesinin Marksistlerden İslâmcılara geçmesiyle düğümlenen bu çelişki, 70'li yılların ortasından 90'lı yılların başlarına kadar, yeniden Müslümanlaştırma hareketlerinin sürmesini sağlayan bir anahtardı. 1985 ve 1988 arasında rehin almaların ve "İslâmî" terörün doruğa ulaştığı "devrimci" bir 10 yılı; sivil toplumun, cami ve gizli örgütlerin oluşturduğu ağla kuşatılarak "aşağıdan yukarıya" yeniden bir Müslümanlaşma sürecinin geliştiği bir tarihsel dönem izledi.

Devrimci İslâm'ın On Yılı

70'li yılların ortasından 80'li yılların ortasına kadar, yeniden Müslümanlaşma hareketleri içerisinde, iktidarı ele geçirme

(10) Gilles Kepel, *Les Banlieues de l'Islam*, Ed. du Sevil, 1987.

fikri gündemde idi. Seyyid Kutub'un şemasının bu devrimci yorumu, şiddet eylemlerinden, taktik siyasi oyunlara varan değişik şekiller alıyor, ancak bunların hepsi "yukarıdan aşağıya" yeniden Müslümanlaşma stratejisi içinde yeralıyorlardı.

Suudi Arabistan ve müttefiklerinin petrol savaşında kazandıkları başarılar sonucunda, böyle bir ütopya ilk başlarda somut olarak benimsenebilir göründü. Bu başarılar, Müslüman dünyasında İslâmî zaferin habercisi ve Allah'ın bir işareti gibi algılanıyordu.

Müslümanların İslâm'ı sunuşları bile değişti. 10 yıl önce, Arabistan geri kalmış ve Batı'ya bağımlı bir ülkeyken, Nasır'ın eylemi emperyalizme karşı direnişi temsil ediyordu.[11] 1967'deki Arap bozgunundan sonra, bu söylem gücünü yitirdi; Ekim 1973'teki petrol zaferinden sonraysa hiç kullanılmayacak hale geldi. Oysa kendilerini İslâmın lideri olarak gören Suudiler, İsrail, Amerika ve müttefiklerine karşı muzaffer olmuşlardı.

Nitelikler yer değiştirdi. Ancak petrol, yeni doğan İslâm'ın sadece ebesi, İslâmî grupların Cahiliye'ye karşı savundukları cihadın ise hassas noktasıydı. Çekler Riyad'da doldurulyordu ama, bunları kasalarına koyanların gözleri, 80'li yılların ortalarına kadar Tahran'a çevriliydi.

Gecekondulardan Üniversiteye

Brüt fiyatlardaki baş döndürücü yükselme, sadece üretici ülkelerin yüzlerini yeryüzü cennetine ve yeniden Müslümanlaşmacı kesiminin bankacılarına çevirmesini sağlamakla kalmadı; "petro-dolar dünyasına" iyi kötü katılan toplumların ayrışmasında da uzun sürede kendini gösterecek etkileri oldu. Döviz akışı, "krallıklar"dan gelen zenginlerin yoğunlaş-

(11) Malcolm Kerr'in The Arab Cold War. Gamal'Abd al-Nasir and his Rivals, 1958-1970, Oxford University Press, 1971.

tığı kırsal dünyayla kentsel merkezlerin tezatların, parasal bir enflasyonla öne çıkardı. Kırsal göç görülmemiş boyutlar kazandı. Ortadoğu megapolleri, belediyelerce konulan kuralları gözardı ederek inşa edilmiş gecekondu ve ilkel konutlara yerleşen "köylülükten çıkmış köylüler"ce[12] istila edildi. Devlet yönetimleri, koşut, etnik, kırsal en çok da dinci dayanışma ağları içinde yapılanan bu insan akınının varlığıyla başedemiyorlardı.

Bu yeni mahallelerde, belediye ya da polis karakollarından önce, büyüklü küçüklü camiler yapılmaya başlandı. Nüfus artışının ve nüfus dağılımının altında ezilen kamusal altyapıların yokluğunda, yerel hayatı bu camiler biçimlendiriyorlardı.

Güney Tahran'dan İstanbul gecekondularına, Kahire'nin ölüler kentinden Cezayir gecekondularına(*) kadar, İslâmî yardımlaşma ağları, modernliğin meyvelerinden ve refahtan tatmak isteyen, ancak marjinalize olan sınıfları çevrelemekte büyük rol oynamaya başladılar.[13]

70'li yıllar boyunca Akdeniz çevresinin tanık olduğu bunalımlara duyarlı bir başka alan daha vardı: Üniversite. Ekonomik kalkınma atılımının şartı olarak gördükleri eğitimci bir politikayı desteklemekten kaygı duyan bölge devletleri, nüfus patlaması ve kırsal göç sonucu ilkel konutlardan oluşan devasa banliyölere akın etmiş gençlerin liselere girmesini kolaylaştırdılar. Bu ülkelerin çoğunluğunda eğitim altyapıları geliştirilemedi Düşük ücretli ve kısıtlı (çünkü eği-

(12) Bu deyim Farhad Khosrokhavar'ın "Hassan K., paysandépaysanné, parle de la revolution iranienne," *Peuples méditerranéens,* no 11, 1980, s.3-30 başlıklı çalışmasından alınmıştır.

(*) Gecekondu metinde türkçe yazılmıştır. çn.

(13) CERMOC (Centre d'études et de recherches sur le Moyen-Orient Contemporain)'e bakınız. *Mouvements communautaires et Espaces urbains ou Machreq,* Beyrouth, 1985; Ahmed Rouadjia, age; Gilles Kepel, *Prophete et Pharaon,* age

timciler daha iyi ücret alabilmek amacıyla başka ülkelere gidiyorlardı) bir eğitim kadrosu tıklım tıklım amfilerle karşılaşmaktaydı. Bu şartlarda düşük eğitimci sınav konularını içeren özel paralı "tekrar" dersleri düzenliyor ve ders notlarının fotokopilerini satıyordu.

Üniversite, bağımsız devletlerce yönlendirilen refah ütopyalarının çöküşünün belirtisiydi: devasa bir talebe cevap veremiyor ve ancak seyrekleştirilmiş bir eğitimle [gelen] bozulmuşluk dengeyi sağlıyordu.

İşte burada İslâmi hareketler bedava "tekrar" ve telafi dersleri düzenleyerek, fotokopileri ucuza satarak en anlamlı toplumsal atılımları yaptılar. Özel servis araçlarıyla, otobüslerde aynı sırada kız ve erkek öğrencilerin yanyana durmalarını engelleyerek kız öğrencileri hoş olmayan yakınlaşmalardan koruyorlardı.

Böylece öğrencilere verdikleri "hizmetleri" çoğalttılar. En önemli yetersizlikleri örtbasla işe başlayıp, "İslâmî kopuş" eyleminin unsurlarını benimseterek devam ettiler. Bu faaliyetler, İran Devrimi'ne kadar İslâm'la ilgili her şeyi istisnasız finanse eden petrol monarşilerince olduğu kadar devletlerce de saygıyla karşılandı.

Yönetimler, Mağrib'de olduğu gibi Mısır'da da Avrupa üniversitelerindekini andıran çalkantıları kampüste yaşatan solcuları "dağıtmak"[14] için İslâmî grupları teşvik ettiler. 70'li yılların ortasında, bu görev hemen her yerde tamamlandı, Lenin'in resimleri "Allahü ekber" sloganlarıyla kaplandı.

Üniversiteli İslâmcı militanları beceri geliştirici ve toplumsal boyutları dini-siyasi projeleriyle bütünleştirdiler: Örneğin, fakir kız öğrencilere gülünç fiyatlarla komple bir gardrop sundular. Tabii ki bu gardrop "İslâmî kıyafetleri"

(14) Mağrib için, Ahmed Rouadjia (age)'den başka, François Burgat *L'Islamisme au Maghreb. La voix du Sud*, Karthala, 1988.

içeriyordu - peçe, uzun etekli elbise, eldiven vs. gibi 70'li yılların ortasından itibaren, üniversitedeki seçimlere katılma iznini aldıktan sonra, öğrenci temsilciliklerinin çoğunluğunu ya da tümünü ele geçirdiler. Resmî listelerdeki rakiplerini ve muhalefetteki Marksistleri ezdiler. Klasik seçim propagandasının yetersiz kaldığı yerde tehdit ve baskı unsurlarını kullanmak, onlar için olağandı. Sol uçta proletar devrimi gerçekleştirecek militanların geleceğin toplumunun üyeleri "işçi kurumlarından" toplamaları gibi; İslâmcılar da Allah adına yapacakları devrimin unsurlarını "yoksullar" arasından seçtiler.

İslâmi gruplarla mevcut yönetimler arasındaki ilk anlamlı çatışmalar, 1974'te bir komplonun açığa çıkarılmasıyla Mısır'da oldu. Fakat Sedat rejiminin Seyyid Kutub tarafından geliştirilmiş "İslâmî kopuş" şemasını en uç sonuçlarına kadar götüren bir Mezhebe karşı görkemli karşı çıkışı ancak 1977'de gerçekleşti. Nasır hapisanelerinde bulunmuş genç bir tanrıbilimci tarafından yönetilen bu Mezheb, "gerçek inananlar"la, dinsiz toplum ya da Cahiliye arasındaki ayrımı pratiğe geçirmişti. Bunu yaparken, müritlerini Orta Mısır'ın bazı mağaralarında yerleşmiş kapalı cemaatlerde ve özellikle de Kahire çevresindeki ilkel mahallelerde topluyordu.

Cahiliye egemenliği altında toplumsal ilişkilere girmek değersiz olduğundan, bu müridler ailelerini, öğrenimlerini hatta eşlerini terkederek günlük hayatlarını yöneticileri Şükri Mustafa'nın yorumladığı şekilde Peygamberin hayatı doğrultusunda düzenleyerek, "İslâmi" bir hayat sürüyorlardı. Dinsiz devlete hizmet vermemek için her türlü memurluğu reddederek, seyyar ticaretle ya da Şükri'nin Arap yarımadasının petrolcü ülkelerine çalışmaya gönderdiği üyelerin himayesiyle yaşıyorlardı. Toplumsallaşma şekilleriyle, Kutub'un ideolojisini uyguluyor ve günümüzün büyük nüfuslu Müslüman ülkelerinde yoksulların yaşadığı hayatı kopya ediyorlardı.

Arap-İran körfezine ya da Avrupa'ya göç, halen hayatını kazanmak için emek piyasasında bir araç olarak görülüyordu. Şükri bu ihtiyacın anlamını, onu: İslâmlaştırarak değiştirdi. Arapçada göçü ifade eden "hicret" terimi aynı zamanda Peygamberin Medine'ye kaçışı anlamına da geliyordu. Şükri ve müridleri için, banliyö ya da mağaralarda yerleşik cemaatler, Medine'nin yeniden canlanmasını ifade ediyordu. Yeterli gücü kazandıklarında, Cahiliye'ye karşı savaşı başlatacak ve Mekke'den galip dönen Peygamber gibi, kendi yorumları doğrultusundaki İslâm'ı oturtmak, için Kahire'ye yürüyeceklerdi.

Gelişme, istedikleri şekilde olmadı. 1977'de Mısır rejimi birkaç müridi tutukladı. Buna karşılık Şükri ileri gelen bir din adamını rehin aldırarak öldürttü. Bu olaydan sonra mezhep dağıldı ve önemli yöneticileri, idam edildi. Bu da İslâmcıların yönetimi ele geçirme stratejisinin ilk büyük başarısızlığı oldu. Şükri ve müridleri siyasi durum değerlendirmesinde başarısızlardı; Kutub'un şemalarının uygulanması, onları kolay ezilecek hedefler haline getirmişti.

1979 yılı "yukarıdan aşağıya" yeniden Müslümanlaşma hareketlerinin umutlarını somutlaştırdı. Bu umutların doğuşunu, Sünni Arap dünyası ve Kutub'u izleyen kuşaklar değil, Ayetullah Humeyni'nin Şubat'ta Tahran'a dönüşüyle İslâm Devrimi'nin zafer kazandığı Şii İran görecekti.

İran Devriminin Özgünlüğü

Şah İranı'nın ekonomik-siyasi durumu, benzeri olmayan, çelişkili özellikler sergiliyordu. Petrol gelirlerinden elde edilen muhteşem zenginlikler bu ülkenin, işlerliğini sağlayacak gerekli maddi olanaklara da sahip olan her çeşit altyapıyla donanmasına imkân verdi. 1979 öncesinin üniversiteleri, dönemin Mısır ve Suriye üniversiteleri gibi, yarının işsizlerinin park ettiği otoparklar değildi. İyi ücret alan öğretim üyeleri-

nin hayat standartlarını yükseltmek için başka ülkelere gitmek gibi bir düşünceleri yoktu ve yetenekli seçkinler yetiştiriliyordu. Başarılı öğrenciler, öğrenim burslarıyla ABD'ye doktora yapmaya gönderiliyordu. İslâm Cumhuriyetinin yöneticileri ve teknokratları, özellikle bu Amerikan üniversiteleri mezunlarının sakal bırakanlarından çıktı.

Yine de yapısal aksaksıklar, bu iyi yetiştirilmiş seçkinlerin niteliklerine ve özlemlerine uygun roller üstlenmelerini engelledi. Diktatörlüğün vahşi baskısı ve rahatsız edici yapısı, ifade özgürlüğünü engelliyor; petrol gelirinin saraydaki çıkarçılar tarafından tekelleştirilmesinin yarattığı sonuçlar, diledikleri gibi yöneticileri bu genç diplomatları, bunlardan yoksun bırakıyordu. Petrol zenginliği Sünnî Arap dünyasında olduğu gibi, kırsal kitleleri kenar mahallelere çekerek gecekondulara yığmıştı. Bunlar, İslâmi devrimle harekete geçerek "mustazaf" olacaklardı.

İran'ın durumundaki özgünlüğün, Sünnî dünyasından farklı, din bilgileriyle yönetim arasındaki önemine dayanan bir başka nedeni daha vardı. Şii İslâmında hiyerarşileşmiş, kutsal metinleri kendi istekleri doğrultusuda yorumlayan bazı hukukçuların yönetimindeki [neredeyse ruhban denebilecek] bir din adamları sınıfı vardı. Bu sınıf, rejmden görece bağımsızdı. Malî bakımdan, 1963'teki "Beyaz Devrim" sırasında Şah'ın ellerinden almak istemesine rağmen, özellikle çok büyük toprak zenginlerini ellerinde tutuyorlardı. İdeolojik bakımdan, Şii doktrini Şah'ın meşruiyetini kabul etmiyordu. Bu durum gizli imam Mehdi'nin "dünyayı şimdi olduğu gibi yalan ve adaletsizlikle değil, adalet ve doğrulukla doldurmak" amacıyla dönüşüne kadar devam etti. Şiiler öyle uygun gördükleri için, din adamları sınıfının istediği zaman geçersiz ilan edebileceği yönetime karşı sahte bir bağlılık gösterseler bile, hukuk adamlarının dönüşünü dört gözle bekledikleri Mehdi'ye itaat edeceklerdi.

Şah'ın temeldeki bu gayrımeşruluğu, Humeyni'ye, rejimin devrildiğini ilan etmesi için değerli bir doktriner temel oluşturdu. Humeyni'nin din adamları sınıfının bir kısmı ile, nitelikli İran eğitim sisteminden geçtikten sonra toplumsal yükselme imkânlarından yoksun bırakılmış seçkin öğrencilerin ittifakını sağlaması, İran devrimini ateşleyen unsur oldu. Bu devrimci ittifak, banliyölere yığılmış "mustazaf", devrime destek veren mollalar tarafından kışkırtılmasıyla piyade görevini üstlenecekleri bir hareketin başını çekti.[15]

İranlılar devrimlerinin Müslüman dünyasına yayılacağından emindiler. Ancak bu devrim, sadece, Hizbullah'ın Humeynici militanların Tahran'dan gelen gönüllülerle çevrelenmesiyle Şii nüfuslu Güney Lübnan'da önemli sayıda taraftar bulabildi.

Sünnî Devrimci İslâmcıların Başarısızlığı

Sünnî dünyasında, yukarıdan aşağıya yeniden Müslümanlaşma hareketleri, devletle olan tüm şiddetli karşılaşmalardan galip çıktılar. Kasım 1979'da, Hicret'in 15. yüzyılın başında, İslâmi bir grup, İslâm için kutsal yer sayılan Mekke'deki Büyük Cami'ye saldırdı. Bu görkemli eylemle, Riyad'daki Suudi Riyaline tapınmakla suçlanan ve İslâmın savunulmasına duyarsız kalan yöneticilerin ahlâk bozukluğunu protesto etmiş oldular. Kanlı çatışmalar sonucunda Cami'ye kıstırılan saldırganlar esir alınarak öldürülmüşlerdi.

Ekim 1981'de Enver Sedat Kahire'de İslâmi Cihad Örgütü militanları tarafından öldürüldüğünde; Mısır'ın diğer

(15) İran devrimi için özellikle bkz.: Yann Richard'ın "Clercs et intellectuels dans la République Islâmique d'Iran." Y. Richard ve G. Kepel, *Intellectuels et militants...*, içinde; B. Hourcade ve Y. Richard, *Téhéran, au-dessous du volcan, Autrement*, No.27, Kasım 1987; Shaul Bakhash, *The Reign of the Ayatollahs*, New York, Basic Books 1986 (2.baskı); Chahpour Haghighat, *1979, Iran, La revolution islamique*, Bruxelles, Ed. Complexe, 1985.

ucunda, Asyut'da örgütün diğer elemanları birçok polisi katlederek resmi daireleri ele geçirdiler.

Cihadın ideologu olan elektrik mühendisi Farac, tanrıbilimci Şükri Mustafa'nın aksine, Peygamber'in Medinesi'ne Kahire megapolünde yaşatmayı gereksiz görüyordu. Böyle bir olay, dinsiz devletin baskı hedefi haline gelmekten başka bir işe yaramazdı. Ona göre, despot öldürüldükten sonra, Müslüman Mısır halkı yığın halinde ayaklanacak ve askerler silahlarını Cahiliye'ye doğrultacaklardı. Halkın üzerine ateş açmayı reddeden Şah ordusu örneği, Mısır'da da kolayca uygulamaya konulabilir gibi görünüyordu. Oysa Sedat'ın katilleri gibi Asyut ayaklanmasının önemli yöneticileri de derhal tutuklanmış, ölüm cezasına çarptırılarak idam edilmişlerdi. Kahire banliyölerinde de Tahran çevresindeki gibi ciddi düzeyde mevcut bulunan toplumsal patlama etkilerine rağmen devrimci İslâmî militanlar "mustazaf" ittifakı gerçekleştiremediler.

İslâmî başkaldırma hareketlerinin ortaya çıktığı diğer Sünnî ülkelerde de durum aynıydı. Suriye'de yerel Müslüman Kardeşler tarafından Şubat 1982'de ayaklandırılan Hama şehri, isyanın yoğun olduğu mahalleri bombalayan rejim kuvvetlerince yeniden ele geçirildi.[16]

Sovyet işgalindeki Afganistan'daki, yabancı güçlere dayatılmış bir komünist rejimi alaşağı etme umudu besleyen İslâmî direniş bile, kırsal bölgelerde denetimi elinde tutmasına rağmen merkezî yönetimi ele geçirmeyi başaramadı.[17] Bunun devamında Akdeniz havzasının diğer Müslüman ülkelerinde ortaya çıkan tek tük komplo ve isyanlar rejimi ele geçirmekte İran'da olduğu gibi başarılı olamadılar.

Devrimci İslâmî hareketlerin üstüste gelen bu başarısız-

(16) Cf. Michel Seurat, *L'Etat de barbarie*, Ed. du Seuil, 1989.
(17) Olivier Roy, *Afghanistan. Islâm et modernité politique*. Ed. du Seuil, 1985.

lıkları, ilk olarak dinî alanın günümüz Sünnî dünyasındaki yapılanmasına bağlanabilir. Şii hukukçuların aksine, Sünniliğin hukukçuları -ya da ulema- bağımsızlıkla beraber oluşan devletlerde kurulu rejimlere karşı gelişen olaylarda gerçek bir bağımsızlığı korumayı başaramadılar.

Geleneksel olarak, toplumda bir "çift kutuplu konum"da[18] bulunuyorlardı: Bir taraftan, Prense, Allah adına yönelmekle yükümlü olduğu Müslümanümmetle toplumsal düzene saygıyı öğretiyorlardı. Ellerinde güçlü bir silah vardı: Tekfir (aforoz anlamında). Bu silahı, şayet tutumuyla ya da yönetim şekliyle İslâmın sürekliliğini tehlikeye sokarsa, Prense karşı kullanacaklardı.

Dayanılmaz baskı dahil değişik şekiller alabilen bu tehlike hali, bazen onlara olumlu gelebiliyordu. Prensi ümmetin gözünden düşürmek, ona ve başıboş askerlerine karşı inananların çoğaldığı bir cihadı başlatmak demek olacaktı. Sünni İslâmî etki alanının en büyük başvuru kaynağı olan Ortaçağ İslâmının namı tarih boyunca korunan İbn Teymiye (1263-1328)[19] gibi büyük uleması, rejimin başındakine karşı uzlaşmaz tutumlarıyla meşhur olmuşlardı. Sünnî İslâmında Prensin meşruiyeti sorunu çok erken ortaya çıktı. Yöneticilerin çoğu, nitelikleri gereği değil, ya bir darbe sonucunda ya da Kutsal metinlerde varolmayan bir hanedanlık ilkesi icabı yönetime geliyorlardı. Bu durumda, ulema, yönetimin kaynağıyla değil biçimiyle ilgilenmeyi uygun gördü:

(18) Pierre Bourdieu'nün bir deyimi. "Genèse et Structure du champ religieux", *Revue française de sociologie,* Kasım 1971; Gilles Kepel, "L'intelligentsia, les oulémas les islamistes en Egypte", *Revue française de science politique,* no.35, Haziran 1985.

(19) İbn Teymiye üzerine, Henri Laoust'un." Essai sur les doctrines politiques et sociales d'Ibn Taimiya" Le Caire, IFAO, 1939; Günümüzdeki etkisi üzerine: Gilles Kepel "L'Egypte d'aujourd'hui, mouvement islamiste et tradition savante", *Annales ESC,* no 4/1984, ve Emmanuel Sivan'ın "Ibn Ta'imiya, father of the islamic revolution" *Encounter,* Mayıs 1983.

Eğer Prens İslâmı savunuyorsa ona karşı cihad ilan etmek uygun olmazdı. İnananlar cemaatini ayaklandıran böyle bir cihad, saldırmak için böyle bir fırsat kollayan -Hıristiyan ya da başka- düşmanların yararına olabilirdi.

Bağımsızlık ertesinde, Sünnî dünyasının uleması yeni rejimlere karşı kendilerini çok zayıf bir durumda buldular. Bu rejimler genellikle ulemayı ellerinde tuttukları ve yönettikleri mallardan (vakıf ya da habus)(*)[20] yoksun bırakmaya çalıştılar. Bu mallar ya ulusallaştırıldı ya da dağıtıldı. Nasır Mısırı gibi bazı ülkelerde, devlet dinî eğitim kurumlarını çok katı bir denetim altında tuttu: 1964'ten itibaren El-Ezher Üniversitesi Nasır propagandasının bir aracı haline getirilmek üzere "reforme" edildi. Tüm bu önlemlerin, ulemanın, rejimi azimli bir muhalafetle devirerek arkalarından "mustazaflar"ı sürükleyebilecek güçteki Şii din adamları sınıfı gibi bağımsız bir tarzda yapılanmasını önlemek gibi bir etkisi oldu. Sünniliğin uleması karşıt akımların varolduğu karışık bir ittifak oluşturuyordu. "Cumhuriyet müftüleri" ya da El-Ezher şeyhi gibi en gözde temsilcilerinin ise rejimin taleplerine karşı pek az özerkliği vardı.

Sünnî dünyasının İslâmî militanları çok ender olarak ulema sınıfından çıkıyordu. Militan tipini, aksine, uygulamalı bilim derslerine eğilimli modern ve laik fakültelerde okuyan öğrenciler temsil ediyordu. Tanrıbilimci, elektrikçi, doktor, mühendis olan bu öğrenciler, öğrenimlerinin ardından, kutsal metinleri, ulemanın kötü niyetli yorumlarını ve toplumsal sakınımlarını gözönünde bulundurmadan yorumlu-

(*) Habus, Kuzey Afrika'da Berberi toplumlarında aile mirasının parçalanmasını önlemek için kurulan, toprağı cemaatin malı haline getiren bir vakıf biçimidir. - e.n.

(20) Bu terim inananlarca "Tanrı'ya" ayrılmış, geliri hayır ve din (Kur'an okulları, camiler vs.) kurumları için kullanılan, satılmayan malları ifade ediyor. Bunları ulemalar işletiyor ve böylece hem kendilerine gelir sağlıyor hem de hükümete karşı ekonomik bağımsızlıklarını kazanıyorlardı.

yordu. Arapca okumasını bilen ilk nesilden olan bu öğrenciler, Kur'an'da düzene karşı isyanlarını açıklayan alıntılar arayacak ve ümmeti dinsiz prense karşı cihada çağıracaklardı.

Sedat'ı öldüren grubun bildirgesi bu tutumun en uç ve en tutarlı açıklamasıydı. Gayrı İslâmî rejime karşı cihadın zorunluluğunu ifade eden, "Gizli Zorunluluk" başlıklı bu bildirge rejimin türbanlı uşakları haline gelen ulema tarafından gizlendi. Artık rejime karşı kutsal iç savaşı başlatmada ulemanın yerini İslâmî militanlar alacaklardı.

İslâmî genç entellektüellerle Şii din adamları sınıfının ittifak ettiği İran'ın aksine, Sünni ülkelerdeki İslâmi militanlarla ulema arasındaki şiddetli muhalefet; yukarıdan aşağıya yeniden Müslümanlaşmayı içeren devrimci projelerin başarısızlıklarının en önemli nedenlerinden biri oldu. Ulema, devasa cami ağı içindeki cuma vaazlarında "mustazaf" İranlı mollalar gibi devrim çağrısı yapmadı. Kampüsler ve banliyöler, düzenli olarak baskı altında tutulan ve rejimi devirmeyi başarması mümkün olmayan tek tük çalkantılara sahne oldular.

Akdeniz havzasındaki İslâmî hareketlerin başarısızlığı, Irak'la pahalı bir savaşa sürüklenen İran'ı "yukarıdan aşağıya yeniden Müslümanlaşma"nın başarı tahtına oturttu. Ancak, 80'li yılların ortasında, Lübnanlı Şii Hizbullah'ı en önemli araç, İran rejimini ise önemli ortak sayan bu tutum, gelip uluslararası terörizme dayandı. Tahran'dan bakılınca, Batılıların esir alınması ve Avrupa'daki saldırılar, Irak'ın müttefiklerine ve silah satıcılarına karşı etkili olabilmek için en sağduyulu olanak olarak görünüyordu. Diplomatik ilişkilerin ve sonra da savaşın farklı olanaklarla devamı: Ne var ki, Avrupa'nın güvenliğini tehdit eden sert darbelere rağmen, Irak'a karşı düşmanlığından cayan Tahran, terörizm savaşını kaybetti. Dinsiz rejimlere karşı saldırıya geçmeleri için "ezilen Müslümanları" kışkırtacağı düşünülen ve birkaç

yıl boyunca haberleri işgal eden cihad, sadece "İslâmî" şantaj ve adam kaçırma konularında uzmanlaşmış Beyrut çetelerini harekete geçirebildi.

"Aşağıdan Yukarıya" Müslümanlaşmanın Anlamı ve Belirsizliği

Rüşdi olayı, Haziran 1989'da ölen Humeyni'nin uluslararası ölçekte son cihad ilan etme girişimiydi. *Şeytan Âyetleri* [21] romanında Peygambere saygısızlık ettiği için döneklikle suçlanan Müslüman asıllı İngiliz yazarı için ölüm fermanı çıkararak, Irak'a karşı savaştaki bağımsızlığıyla zayıflayan İran'a İslâm dünyasında lider rolü kazandırmak istiyordu. Şiddete teşvik ettiği Müslümanların yaşadığı Avrupa devletleri üzerinde siyasi baskı uyguluyordu. Bu politikanın, Salman Rüşdi'nin geldiği ve isyanların ölümlerle sonuçlandığı Hind altkıtası ülkelerinin dengesini bozmaya da katkısı oldu.

Ancak Rüşdi olayı artık, İslâmî devrimin 70'li yılların ortasıyla 80'lerin ortasındaki on yılını belirleyen "yukarıdan aşağıya yeniden Müslümanlaşma" mantığına ait değildi. Göçtükleri Thatcher İngilteresinin banliyölerinde cemaatçi ve gizli biçimlerde örgütlenmiş olan Hindo-Pakistanlı Müslümanlar arasındaki geleneksel etki alanlarından doğan harekete sahip çıktı ve bu hareketi genişletti.

80'lerin sonlarına doğru çıkan yeniden Müslümanlaşma hareketlerinin özelliği olan "yukarıdan aşağıya yeniden Müslümanlaşma"nın "aşağıdan yukarıya yeniden Müslümanlaşma"yla yer değiştirmesini anlamak için, İslâmî "kopuş"a (Arapçada 'uzla ya da mufasala) yeniden gözatmak gerekir. Seyyid Kutub'un müritlerinin çoğuna göre, bu kopuş "dinsiz"

(21) Salman Rushdie, *Christian Bourgois*, 1989.

despotun yol açtığı Cahiliye'ye karşı mücadeleye götürecek; bunun ardından rejimin ele geçirilmesi ve şeriatı uygulayacak bir İslâmî Devletin kurulması gelecekti. Mısır'da Şükri Mustafa grubunun alternatif sosyalistleşmesinden beri, bu sona ulaşmak için uygulanan yöntemler, İslâmî siyasi partilerin kurulmasından terörizme kadar uzandı.

Gündemdeki İslâmî Kopuş

Buna karşılık, bir başka yorum [İslâmî hareketleri] çevreleyen toplumdan "kopuş"lardaki biçimlerinin altını çiziyordu. Çok kesinlikli olan bu biçimler, büyük bir titizlikle inananın - "dinsiz" ortamın tersine- alışkanlıklarını yitirme sürecinin gelişimini düzenliyordu. Bu düzenlemeler, günlük hayatı, beslenmeyi, giyimi, ibadet şekillerini, karşı cins ve çocuklarla ilişkileri, eğitimi vs. kapsıyordu. En büyük amaçları toplumun yeniden Müslümanlaştırılmasıydı. Ancak bu amacın gerçekleşmesini beklerken, bir yandan da, en katı anlamıyla şeriat mantığına itaat eden cemaat ağlarının oluşmasına izin veriyorlardı."Aşağıdan yukarıya yeniden Müslümanlaşma" işte bu toplumdaki geçici kopuklukları içeriyordu.

Bu tutumun kökeninde, 1927'de Hindistan'da doğan Cemaatül-tebliğ ("İslâmı Yayma Topluluğu")[22] adlı gizli örgüt yatıyordu. Kurucusu Muhammed İlyas, alt-kıtada azınlıkta olan Müslümanların çevredeki Hint toplumu tarafından "kirletilmesinden" kaygılıydı. Eğer yeniden canlanma gerçekleşmezse, bu Müslümanlar diğer insanlardan ayırt edilmeyecek ve İslâm benimsenemez bir bağdaştırmacılıkla yok olmaya sürüklenecekti. Bu sindirme yöntemiyle mücadele etmek için Tebliğ kopuş ve "Müslümanlar"la "yolunu şaşırmış"lar arasındaki radikal ayrım ölçütü olarak Peygamberin tutum ve

(22) Tebliğ için Gilles Kepel'in, *Les Banlieues...* a.g.e. ve 4. bölümdeki bibliyografya. Ayrıca bkz. Felice Dassetto'nun *Le Tabligh en Belgique. Diffuser l'islam sur les traces du Prophète*, Louvain, Sybidi papers, 1988.

davranışlarını örnek alıyordu. Sofu Müslümanların gözünde Muhammed her şeyden önce İslâm erdemlerinin yeniden canlanmasını ifade ediyordu. Her Müslüman yapabildiği ölçüde O'na benzemeye çalışmalıydı. Düşünme şekli taklit edilebilir, günümüz savaşları için siyasi taktiğinden ilham alınabilirdi. -Siyasi eylemlerinin modelini Medine'ye kaçışta ve sonra Mekke'ye zaferli yürüyüşte gören devrimci İslâmî militanların yaptıkları gibi.-

Tebliğ bu ikinci yolu seçti. Müridler davranışlarını, Muhammed'le ilgili, Kutsal metinlerdeki âyet veya cümlelerin konulara göre sıralanmış bir derlemesi olan "İnançlı Dindarların Bahçesi" adlı gizli elkitabı doğrultusunda düzenliyorlardı. Nasıl giyinmeleri gerektiğini öğrenmek için, "kıyafet bölümü"nde Peygamberin tercihen beyaz giydiğini, şu uzunlukta türban bağladığını vs. okuyorlardı.

Tebliğ üyesi, tek bir mahfuz hissesi olan bu modeli çok titizce taklit ederek, hayatının bütünlüğünü yeniden düzenliyordu. Toplumun hukuki örgütlenmesinde, bu ana örnekten farklı olan her şey günah ve ahlâk bozukluğu sayılarak reddedilmeliydi.

20'li yılların sonunda, Hindistan'da İslâmın bozularak "kaybolması" tehlikesi Hindulara mal edildi. Yarım yüzyıl içinde, Tebliğ dünyanın her yerinde gelişti. 80'li yıllarda ise en önemli uluslararası İslâmî örgüt haline geldi. "Kaybolma" tehlikesi zamanla, hiç de peygamberden esinlenmeyen modernliğin tüm görünümlerine büründü. İslâm topraklarına uyarlanmış değişik milliyetçilikler ve sosyalizmler, bu durumun simgesi idi. 70'li yıllardan itibaren, Müslüman kökenli topluluklar Avrupa'ya yerleşmeye başladıklarında tuhaf bir şekilde Tebliğ'in Hindistan'daki başlangıç halini keşfederken, kendilerini tecrit edilmiş buldular.

Tebliğ ve benzeri hareketler doktriner boyutun ötesinde, toplumsal nitelikli bir talebe cevap veriyorlardı. Çevrelerin-

deki toplumla ve"dinsiz " temellerle ilişkilerini kesen "gerçek inananlar"ın oluşturdukları cemaatçi grupların yapılanmasına öncülük ederek; modernliğin baskısından, kırsal göçten ve geleneksel dayanışma ağlarının yıkılmasından etkilenen toplumun sarsıntıları arasında bir iz, bir yol bulamayanlara korunma alanı sağladılar.

"Aşağıdan yukarıya" yeniden Müslümanlaşma, her şeyden önce, anlaşılması güç, yapısal özelliğini yitirmiş, yabancılaşmış bir dünyada yeniden bir kimlik oluşturma biçimiydi. 80'li yılların ortasına kadar kampüslerde yetişen İslâmcı militanlara kıyasla daha az eğitilmiş olan ve daha geniş ortamlardan gelen üyeler topluyorlardı: Üyeler, işsizlerden, genç aylaklardan, çocuklarının üzerindeki geleneksel otoritelerini yitirmiş ve bazen umutsuzluklarını alkolizmle, uyuşturucuyla ya da bu hareketlerin gezgin vaizleri tarafından hak yoluna döndürülene kadar doğru yoldan saparak ifade eden aile babalarından oluşuyordu.

Devrimci İslâmî militanların aksine, bunlara devlet tarafından fazlaca hoşgörü gösterilmiyordu. Çünkü devletin bakış açısına göre bu insanların varlığında, toplumsal barışın uzun süre korunması mümkün değildi. Hizmet vererek, insanların becerilerini geliştirmesine dönük faaliyetler düzenleyerek, çocukları Kur'an okullarına sokarak, işsizleri dua edip hayatlarını Peygamberin hayatını örnek alarak yeniden düzenlemelerini sağlamak için camilerde toplayarak; bu insanları suçtan ve toplum düzenine aykırı davranışlardan olduğu kadar devrimci İslâmî militanlıktan da kurtarıyorlardı. 70'li yılların ilk yarısında kampüslerdeki solcuları bertaraf etmek için İslâmî gelişmeyi kolaylaştıran Müslüman devletler on yıl sonra bu İslâmî etkiye karşı koyma amacıyla gizli örgütleri destekleyeceklerdi. Göçmenlerin yaşadığı bölgelerdeki İran yanlısı aşırıcılıktan korkan Batı Avrupa yönetimleri de aynı şeyi yaptılar. Gizli-cemaatçi etki alanı, genelde

devletin fakirlik ve marjinalliği ortadan kaldırmak için pahalı yatırımlar yapmasına gerek olmadan, az harcama ile barışı güvenceliyordu. Bir garajda ya da HLM[23] bodrumunda mescit yapmak profesyonel beceri eğitiminden daha ucuza geliyordu.

80'li yılların sonunda, "aşağıdan yukarıya" yeniden Müslümanlaşma hareketleri yine tüm mahalleleri kontrol eden ve kamu erki ile marjinalleşmiş toplumsal gruplar arasında zorunlu aracı haline gelmiş güçlü cemaatçi ağların başındaydılar. Devletle olan ilişkiler sorunu, hareketlerin siyasi alana kaymasıyla değişikliğe uğradı.

Müslüman ülkelerde ortaya çıkan bu olay Batı Avrupa'da da görüldü. Rüşdi olayını açıklamak açısından en önemli etkenlerden biri olan olay, bir taraftan "türban" diğer taraftan ise Filistin İntifadası'nın ve Cezayir İslâmî Kurtuluş Cephesi'nin ortaya çıkmasında da önemli rol oynadı.

Avrupa'da Müslümanlaşmış Alanların Fethi

Rüşdi olayı, esas olarak Fransa ve Almanya'dakinden daha gelişmiş bir dini cemaatçi örgüt biçiminin egemen olduğu Hint alt-kıtasından gelen Müslüman topluluklar arasında, Thatcher İngilteresi'nde ortaya çıktı. Tebliğ'in Avrupa merkezi, imamların *Şeytan Âyetleri*'ni yaktıkları gerilemiş bir sanayi kenti olan Bradford'un yakınlarında Dewsbury'deydi. Farklı duyarlılıkları paylaşan dev İslâmî İngiliz banliyölerini olduğu kadar göçmenlerin oturduğu harabeye dönmüş kent merkezlerini de kapladı.

İslâm'ın İngiltere'deki cemaatçi yapılanması Fransa'da olduğu gibi bireysel entegrasyonu destekleyen geleneğin aksine ülkeye yerleşmiş göçmenlerin kolektif entegrasyonuna öncelik veren İngiliz siyasi geleneği sayesinde kolay oldu. Bu

(23) HLM: Dargelirliler için kooperatiflerce yapılan büyük binalar. ç.n.

tutum her devletin denetimi altında yaşayan toplumlarla olan ilişkilerindeki tarihsel yapılanma biçiminin dolaylı ya da dolaysız dışavurumunun sonuçuydu. Fransa'da mutlak monarşi ve ardından "tek ve bölünmez" Cumhuriyet'in Jakobenliği bölgesel, dilsel ve dinsel özellikleri yok etmişti. Dinle ilgili olarak laik sistem, kiliseyle devlet işlerini ayıran bir yasa ile dini aidiyeti özel alanla sınırlandırmaya yöneldi.

Bunun aksine Birleşik Krallık adının da belirttiği gibi, İngiliz, Galli, İskoç ve Kuzey İrlandalı olarak siyasî kimliklerini korumuş milletlerden oluşuyordu. Dini aidiyet özel alanla sınırlı değildi: Anglikan Hıristiyanlık egemen olanın diniydi. Anglikan din adamları resmi tören gerektirmeyen meşru evlilikleri kutsamakla görevliydiler (başka dinlerden olanlar da bu törene katılmak zorundaydılar). Fransızcadaki "laiklik" teriminin İngilizcede tam karşılığı yoktur.

Bu geleneğe, Manş'ın batısında on yıllarca süren işçi iktidarı altında yükü epeyce ağırlaşan devletin toplumsal harcamalarını sınırlama derdine düşen Thatcher'ın ultra-liberal siyaseti de eklendi. Toplumsal bütçedeki net kesintiler, özellikle göçmen toplulukları ve bizi esas olarak ilgilendiren Müslümanları etkiledi. Bunun sonucunda, en çarpıcı örneğini Brixton'daki radikal ayaklanmaların neden olduğu gergin bir ortam oluştu.

Toplulukların entegrasyonunu kolaylaştıran İngiliz geleneğinin yanında devletin toplumsal yatırımları azalttığı bir süreçte Müslüman cemaatlerin camilerce yönetilen yardımlaşma ağları içinde toplanma gerekliliği, özellikle "aşağıdan yukarıya" yeniden Müslümanlaşma için uygun bir ortamın oluşmasına neden oldu. İngiliz Cahiliyesi'nden kopuş, camilerin çevresindeki gettolaşma ile gelişen ve imamların denetlediği mahallelerde kendisine uygun bir zemin buldu. Bu imamlar özellikle ahlâkı bozuk Batı'nın kokuşmuş örflerinin

salim Müslüman gençlerine bulaşmamasına gayret ediyor; işsizlik, doğru yoldan sapış ve uyuşturucu tutkunluğu gibi toplumsal acıları da dindirmeye çalışıyorlardı.

Haziran 1987'deki seçimler sırasında yeniden Müslümanlaşmaya dönük ilişki ağı siyasi yatırımlarını toplumsal denetime tahvil etmeye çalışmaktaydı. "Müslüman Oyu" başlıklı bir el ilanıyla Müslümanları "Birleşik Krallık'ta yaşayan iki milyon Müslümanın temel haklarının tanınması ve gelecek yönetim tarafından yürürlüğe konması"nı içeren "Müslüman isteklerinin ayrıcalık belgesi"ni imzalayacak adaylara oy vermeye çağırıyorlardı.[24] Bu belge,toplumsal ayrışmayı destekleyerek yeniden Müslümanlaşma hareketlerinin Müslüman kökenli topluluklar üzerindeki denetimini kolaylaştıracak öneriler içeriyordu.

1988 sonunda, Rüşdi olayı patlak verdiğinde ortam tepki için iyice hazırlanmıştı. Kitabı ilk yakanlardan Bradford imamları, Kutub'a yakın bir ideolog olan (1979'da ölmüş bulunan) Ebu'l-Âlâ el-Mevdudi'nin kurduğu Pakistanlı İslâmî grup Cemaat-i İslâmî'dendiler. Peygambere karşı saygısızlıkla suçladıkları Rüşdi, onların gözünde, ilan ettikleri toplumsal yasakların Müslüman asıllı bir kişi tarafından ihlâl edilişini temsil ediyordu. Birleşik Krallık'taki Hindo-Pakistanlı gençlik için, bu durum en büyük kışkırtmaydı. Eğer gençlik bu örneği izlerse, Batılılaşma tehlikesi ile karşılaşabilir; "hakaret" ve "dinden dönme" suçlarını işleyerek "aşağıdan yukarıya" yeniden-Müslümanlaşma ağının geliştirdiği toplumsal denetimden kaçabilirdi. Bu olay, imamların İngiltere sınırları içerisinde devletten siyasî taviz alabilme güçlerini ölçen bir sınav oluyordu: Gettolardaki çalkantılara son vermek için, kitabın yasaklanmasını istediler. Cemaatçi taleplerine

(24) Birleşik Krallık'ta yaşayan Commonwealth vatandaşları, yasa sınırlandırılana kadar, oy kullanma hakkına sahiptiler.

karşılık toplumsal barışı sağlama güçlerini artırma amacına yönelik, tek bir hedef seçmişlerdi.

Humeyni, misyonu üstlenip yazarın ölüm fermanını ilan ederek, olayı geçen 10 yılın devrimci İslâmîyet mantığına oturttu. Tahran'ın Müslüman dünyasında ideolojik liderliği ele geçirme ve Irak Savaşı'nın başarısızlığını aşmaya çalıştığı sırada, Humeyni İran'ın siyasî zorunluluklarına itaat ediyordu. Ancak bunu yaparken, kendi uyruğundan birisinin idam cezasına çarptırılmasını kabul etmeyecek olan İngiliz devletiyle çok yüksekten pazarlık etmekteydi. İmamın olaya karışması, artık "yukarıdan aşağıya" yerine "aşağıdan yukarıya" yeniden Müslümanlaşma sürecinin gelişmesinde yeni bir aşamanın habercisi olan bu olayın geçmişte kalmış tarihi bir döneme kaydedilmesi gibi tuhaf bir etki yarattı.

Fransa'da 1989 sonbaharında ortaya çıkan ve "İslâmî örgüt" olarak anılan olayda, hemen ardından geldiği Rüşdi olayıyla aynı mantık geçerliydi. Bu olay Fransa'da "aşağıdan yukarıya" yeniden Müslümanlaşma ağının gelişmesini ve duyarlı laiklik alanında bazı kişilerin Fransız devletine kafa tutacak güçlerini sınama isteklerini dışavuruyordu. Bu kişiler Cumhuriyet okulunda okuyan Müslüman kızlar için "olumlu bir ayrımcılık" statüsü elde etmeye çalışıyorlardı. Kızlar türban takabilmeli, beden eğitimi ve müzik derslerinden muaf olabilmeli, böylece günlük hayatta Fransız Cahiliyesiyle ilişkilerini kesebilmeliydiler.

İngiltere ve Fransa'da genel durum başlangıçta birbirine karşıttı. İngiltere'de olayın nedeni cemaat yasaklarının Müslüman asıllı bir kişi tarafından çiğnenmesiydi; Fransa'da ise, olay cemaatçiliğin laik okul ortamına sızdırılmaya çalışılmasından kaynaklanıyordu. Eğer Tebliğ bu okullarda çocuğu olan ailelerden herhangi biri üzerinde önemli bir etki yarattıysa, bu saldırı Mağribli öğrencilerden oluşan İslâmî gruplar tarafındanyöneltilmiş olmalıydı. Bu öğrencilerin türban

olayına karışmaları ise "aşağıdan yukarıya" yeniden Müslümanlaşma mantığında, yeni [siyasi] yatırımlarının habercisi olan bir taktik değişikliğini gösteriyordu.

Fransa'daki "yukarıdan aşağıya" yeniden Müslümanlaşma hareketleri, 80'li yılların başında İran yanlısı aşırıcıların şahsında sindirilmişti. Bu aşırıcılık, girdiği şiddet olaylarınında geçirdiği sarsıntıdan sonra, öğrenci çevresinden başka bir çevrede tutunamadı. Polis güçü İran yanlısı ağları dağıtmakta epeyce zorlandı. Onların yerini alan İslâmî kuruluşlar Seyyid Kutub'un Mağribli müridlerinden oluşuyordu. Zayıflıklarının farkında olan bu müridler, Fransız otoriteleriyle hiçbir zaman karşı karşıya gelmediler. Etkinliklerini üye toplamakta yoğunlaştırdılar. Olası sınırdışı etme girişimlerine karşı mücadele güçlerini azaltacak bir baskıyı önlemek amacıyla, bazen imamların, müminleri çalıştıkları fabrikalarda greve gitmemeleri için uyardıkları, grevden uzak kalmaya teşvik ettikleri oluyordu.

Türban olayı sırasında ortaya çıkan bu militanlar, kendilerini dinin kamu alanına dönebileceği "yeni laiklik" anlayışında yandaş gören bazı Katoliklerle dayanışma içinde okul yöneticileriyle pazarlık etmeye başlıyorlardı.

Birkaç yıl önce göze alamayacakları bir eylemi gerçekleştirerek, Fransız başbakanını hedef alan bir bildiri de yayımladılar. Creil'deki Müslüman kız öğrencilerin öğrenimlerini sürdürebilmek için türbanlarını çıkartmak zorunda kalmalarına rağmen bu olay Fransa'daki "aşağıdan yukarıya" yeniden Müslümanlaşma potansiyelinin büyüklüğünü gösterdi.

"İslâm"ın sözcülüğünü yapan İslâmcı militanlar, Müslümanların Cumhuriyet'in bazı yasalarından soyutlanmalarını ve Şeriat'ı izlemelerini sağlayacak "pozitif bir ayrım" pazarlığına girişerek günlük yaşamla ilgili bir isteği ilk kez siyasi sahneye getiriyorlardı. Devletle çatışmaya neden olan geçmişin devrimci stratejisinin aksine, bu militanlar, kısmi istek-

ler üzerinde pazarlık yapmayı öğrenerek Katolik Kilise hiyerarşisinde ve Hahamlıkta önemli müttefikler edindiler. Yeniden-Hıristiyanlaşma ve yeniden-Musevileşmenin laiklik karşısındaki istekleri, kitabın devamında da göreceğimiz gibi bunlardan daha az değildi.

İntifada ve Yeniden Müslümanlaşma

"Aşağıdan yukarıya" yeniden Müslümanlaşma olayı, 80'li yılların ikinci yarısında Müslüman dünyasında da gelişti. Filistin'de de İntifada işte böyle bir boyuta sahipti. Cezayir'de İslâmî Kurtuluş Cephesi'nin başarıları, siyasi sahneye açılacak dayanaklarını toplumun gündelik hayatındaki İslâmî çerçevede buluyordu. Bu iki olayın ve yoğunluğu Rüşdi veya "türban" olaylarından farklıydı ancak aynı tarihi döneme aittiler.

1990'da Filistin ayaklanması üçüncü yılını dolduruyordu. İsrail işgaline karşı daha önceki geçici isyanların aksine bu ayaklanma kampüs ya da seçkinlerle sınırlı kalmayan, toplumun tümünü kapsayan, dipten gelen bir hareketti. İntifada'nın başlamasına kadar, FKÖ'nün (Filistin Kurtuluş Örgütü) sürgündeki yöneticileri Filistin toplumunun "içine işleyen" bir liderlik yapısı arzediyorlardı.

Yaser Arafat'ın da yeraldığı El-Fetih'in bir kısım yöneticileri gençliklerinde Müslüman Kardeşler'le ilişkilerde bulunmuş olmalarına rağmen; Filistin sorunu 80'li yılların ortasına kadar İslâmî hareketliliğin sadece küçük bir rol oynadığı Arap milliyetçiliğinin canlı ifadesi olmuştu. FKÖ yönetimindeki Hıristiyan sayısının öneminden başka; 1967'deki askeri bozgundan sonra etkileri azalan Ortadoğu Arap devlet adamlarının aksine, FHKCve FDHC'nın[25] başında olan dire-

(25) FHKC (Filistin Halk Kurtuluş Cephesi), George Habbaş önderliğinde, ulusal kurtuluş için silahlı mücadeleyi savunan Marksist çizgide bir örgüttür. FDHC (Filistin Demokratik Halk Cephesi), Nayif Havatme önderliğinde, 1969'da

nişin amacı millî bir kurtuluş idealini canlandırmaktı.

İslâmî devrimci 10 yıl boyunca Afganistan'da Sovyet dinsizliğine karşı yürütülen cihadı en yüce hak sayan yeniden Müslümanlaşmış çevreler fazlaca "laik" olan Filistin direnişine karşı bir soğukluk duysalar da, bu çevrelerin yöneticileri radikal bir karşıtlık geliştiremediler.

İslâmî grup militanları -İsrail askeri otoritelerinin kararıyla kapatılmadığı sürece- Filistin'deki üniversite kampüslerinde ortaya çıkmaya başladılar hatta öğrenci seçimlerinde başarı sağladılar; ancak FKÖ'nün otoritesine itiraz etmeyi başaramadılar. Dahası, Kur'an terimlerinden oluşan her eleştiri İslâmcıları hoşgörüyle karşılayan İsrail Devleti'nin ekmeğine yağ sürüyordu. Bunun karşılığında Filistin toplumunda bu gruplara karşı geniş anlamda bir güvensizlik uyanıyordu.

İntifada'da halk komiteleri ayaklanmayı yönettiler, İsrail karşıtı seferberliğin çerçevesini oluşturdular. Grevler, İsrail'e karşı her alanda girişilen boykotlar (yiyecekten yönetime, trafikten kamu düzenine kadar) yardımlaşmacı ve becerileri geliştirici ilişki ağları üzerine kurulmuş yeni bir toplumsallaşma biçimini destekliyordu. Bu gelişmede camiler çok önemli rol oynuyorlardı. Diğer taraftan, genç İslâmî militanlar en başından itibaren ayaklanmada yer alıyor ve "coşkunluğu" simgeleyen, İslâmî direniş hareketlerinin baş harflerinden oluşan Hamas veya değişik isimlerle kendilerini tanıtıyorlardı.

Ürdün'e bağlı öndegelen kimi altmışlıklar ve FKÖ'yü temsil eden kırklık entelektüellerden sonra bu militanlar "üçüncü" nesli teşkil ettiler.

Bunlar FKÖ'dekilerin aksine, paralı seçkinlerden ya da Kudüs kökenli bilginlerden değil, geleneksel olarak kendi iç-

FHKC'den koparak oluştu; FHKC'den, küçükburjuvaziyi devrim müttefiki olarak kabul etmemesiyle ayrılıyordu.-e.n.

lerinden eylemcilerin çıkmasına alışkın olmayan yoksul mülteci kamplarından, Gazze Şeridi ve Batı Şeria'nın kırsal bölgelerinden geliyorlardı. İntifada'nın Birleşmiş Ulusal Komutanlık'ında toplanmış olan gruplar ise İslâm'ı değil FKÖ'yü destekliyorlardı. Ancak üç yıl sonra ayaklanmanın hâlâ yerinde sayması, somut kazançların eksikliği Birleşmiş Komutanlık'ın durumunu zayıflattı; mahallelerde sosyal alanların ve camilerin etrafında kurulmuş olan yardımlaşma ağlarını yöneten yeniden Müslümanlaşma hareketlerini güçlendirdi.[26]

İslâmî Kurtuluş Cephesi: Mahalle Camilerinden Rejimin Basamaklarına

Cezayir'de toplumsal hayatın gündelik çerçevesinden başlayarak "aşağıdan yukarıya" yeniden Müslümanlaşma strajisi, Haziran 1990'daki Belediye seçimlerinde İslâmî Kurtuluş Cephesi'nin zaferiyle siyasi gelişme kaydederek çok büyük bir başarı elde etti.

Serbest seçimlerin yapıldığı Müslüman bir ülkede yeniden Müslümanlaşma hareketi ilk kez çoğunluğu elde ediyordu. Bunun nedenlerini anlayabilmek için Konstantin Üniversitesi'nde okuyan Ahmed Rouadjia[27] adlı bir öğrencinin anketine kadar çok yanlış tanınan Cezayir'deki olayın doğuşuna dönmek gerekir.

(26) İntifada için özellikle Gilles Kepel ve Yann Richard'ın (yönettiği) *Intellectuel et Militants*..., adlı kitabında Jean-François Legrain'in çalışmalarına başvurabiliriz: "Les islâmistes palestiniens a lépreuve du soulévement", *Maghreb-Machrek*, no:121,Temmuz 1988; "Mobilisation islamiste et soulevement palestinien ",*L'Etude du monde arabe contemporain: approches globales et approches spécifiques*, Kahire, CEDEJ, 1990; (P. Chenard ile) ve *Les Voix du soulèvement palestinien. Edition critique et traduction française des communiqués du Commandement national unifié et du Mouvement de la résistance islamique*, Kahire, CEDEJ, 1990, "Le leadership palestinien de l'intérieur" ("document Husayni", yaz 1988)

(27) Ahmed Rouadjia, *Les Frères et la Mosquee*, age kitaptaki verilerden çoğu bu anketten alınmıştır.

70'li yılların başında Marksist fikirli ve Fransızca konuşan öğrencileri toprak reformu ideolojisini yaymaya teşvik eden Bumedyen rejimi, sonra bu öğrencilerin eylemlerinden kaygı duyarak, Orta Asya'da eğitilmiş ve Müslüman Kardeşler'den etkilenmiş Araplaşma yanlısı öğrencileri bunlarla karşı karşıya getirdi. Cezayir rejiminin bu politikası, o dönemde diğer Arap başkentlerinde izlenen poltikalarla karşılaştırılabilir. "İslâmî devrimci 10 yıllık" bir süre içerisinde Cezayir kampüsleri İslâmcılar ile solcular arasında geçen ve her yerde olduğu gibi İslâmcıların zaferiyle sonuçlanan çatışmalara tanık oldular.

[İktidardaki] Ulusal Kurtuluş Cephesi'nin uyguladığı toplumsal denetimin çok sıkı olduğu ülkede, "yukarıdan aşağıya" yeniden Müslümanlaşma hareketleri, baskılarla çok zor başa çıkabildiler. 1982'de kurulan ve daha çok (kurucusunun adıyla) "Bouyali çetesi" olarak tanınan Silahlı Cezayir İslâmî hareketi, yardım ve çeşitli şiddet eylemlerine girişti ve 1987'de yöneticisi polis tarafından öldürülünceye kadar en büyük hareket olarak görüldü.

Bu dönemden itibaren, İslâmî ilişki ağı üniversitelerde, ardından mahallelerde çok büyük bir yoğunluk kazanan "mescit" inşa hareketinin çevresinde yapılanmaya başladı. Devlet tarafından yapılan ibadet yerlerinden farklı olarak, bu camiler mahalle komiteleri tarafından HLM sitelerinin ve nüfus patlamasının ritmiyle Cezayir şehirlerinin çevresinde yapılanan gecekonduların ortasına kuruluyordu. Açık -yeşil alan, şose gibi- alanlara kurulan ve sacın ağırlıkta olduğu tuhaf malzemelerle inşa edilen bu yapılar, yerel direnişlerin azalmasıyla "olağanüstü hal" camilerine dönüştüler.

Toplumsal altyapıda müzmin bir kıtlık çekilen ancak çekilmez bir ideolojik güvence sağlamak için Ulusal Kurtuluş Cephesi'nin yerel makamlarının her yerde hazır bulunduğu Cezayir'de; bu makamlar hem yardımlaşma alanında ve be-

ceri geliştirici faaliyetlerle geçici, ara çözümü temsil ediyor hem de halkı parti örgütü adına "kök"ünden elde tutuyorlardı. Bu ikinci boyut, rejim otoritesinin bazı ifade ve yayın özgürlükleriye ılımlaştırıldığı Fas, Tunus ya da Mısır gibi ülkelerden farklı olarak, 1988 Sonbaharındaki isyanlara kadar totaliter bir sisteme tabi olan Cezayir için özellikle çok önemliydi.

Bu çerçevede, mahalle camileri her yerde kendini gösteren birkaç sansür ve baskı alanından birisini oluşturacaklardı. Cahiliye ile "kopuş" da alışılmış şekillerini alacaktı: "İslâmî toplumlaşma", "törelere" saygı, beceri geliştirici faaliyetler vs. Ancak bu şekiller, cemaatçi denetimin katı kurallarına doğru yol alıyorlardı. - Örneğin, yeniden Müslümanlaşmış mahallelerde alkollü içki yasaklanıyordu.

Diğer taraftan, "aşağıdan yukarıya" yeniden Müslümanlaşma hareketi Fransızcanın kullanılmasına karşı mücadele veriyordu. Cezayir'deki yeniden Müslümanlaşma hareketi tarafından yönetilen bu zorlu dil mücadelesi, başka hiçbir yerde görülmemişti. "Kur'an dili" için yapılan tercihen ve "sömürgecinin dili"ne karşı öfkenin arkasında, ideolojik nedenlerin toplumsal boyutunu gizleyemeyeceği bir çatışma vardı. Militanlar Fransızca yerine "gerçekten modern bir dil" olan İngilizceyi tercih ediyorlardı.

70'li yılların ortasından beri süratle geliştirilen öğretimin tümden Araplaştırılması politikası, iş piyasasındaki, Fransızca bilmeyi gerektiren yetkileri kullanmak için oluşturulmuş talep ile kötü bir gelecek vaadeden "Araplaşma" yanlısı diplomatların büyük çaplı arzı arasındaki oransızlık üzerinde duruyordu. Onlar için Fransızcaya karşı verilen mücadele tanrıbilimsel bir sorun olduğu kadar, bir meslek ve iş alanı sorunuydu da.

Bu konuyu propagandalarının en önemli sloganlarından biri yapan yeniden Müslümanlaşma hareketleri toplumsal bir sorunu dini ifadelerle anlatmadaki ustalıklarını gösterdiler.

Cezayir'deki yeniden Müslümanlaşma hareketlerinin militanları Fransızcaya karşı giriştikleri kutsal savaşlarında, rejimin bazı çevrelerinde de kendilerine müttefikler buldular. Ulusal Kurtuluş Cephesi'nin içinde bile, "millî dil" (edebî Arapça) tekelini koşulsuz benimseyenlerle Fransızca veya Berberice konuşanlar arasında çıkan anlaşmazlıklar, Arapça tekelini koşulsuz savunanları "sakallılar"dan destek almaya itti.

Cezayir mizahıyla "barbefelene" olarak anılan bu ortamda zayıf bir şekilde yapılanmış ve az sayıda üyesi olan ulema sınıfının başta gelenleri bulunuyordu. Mısır'dakinin aksine, Cezayir'de bu ileri gelenlerle İslâmî akım arasında şiddetli bir uyuşmazlık olmadı. Yerel hukuk adamlarının yetersizliklerini gizleyebilmek için Cezayir rejimi Mısır'dan Müslüman Kardeşler'in ideolojisiyle beslenmiş bir imamı, Muhammed Gazali'yi "ithal" etti ve Konstantin Büyük Camii'nin başına getirdi. Muhammed Gazali ulema ile yeniden Müslümanlaşma hareketinin militanları arasındaki en büyük köprülerden biriydi.

Kasım 1988'de ayaklanmalar patlak verince, bunlar kendi girişimleri sonucu olmayan bu olaya katılmaktan başka bir şey yapamadılar. Buna karşılık, siyasi sistemdeki boşluk, İslâmî Kurtuluş Cephesi'nin kurulmasına meydan verdi. Ulusal Kurtuluş Cephesi içinde yönetime dahil olmasını kolaylaştırdığı "Arabo-İslâmî" eğilim tarafından sempatiyle karşılanan bu cephe, mahalleler düzeyinde "aşağıdan yukarıya" yeniden Müslümanlaşma ağlarından gelen güçleri birleştirmekte çok etkiliydi. Haziran 1990 seçimlerinin beledi niteliği, cephenin yerel gücünü artırmasını sağlayarak iktidara doğru ilerlemesini mümkün kılıyordu.

* * *

Müslüman dünyasındaki yeniden Müslümanlaşma hareketleri, 70'li yılların ortasında siyasi sahneye çıkmalarından itibaren, iki büyük tarihi dönem yaşadılar.

Rejimi ele geçirmenin kolay sayılmasıyla ve İran Devriminin izlenecek model olduğunun sanılmasıyla geçen 10 yılın ardından, 80'li yılların sonunda, devletin yeniden Müslümanlaştırılmasından çok, bireylerin yeniden Müslümanlaştırılmasına öncelik veren yeni bir evre açıldı. Bu iki gelişmenin amacı aynıydı: Müslüman ülkelerde toplumu yeniden Müslümanlaştırmak ve İslâmı her yerde yaymak. Ancak bir taraftan İslâmcıların diğer taraftan softaların önerdikleri, dinsiz çevreden kopuşa ilişkin yöntemler aynı düzeyde değildi.

İslâmcılar, siyasi boyutun altını çizerek, yerleşik devletlerin baskısıyla karşı karşıya kaldılar ve sivil toplumu ele geçirmeyi sadece İran'da başardılar. Softalar ise etkinliklerini gündelik hayata yönelterek toplumsal barışı güvenceliyor ve Cahiliye devletlerinin dikkatlerini dağıtıyorlardı. "Mustazaflar" için, acımasız modernliğin neden olduğu bunalımlardan kişileri korumaya yönelik cemaatçi yapılar geliştirdiler. Ancak siyasi alanı kullanmak istememelerine karşın, "aşağıdan yukarıya" yeniden Müslümanlaşma hareketleri kendilerini bazen sivil toplumda etkin durumda buldular. Cezayir'de totaliter devletin birkaç on yıllık diktatörlükten sonra çökmesi buna örnek olabilir. Burada yeniden Müslümanlaşma hareketleri siyasi alanı tabandan ele geçiriyor ve bir devrim ekonomisi geliştirerek, hissettirmeden rejimin üst basamaklarına ulaşacak kadar değişiyorlardı.

1990 sonunda bu yeni dönem henüz başlangıcındaydı. Ancak ne olursa olsun, laik ve demokratik toplum düzenindeki "aşağıdan yukarıya" yeniden Müslümanlaşmanın, 1985'te tarihsel önemde olaylar ortaya koyan Hizbullah'dan ve diğer cihat askerlerinden daha az radikal olduğunu düşünmek yanlış olur. İslâmî Kurtuluş Cephesi'nin en önemli

düşünce adamlarından Ali Belhacc'ın düzenli olarak hatırlattığına göre, demokrasi tanrıyı kulları yararına gücünden yoksun bırakan bir cahiliye biçimidir. Tebliğ imamları da cemaatciliği geliştirerek "salim Müslüman gençliğini" dinsiz Batı'nın günahkâr eğiliminden kurtarırken başka bir şey düşünmüyorlardı.

Ancak, aşağıda da göreceğimiz gibi, 70'li yılların ortasından itibaren, laikleşme anlayışından kopuş, başka dini kültürlerde de kendini gösteriyordu.

Hıristiyan ya da Musevi dünyasında da, "yukarıdan aşağıya" ve "aşağıdan yukarıya" stratejiler aynı şekilde kullanılmıştır. Bu stratejilerin sonuçlarını, şimdiye kadar değindiğimiz İslâmî olaylarla karşılaştırabiliriz

II. BÖLÜM
MİSYON TOPRAĞI AVRUPA

20. YÜZYILIN son çeyreği Katolik Avrupa'da bir çelişkiyle başladı: Toplum fazlaca laikleşmiş ve Hıristiyanlıktan uzaklaşmış görünüyordu. Oysa hemen her yerde, yeniden Hıristiyanlaşma hareketleri ortaya çıkmaya başlıyordu. Karizmatik topluluklar üniversite mezunlarına Ruhü'l Kudüs'ün soluğunu öğretiyorlardı. "Laikliğin iflasından" sonra Hıristiyan bir toplum yaratmak isteyen Komünyon ve Kurtuluş gibi kurumlar, binlerce genç İtalyanı seferber ederken; Sovyetik olmaktan sıyrılmış Doğu Avrupa'da toplumsal hareketlerle 40 yıllık resmî ateizmden sonra Katolikliklerini siyasî kimliklerinin ölçütü yapan toplumsal hareketler ve siyasî partiler oluştu.

Oysa ki II.Vatikan Konsili (1962-65) Tanrının tanınmadığı bir dünyada Kilisenin bu varlığı açıkça belirtme isteğini kısıtlıyordu. II Jean Paul'ün 1978'de başlayan papalığı, Katolik değerleri ve Katolik kimliği yeniden ortaya atmasıyla tanınmıştı. Bundan böyle bu değerler temellerini laik toplum ilkelerinden kopuş üzerine kuracaklardı ve amaçları "modernlik sonrası" dünyaya inançların sarsılmasıyla eksik kalan anlam, etik ve düzeni kazandırmak olacaktı.

Batı'da, Ekim 1973'te başlayan petrol krizi sendikalaşma gibi endüstri çağına ait birçok dayanışma ilişkisini içeren ekonomik yapılanmaları zorlarken, kirlilik ve silahlanma tehdidi ile karşı karşıya kalan gezegenin geleceğiyle ilgili önemli kaygılar ortaya çıkıyordu. Aynı zamanda her eve görüntü ve bilgi ileten elektronik devrim töresel ölçüleri altüst etmekteydi.

Öğrenim ve değer iletme biçimleri, aile ortamının kapalılığı ve toplumsal ilişkiler, bireylerin de bu gelişmeyi desteklemeleriyle aniden değişti.

Kasım 1989'da Berlin duvarının açılması ve ardından yıkılmasıyla geri dönülmez bir noktaya ulaşan komünizmin çöküşü, Doğu'da Marksizmin üzerinde sıkı bir denetim uyguladığı dev bir ideolojik alanı özgür kıldı. Solidarnosc'un önemli yöneticilerince Sovyetleşmeye karşı sivil halkın uzun süre tek direniş sembolü olarak Katolikliğin ifade edilmesi, 1989'da ise Varşova'da bir Katoliğin başbakan seçilmesi, dinin "siyasi sahneye" geri dönüşünü, komünizmden kopuşun kaçınılmaz bir sonucu olduğunu gösteriyordu. Hatta Polonya "Avrupa'nın ikinci kez Hıristiyanlaştırılması" için bir model, bir ilham kaynağı olarak algılandı. Bu da II. Jean Paul[28] Papalığının en önemli hedeflerinden biriydi.

Kilise içerisindeki akımlar bu olayları, 18. yüzyıl aydınlanma çağıyla başlayan ve dine karşı kendisine güvenen bir aklın özgürleştirilmesiyle nitelenen modern dönemin sona erişi sayıyorlardı.

60'lı yılların toplumsal iyimserliğinden alınan ve laiklik ideolojisi çerçevesinde geliştirilen "ilerleme değerleri"ni Hıristiyan mantığına kaydetmete çabalayan II. Vatikan'ın bazı açıklamalarının aksine; yüzyılın son çeyreğinde ortaya çıkan

(28) Patrick Michel'in " Y a-t-il un modèle ecclésial Polonais?" Paul Ladrière ve René Luneau (yönetiminde): *Le Retour des certitudes, Evénements et orthodoxie depuis Vatican II*, Le Centurion, 1987, sayfa 142-157.

yeniden Hıristiyanlaşma, "başıboş" bir dünya ile geleceğe uzanan tek köprü olan Katolik etiği karşı karşıya getiriyordu.

"Biz Hıristiyan çağının başındayız. Bugün, Batı (ve şüphesiz tüm dünya) kendi kendisine bir muamma gibi görünmekte, olağanüstü sorunlarla karşı karşıya kalmakta ve öyle bir sınav vermekte ki, kaderini üstlenmesi için yalnızca İsa'nın dönüşünü ona sunacağı kavram ve kuvveti gözönünde bulundurması gerekmekte"[29] diyordu Kardinal Lustiger.

Entelektüel ve toplumsal boyutlarda 15 yıldır değişik şekillerde pratiğe yansıyan yeniden Hıristiyanlaşma akımını incelemek için ilk olarak bu gelişmenin doğuşuna dönmek gerekir. II. Vatikan Konsili'nin "sol katolikliği" ve "özgürleşme tanrıbilimi" akımlarının ilerici ya da Marksist yorumlarına karşı hangi eserleri ele aldığını araştırmak; 1970'ten sonra toplumdaki değişiklikleri bir Hıristiyan eskatoloji perspektifinde nasıl yorumlandığını incelemek ve son olarak da bu yeniden Hıristiyanlaşma pratiğini yerinde izlemek gerekir.

Bu pratik, kilisenin kesin yetkili konumuna uygun bir anlamda kamu düzenini "yukarıdan" değiştirmek ve "laiklikle" mücadele etmek için siyasi baskı yapmasıyla ya da ortaya çıkan Katolik hareketlerin yönetime girmeye çalışmasıyla kendini gösterir. Bu pratikler sonucunda, müridler toplum örf ve mantığından soyutlanmalarını sağlayan cemaatçi bir çerçeve de Ruhü'l-Kudüs'ün soluğunda "Hıristiyan" bir yaşam sürmeye çabaladılar ve karizmatik gruplar oluşturdular.

Yeniden Hıristiyanlaşma hareketleri, yalnızca Batılılaşmış seçkinlerin kısmen laikleştiği ülkelerde ortaya çıkan yeniden Müslümanlaşma hareketlerinin aksine, çoğunlukla bir yüzyıldan fazla süredir derin bir laikleşme süreci yaşamış

(29) Kardinal Jean-Marie Lustiger, "La nouveauté du Christ et la postmodernite" *Revue catholique internationale Communio*, XV. 2 Mart-Nisan 1990, sayfa 13-14.

toplumlarda ortaya çıktılar. Bu laikleşme, kurumsal ve adli alanlarla birlikte 1968 olaylarından sonra genç Batı nesillerinde papazlığa olan talebin azalmasında kendini göstermişti. İslâmî hareketlerin ya da softa hareketlerinin aksine, yeniden Hıristiyanlaşma hareketleri çoğunluğu Hıristiyanlıktan uzaklaşmış gençlere, kullandıkları İncil kavramlarının anlamını bir kez daha öğretmek zorunda kaldılar.

Dinî hareketlerin bütünü açısından bakıldığında Katolik Avrupa'da Polonya ve Slovakya gibi birkaç "kalenin" haricinde gençlikte yaygınlaşan bu Hıristiyanlıktan uzaklaşma eğilimi, Müslüman âleminden farklı bir küçük sonuçtu.

Göreceğimiz gibi, diğer sonuçlar İslâm topraklarında hemen hemen hiç görülmeyen demokratik kültüre bağlıydı. Bu kültür, din adamlarının sivil toplumu 40 yıl süren komünist diktatörlüğün yokolmasıyla bile ele geçiremediği bir siyaset alanı açmıştı.

Günümüzde İslâmî kültür toplumlarını Katolik kültür toplumlarından ayıran farklılıklara rağmen, 70'li yılların ortasından itibaren bu toplumlarda bazı olaylar cereyan etti. İlk olarak, bazı tanrıbilimci ve din yandaşlarının da katıldığı laik ütopyalarla, yeniden öne çıkarılan dini doktrinler arasında bir çatışma doğdu. Bu doktrinler toplum sistemini değerlendirmek amacıyla aşkın düzene danışıyor ve bunun sonucunda laik değerlerden "kopuş", [bu değerleri] "eleme"nin kaçınılmazlığı sonucuna varıyorlardı. Sonra, Hz. Muhammed'i ve "Kur'an kuşağını" taklit ederek yeniden İslâmlaşmak "misyonundan" sadece kendilerini sorumlu tutan diğer hareketler gibi, "yukarıdan ve aşağıdan" toplumun yeniden Hıristiyanlaştırılmasına can atan, "Hıristiyan çağın başlangıcına" özenen hareketler biçimlendi.

II. VATİKAN KONSİLİ'NİN MİRASI

Ekim 1962'den Aralık 1965'e kadar süren II. Vatikan Piskoposlar Konsili, inisiyatifi elinde tutan Papa XXIII. Jean'ın isteği doğrultusunda Katolik Kilisesinin "aggiornamentosu"nu gerçekleştirdi. Tüm dünya piskoposlarının çabalarını seferber eden eski ve karmaşık bir kurumun yeniden gözden geçirilmesi, din bilginleri toplantısının 16 belgesinin resmen ilanıyla sonuçlandı. Bu belgeler hem Kilisenin yeniden yapılanmasını hem de çevreyle olan ilişkilerinin düzenlenmesini sağlayacaklardı. Belgelerin içinde, hem "lumen gentium" hem "Gaudium et spes"[30] bulunuyordu.

Her belge Konsil'deki güçlerin, yani birbirini takip eden iki papa XXIII. Jean ve VI. Paul'ün, Roma senatosunun Doğu, Batı ve Üçüncü Dünya ülkeleri piskoposlarının, tanrıbilimsel akımların uzlaşmasının ürünüydü ve yine her belge yeni bir yorum alanı açıyordu.

Konsil'deki Papaların azınlığını oluşturan Monsigneur [Papaz] Lefebvre ve arkadaşlarının karşı çıkmalarına rağmen, bu yorum alanı metinlerin onaylanmasını kolaylaştırdı. Ancak Meclisin bıraktığı miras, bu olayı Kilise'nin dünyaya açılmasının bir başlangıcı olarak görenlerle bunun aşılmaması gereken bir sınır olduğunu düşünenler arasında uyuşmazlığa neden oldu.

(30) Belgeler geleneksel olarak metinlerin ilk kelimeleriyle adlandırıyorlar: "Lumen gentium cum sit Christus..." (Halkların ışığı olarak İsa...) ya da "Gaudium et spes, luctus et angor hominum huius temporis..." (Çağdaş insanların neşe ve umutları, üzüntü ve kaygıları...) - e.n.

Tarihçi Emile Poulat'ya göre, II. Vatikan Konsili, Kilise'nin Modernliğine karşı bir direnişin, bir "uyuşmazlık" hareketinin izleyicisi oldu. Bu hareket, kilise hiyerarşisinin 19. yüzyıldan bu yana kendisine meydan okuyan "modernleşme" ve "liberal Katoliklik" anlayışlarını reddetmesini sağladı. Kilise için bu olay "gerçeklik ve misyon" inancı içerisinde, metod ve kaynaklarını amaçlarına uyarlamaktı, veya bir "gün ışığına çıkarma" ya da; "tümüyle, baştan aşağı elden geçirme girişimlerini önleyen bir gözden geçirme"[31] idi.

Uzlaşmaz tavırdakiler, büyük tarihî değişiklikler sonucunda "Kilisenin modern düşünme tarzına yutulmasından" kaygı duyuyorlardı. Eğer uyarlama ve değişiklikler "Kilisenin sürekli gözetiminde" yapılmazsa ve dünyanın ölçüt ve "kuralları"[32] benimsenirse bu kaygı kolayca gerçekleşebilirdi.

Bir başka deyişle, bu tavrın amacı, gerikalmışlıkları nedeniyle olumsuz etki yapabilecek bazı dogma ve kurallardan vazgeçerek Kurumu ayakta tutabilmekti. Bu etkilerden en önemlisi ise müridlerin kuruma karşı soğukluklarıydı.

Ancak Vatikan Konsili yaşamda farklı katılımcılar arasındaki güç ilişkilerinin toplumsal sonucunu temsil ediyordu. Kilise'nin düzenlenmesine gelince, ortaya konan talepler cübbenin ve Latince ayinin kaldırılması değil, esasında Papa'nın ve hiyerarşinin rolü ile laiklerin konumuydu. Piskoposların ortaklığı, Papa'nın önceliğine, Roma talimatlarının sınırlarını her bölgesel kilisenin özgüllüğünde bulmasına nereye kadar razı olabilirdi. Yerel kilise içinde papazların sayısının azaldığı bu anda, laiklerin talepleri ve deneyleri ne kadar hesaba katılabilirdi.

Kilise'nin dünya ile ilişkileri alanında "Gaudium et spes"

(31) Emile Poulat, *Une Eglise ébranlée,* Casterman, 1980, 266.

(32) Danièle Hervieu-Leger (Françoise Champion'la birlikte), *Vers un nouveau christianisme? Introduction a la sociologie du christianisme occidental*, Ed. du Cerf, 1987 (2. bas.) s.255

temelleri Hıristiyan olan bir perspektifle sosyal adalet ve gelişme gibi çağın büyük ideallerini edinmeye çabalıyordu. Dolayısıyla Latin Amerika'nın yoksul kitlelerinde büyük bir taraftar topluluğu bulan Kilise için müesses düzenin koruyucusu olarak ortaya çıkmak sözkonusu olamazdı.

Avrupa'da ise, "işçi sınıfı" Marksistlerin burjuvazinin silahı olarak tanımlayıp reddettikleri sosyal Hıristiyanlığa karşı kayıtsızdı. Tanrının yarattığı insanın bir sömürü aracına indirgenemeyeceği çok önemli bir konuydu. Bunu zaten Roma, 1954'deki işçi-papazlar deneyimini yaşamadan mahkûm etmişti. Katolik papazlar, önce "kutsal" görevlerini fabrikalara çalışmaya giderek dengelemeye çalıştıkları, sonra da Komünist Partilere üye oldukları andan itibaren, havariliklerini Kilise'nin mutlak yetkisine tam bağımlılığı reddedip, bu yetkiyi dünyevi mülahazalarla "kırıyorlardı."

Özgürleşme Tanrıbilimi ve Sosyalist Mesihçilik

Konsil'i izleyen yıllarda, özellikle Katolik Avrupa dünyası 1968 öğrenci hareketleriyle karşı karşıya kaldı. Bu hareket, kurulu değerleri, II. Vatikan aşırıcılığının bile yanında çekingen kaldığı bir biçimde tartışma konusu yaptı. Bu çerçevede toplumsal alandaki bazı Katolikler, Vatikan Konsili'ni devrim yolunda ilk basamak yapmak istiyorlardı. Çoğunluğu kendilerini Latin Amerika'daki adalet ve gecekondu fakirlerinin sefaleti için mücadele eden "Özgürleşme Tanrıbiliminden" esinlenmiş rahip ve laiklerin konumunda görüyorlardı. Hareketin başındaki en önemli isimlerinden Gustavo Gutierres şöyle düşünüyordu: "Gaudium et spes, geçici düzenle yeniden kavuşulan doğaüstü düzenin gelişimi ile ilgili sorunlarda konum alınmasını önledi; toplumsal yaşamın üzerinde kurulduğu adaletsiz sistem radikal biçimde ele alınmaksızın, genel gözlem düzeyinde kaldı. [....] Bir baş-

ka deyişle, siyasî yaşamın uzlaşılmaz görünümleri ustalıkla işin içinden sıyrıldı."[33]

Özgürleşme Tanrıbilimi, II. Vatikan Konsili sonrasında, 1978'de VI. Paul'ün ölümüne kadar Kiliseyi yüreklendiren "ilericilik" ilhamını koruyordu. Oldukça tutarlı, entelektüel bir kurumu temsil ederek müridlerine ulaşıyordu. Hiyerarşinin gözünde, Kiliseyi kendisine alet ederek mesajını sola çekebilecek "Marksist tehlikeyi" ortaya çıkarmaktaydı.

Yeniden Hıristiyanlaşmayı gerçekleştirecek akımlar siyasi fikir ve toplumsal tavırlarını da bu Özgürleşme Tanrıbilimine karşı yapılandırıyorlardı.

Gutiérres şöyle diyordu: "Tanrıbilimsel fikir Marksizm tarafından teşvik edilerek öz kaynaklarına geri getirildiğinde, bu dünyanın değişimi ve insanın tarihi eylemine doğru yöneliyor. [.....] Çoğunlukla gerçekçi bir biçimde Tanrı'ya yaklaşılmasını engelleyen Kilise tarafından şekillendirildiği için bu şekilde [çarpık-ç.n.] algılanan Tanrıbilimin her çeşit dini bulanıklığın çözümlenmesinde gerekli ve daimi bir rolü vardır."[34] "Şu andaki durumun kökten yokedilmesi, mülkiyet sisteminin derinden değiştirilmesi, sömürülen sınıfın yönetime geçmesi ve toplumsal bir devrim bu bağımlılığa son verecektir. Yalnızca bunlar farklı bir topluma, sosyalist bir topluma geçişi sağlayacak ya da en azından mümkün kılacaktır."[35]

Bu açıklamalar 2 ana noktanın altını çizdi: Fakirler ve "küçükler" için dayanılmaz ve adaletsiz bir toplum düzeninin reddi ile, adaleti canlandıracak yeni bir düzen ve sosyalist bir toplum özlemi.

Hıristiyan kelime dağarcığı Marksist terminolojiyle kap-

(33) Jan Grootaers tarafından yazılan *De Vatican II à Jean Paul II Le grand tournant de l'Eglise catholique,* Le Centurion, 1981, s.50.

(34) Gustavo Gutiérres, *Théologie de la Libération. Perspectives*, Bruxelles. Lumen Vitae, 1974, s.25 ve 28-29.

(35) Age. s. 39-40.

lanmıştı; buna karşılık "dinî yabancılaşma", kilise hiyerarşisiyle, Gutiérres ve arkadaşlarına göre, yorumu, başlıca amacı müesses düzeni meşrulaştırmak olan bilgece yakıştırmalarla dolu kapalı bir sistem içine hapsetmişti. Kurtuluş'un dinbilimcilerine gelince, onlar kutsal metinlere yöneldiler ve buralarda sosyalist eğilimlerini kanıtlamak üzere bazı noktalar buldular. İbranilerin Sürgün'ü ezilen sınıfların kurtuluşu için ve sömürücü burjuvazi ve emperyalizme karşı mücadelenin gerekliliğini sembolize eder.

Burada mevcut düzenden kopuşçu bir ideolojiyi görüyoruz; bu ideoloji, Hıristiyan havariliğinin gerçekleşmesini sosyalizmin kuruluşuna bağlıyordu. Bölünme laik temeller üzerine kurulmuş bir toplumla Hıristiyan toplumu arasında değil, Kilise ve dünyayı aynı şekilde etkileyen bir sınıf çatışmasında, sömürenler ve ezilenler arasında idi. Sonunda bu mantık Kilise kurumunu bölmeye, özerkliğini yadsımaya ve Hırisyiyan mesajını laik bir mesihçiliğe bağlamaya başladı: Sosyalizmin yapılanması İsa'nın dönüşünü ikame etti. Böyle bir entelektüel kurum her ne kadar Kilise için kabul edilemez bir yapıya sahipse de, Roma, Özgürleşmenin Tanrıbilimini 20 yıl önceki işçi-rahiplere kıyasla daha fazla özen ve ilgiyle ele aldı. Şüphesiz Vatikan Meclisi anlayışını büyük ölçüde değiştirmişti ve Roma Senatosu eskisi gibi değildi.

Sadakat [etkeninin] Kiliseye ağırlık koyma ayrıcalığını tanıdığı bir kıtada olay dünya ölçeğinde, diğer Hıristiyan Mezheplerine ve özellikle de İslâm'a karşı kitlesel bir karakter taşıyordu. Hareket yine bir Tanrıbilim hareketiydi, bu da laikliğe geçişten daha az tehlikeli görünüyordu.

Latin-Amerikan Piskoposlar Konferansı'nın yeniden ele alınması ve bu Tanrıbilime muhalif piskoposların göreve atanması Tanrıbilimin baskısına karşı koymak en emin yoldu. Latin Amerikalıların en önemli temsilcilerinden biri olan Leonardo Boff oluşturduğu dinî doktrin yüzünden tarikat pa-

pazlarının karşısına çıkıyor ve geçici olarak konuşma yasağına çarptırılıyordu. Ancak Vatikan, adaletsiz toplum düzeninden "kopuş" isteğinin arkasına gizlenen güçlere karşı önlem almayı başarıyordu. Bunu yaparken de önlemlerin Hıristiyan bir çerçevede gerçekleşmesine dikkat ediyordu.

1984'teki Birinci Tarikat Papazları Soruşturması kaygı veren bu gelişmeye son vermek istediyse de; 1986'daki ikinci bir Soruşturma yenilenen doktriner kılı kırk yarıcılığı, yoksul yanlısı papazlar hareketinin takdiri ile, yumuşattı. Aynı yılın Nisan ayında Papa'da Brezilya Piskoposluğu önünde aynı kanıda olduğunu açıkladı.

Özgürleşme Tanrıbilimi'nin sıkıntılarının nedenleri arasında, daha çok Tarikat Papazlarının başı Kardinal Ratzinger tarafından temsil edilen "tutucular"la "ilericiler" arasında geçen çatışmalar vardı.

Kilise'yi toplumdaki çatışma çizgilerine oturtmakla sınırlı bu tespitten öte, yeniden hıristiyanlaşma hareketlerini belirleyen Katolik kimlik ve değerlerin yeniden ifade bulmasının, o zamana kadar laik bir düşünce çerçevesinde anlam kazanan "kopuş"un nasıl anlamlandırıldığını araştırmak gerekir.

Laikliğin Düşkırıklığı ve Katolik "Kopuş"

70'li yılların ortasından itibaren beliren yeniden Hıristiyanlaşma hareketinin çıkış noktası laikleşmiş bir dünyanın geleceğine ilişkin kötümser değerlendirmedir. Bu dünyada bilim ve teknikteki ilerlemenin insan elinden kurtulmasından, insanın Tanrının kulu olduğunu yadsımasından ve köleleştirerek yok olmasından korkuluyordu. Ancak burjuvazi tarafından "sömürülen" sınıfları Tanrı'nın köleleştirilmiş kulları olarak gören "ilerici Katolik" akımın görüşünün aksine, bundan böyle tüm insanlar tehlikedeydiler ve onları hiçbir dünyevi mesihçilik kurtaramayacaktı. İyimser II. Vatikan anlayışına kıyasla laik dünya düzeniyle olan çatışma duygusu daha güçlü idi.

Söz konusu tehlikeden, aydınlanma çağı ile başlayan 1975'te sona eren tarihî döneme denk gelen Aklın din üzerindeki hegemonyası sorumlu tutuldu.

Aklın bu Katolik eleştirisi bazı beşeri bilim ve laik felsefe akımlarını seferber etti -psikanaliz, yapısalcılık veya Heideggercilik gibi. Ancak bu bilgilerin burada sadece basit yardımcı değerleri vardı: Amaç Tanrıbilimi düşüncesini beşeri bilimlerle Gutiérres'in tarzında zenginleştirmek değil, bu bilimlerin Aklın hegemonyasına Tanrıbiliminin öncülük edişiyle uyuştuğunu saptamaktı.

Günümüzdeki düzensizliğin kaynağını belirtmek üzere Avrupa toplumlarında ortaya çıkan sorgulama ve kaygılara ilişkin bir açıklama ve [uygun] bir söylem bulmaya yönelik bu saptama, olayın laikliğin düşkırıklığı hanesine yazılmasını sağladı.

Kardinal Lustiger ve Ratzinger de Kilisenin "modernlik öncesi"ne kaydedilmesinin somut örneğini oluşturuyorlardı. Lustiger'in izlediği yol, Hıristiyan havariliğinin güncelliğinin kabul edilmesini öngörüyordu. Jean-Marie Lustiger II. Dünya Savaşı sırasında dinini değiştirmiş bir Polonya Yahudisiydi. Entelektüel Paris burjuva çocukları ile Montaigne Lisesi'nde eğitim gören ve laik Sorbonne Üniversitesi'nden mezun olan bu "Laisizm çocuğu", Le Horsain[36] tarafından ünlendirilen köy rahibi peder Alexandre ile aynı dünyadan değildir. Otobiyografisi "Tanrı seçimi"nde Jean-Marie Lustiger -özellikle en karmaşık sosyal bilimler alanında- yüzyılın bilgilerine sahip bu bilimlerin katkı ve açmazlarını saptayarak bunları aşmanın yolunu Katolik dininde[37] bulan bir entelektüel olarak tanıtılıyordu.

(36) Bernard Alexandre, *Le Horsain. Vivre et Survivre en pays de Caux*, Plon 1988.

(37) Bazı Musevi çevrelerince Jean-Marie Lustiger'in din değiştirmesiyle ilgili polemikler için Raphal Drai'nin "Lettre ouverte au Cardinal Lustiger"e bakınız. Ed. Alinea, 1989.

Paris Başpiskoposu şöyle diyordu: "Ben de ölçütsüz bir egemenliğe karşı Akıl savının acı meyvelerini toplayan bir kuşaktanım."[38]

Tanrı'yı tanımayan ve yalnızca kendine hesap veren "aklın mağrurluğu"nun sonu, Nazi ya da Stalin totaliterliği oldu. Aklın mağrurluğundan doğan "totaliterlik [onu yaratan] Aydınlanma Çağı'nda ortaya çıktı; her tür eleştiriyi reddeden Aklın yüceltilmesiydi"[39]

Tüm kötülüklerden sorumlu tutulan Aydınlanma Çağı'nın düşünce tarzı, Hannah Arendt'in savunduğuna benzer şekilde yaklaşılınca "günah keçisi" görünümünü alıyordu. Hannah Arendt 20. yüzyılın tüm totaliter günahlarından Fransız Devrimi'ni sorumlu tutuyor ancak Aydınlanma Çağı'nın diğer çocuğu olan Amerikan Devrimi'ni erdemlerle donatıyordu.[40] Kardinal Lustiger ise Köyü'nün bu kaynağına, Avrupa Musevilerinin katledilmesini de ekliyor ve şöyle diyordu: "Hitler'in Musevi düşmanlığı, Hıristiyan Musevi düşmanlığına değil, Aydınlanma Çağı'ndaki Musevi düşmanlığına bağlıdır."[41]

Mağrur Akıl, despotluk ve baskı ile insanın insana tapınmasına neden olmuştu. Ancak burada Özgürleşme tanrıbiliminde olduğu gibi bir sınıf çatışması söz konusu değildi.

Toplumun tüm acılarının kökeninde Tanrı'nın unutulmuşluğunun yattığı aynı dönemde yeniden Müslümanlaşma ve yeniden Musevileşme ideolojileri tarafından da savunuluyordu. Bilimler ya da yaşam artık pozitivizm döneminde yapılmak istendiği gibi dinden değil Aklın özerkliğinden kuşku

(38) Jean-Marie Lustiger, *Le Choix de Dieu*. Jean-Louis Missika ve Dominique Wolton ile görüşmeler, Ed de Fallois, 1987, yeni baskısı, Le Livre de Poche, 1989, s.210.

(39) Age p.161.

(40) Hannah Arendt, *Essai sur la Révolution*, Gallimard, 1967, özellikle s.77, 217, 282

(41) J.M.Lustiger, age. s.101.

duyulmasına yön verecekti. Bazı anlam değişiklikleri ile bu da yine çağdaş Musevi ve Müslüman militanlar tarafından savunuluyordu. Kardinal şöyle diyordu. "Ben 19. yüzyıldan sonra doğdum. Biz sakallı Marx, doktor Freud, Einstein ve onlara benzer kimilerinden, tüm bunların anlamı olmadığını anladık. Neden anlamı olmadığını da kendi gözlerimizle gördük, tecrübe ettik.[.....] Aklın bu düşçü idealleştirilmesi, bu mağrur Akıl sınır tanımıyor."[42]

Ancak Freud, Einstein ya da "Sakallı Marx" Aydınlanma Çağı eleştirileriyle tarihsel rollerini tüketmişlerdi. Dinin düzmece olduğunu ileri sürüyorlardı. Ve toplumda, Hıristiyan töresine karşı özerkleşen siyasetin en ufak kararsızlığı totaliterliğe götürdü ki bu totaliterliğin en son örneği komünizmdi.

60'lı yılların sonu, bu doktrinin zaferini ilan ediyor sanıldı. Aslında bilgili bir Katolik gözlemci için, dönemin devrimci uğultuları bir düşüşü gösteriyordu: "Nihayet 68 kuşağı İdol'un suratına tükürmeye cesaret etti. Sorbonne alanında, Cohn-Bendit'in Aragon'a "Stalinci alçak" dediğini gözlerimle gördüm, kulaklarımla da duydum. Çok görkemliydi! Kırmızısiyah bayrakların pırıltısı arasında, devrimci Marx mitolojisi ile! Kendi kendime bugün Soissons Vazosu kırıldı dedim! 68 Mayısı, sonra Soljenitsin ve Polonya. 1917'den bu yana Fransız aydınlarının etkiledikleri değerli kişi yeni bir din ve yeni bir eskatoloji(*) "coşku"sunda yok oldu. Dünya düşkırıklığına uğramıştı ve Stalin ölmüştü."[43] Yeniden Hıristiyanlaşma için yol açılmıştı ve artık Hıristiyanlığın devrinin açılışını gözleyecektik.

(42) A.g.e, s160

(*) Musevilik ve Hıristiyanlıkta kıyamete ve ölülerin dirilmesi inancına dair öğretiler. Musevi eskatolojisi, geleceğe dönüktür; Hıristiyan eskatolojisi ise, İsa'nın yeniden dirilişi inancına ve kıyametle birlikte kurulacak Tanrısal düzenin habercisi sayılmasına bağlı olarak, bugünü içerir.-e.n.

(43) age. s.234.

Oysa ki Batı Avrupa'nın laikleşmiş toplumlarında, yeniden hıristiyanlaşma yolundaki ilk engel, din adamlarının kamu alanı dışına sürülmüş olmasıydı. Bu olay, 1905'te çıkan Kilise ile Devlet işlerini ayıran yasayla Fransa'da hukuksal olarak onaylanmıştı. Diğer ülkelerle bu ayrım Fransa'daki kadar sıkı tutulmadı ancak [ortaya çıkan] sonuçlar karşılaştırılabilir nitelikteydi.

Din adamlarının kamu hukuku alanına geri dönmeleri için verilen mücadele "yeni bir laiklik [anlayışında]" yeniden hıristiyanlaşmaya öncelik tanıdı.

Bu mücadelenin gerekliliği Kardinal Ratzinger'in eserinde büyük ölçüde ortaya çıktı. II. Jean-Paul'un Din doktrini için Tarikat başkanı yaptığı bu Alman Tanrıbilimcinin görevi Kilisenin "çizgisi" ile ilgiliydi. Aldığı tavırlar onu II. Vatikan'da açılan ufukların yıkıcısı olarak gören bazı "ilerici" akımların düşmanlığını kazanmasına neden oldu. Ratzinger, Konsil-öncesi yıllarda ortya çıkan "uyuşmazlık" ve "gerileme"ye karşı Kilise birliğinin ateşli bir savunucusuydu. Konsil-öncesi yıllarda Milli Kiliseler, Katolik mutlak kudretine[44] zarar verebilecek özerklik elde etmişlerdi. Ratzinger şöyle diyordu: [Papa] "acı çekenlerin Tanrıbilimi üzerine kurulu üstünlüğü, yine, özel bir konumu olan laik rejime karşı Kilise'nin birlik içinde varlığını garanti ediyor."[45]

"Dünya" ile ilişkilere gelince, Kardinal insanı köleleştirmek isteyen devletleri totaliterliğe karşı Kilise'yi tek yol olarak görüyordu.

"III. Reich Almanyası'nda babalarımızın zamanında varolan ve günümüzde [1984] Polonya okullarında görülen İsa'lı Haç ile ilgili tartışmanın, alamet niteliğinde bir yapısı var-

(44) "Ratzinger dönemi" ve "Fransada din dersleri çerçevesindeki tartışmalarla yapılan özerklik eleştirileri" için Danièle Hervieu-Léger, age. s.323-329.

(45) Joseph, Cardinal Ratzinger, Eglise, *Ecumenisme et Politique*, Fayard, 1987.s.58

dır [.....] Sınıflarda İsa'lı Haç bulunması totaliter Devlete karşı son özgürlük kırıntısıdır."[46]

Ancak Haç'ın insanın savunabilmesi için, sonuçta aynı totaliter mantıkla hareket edecek bir laiklik anlayışıyla özel alana sürülmesi hem yeterli değildi hemde kabul edilemezdi. "Özel yaşama geri çekilmek ve tüm olası değer sistemlerine entegrasyon, toplumun isteği olan din gerçeği savına karşı gelir.[47] "Bununla beraber İlkçağ dinlerinin aksine, Hıristiyan özgürlüğü Roma imparatoruna kurban vermeyi reddetti: "Mürid sayısının az olmasına rağmen, Hıristiyanlık başından beri kamu hukukunu üstlenmiş ve devletle aynı hukuksal düzeye oturmuştur. Bu nedenle, kurban figürü Hıristiyanlığın içyapısında bulunmaktadır."[48]

"Kamu hukuku konumu"nun yeniden ele geçirilmesi çağdaş Hıristiyanlaşmanın en önemli kazanımlarından biriydi. Bu da, devletin isteklerini azaltıp bir üstün ilkeye bağlayarak iyi bir şekilde "yukarıdan aşağıya" gerçekleşti: "Devlet Hıristiyanlığa dayanan temel değerler sisteminin, kendisinin önkoşulunu oluşturduğunu kabul etmelidir.[...] Anlaşmaya bağlı olmayan birtakım gerçekler vardır ki bunlar anlaşmaya önayak olur ve gerçekleşmesini mümkün kılar. Devlet bunu anlamalıdır."[49]

Kardinal'e göre bu istek, yeniden Müslümanlaşma hareketlerinin Kur'an'da ifade edildiği gibi Şeriat Kanunu uygulayacak bir devlet kurma isteği ile bir tutulamazdı. Katolik dünyasında, devletin İncil doğrularına olan bağlılığı, kendisine özerk bir alan sağlıyordu; dinle ilgisi olmayan siyasi istek, kutsal isteğe karşı daha az önem taşıyor olsa bile Hıristiyanlıktan doğan toplumsal düzen ikici [düalist] bir düzendi.

(46) Age, s. 289
(47) Age, s. 287
(48) Age, s. 280
(49) Age, s.288.

İşte, özgürlük ve insan hakları bu özerkliğin koruması altındaydı. Kilise ise kendini bu durumun yaratıcısı olarak görüyordu: "Modern özgürlük fikri Hıristiyan yaşam alanının haklı bir ürünüdür ve bu alanın dışında gelişemez [...] Özgürlük için önkoşul olan ikicilik, Hıristiyan mantığının taklididir.[...] Kilise devlet haline geldiğinde özgürlük kaybolur. Ancak Kilisenin kamu gücünden yararlanan, kamusal benzeri varlığı yok edilirse özgürlük yine kaybolur."[50]

20. yüzyılın son çeyreğinde, Avrupa'da Kilise hiçbir yerde devletin yerini alamadı ve alamazdı. Kardinal'in doktrininden çıkan tek zorunluluk yeniden Hıristiyanlaşmanın hedefi olarak, Kilise'nin bir kamu varlığına dönüştürülmesi için verilecek mücadele idi.

(50) Age, s. 217

Demirperdenin ancak 1989'da kalktığı bir Avrupa'da toplum devlete baskı yaparak "yukarıdan aşağıya" sızmaya çalışan bu mücadelenin gelişmesine tanık oldu: Komünizmin son yıllarında Kilise'nin önemli bir siyasi rol oynadığı Polonya ve Komünyon ve Kurtuluş'un kendini gösterdiği İtalya. Her iki durumda karşılaşılan zorluklar, burada yüzyılın sonuna doğru "aşağıdan yukarıya" Hıristiyanlaşmayı kolaylaştıracaktı. Bu zorluklar müridleri için cemaatçi alanlar açacak karizmatik oluşumlara olduğu kadar, okul gibi özgül kurumlar üzerinde Katolik etkisine de ayrıcalık tanıyacaktı. Ancak Müslüman toplumlarda karşıt görüşlerle karşılaşmaya yeniden Müslümanlaşma hareketlerinden farklı olarak, yeniden Hıristiyanlaşma hareketleri komünizmden ayrılan Katolik devletlerin çıkışına dek, Avrupa toplumlarının demokrasi kültürü tarafından sınırlandırılacaktı. Ve yaşlı kıta Katolikliğinin içinde "yukarıdan aşağıya" ya da "aşağıdan yukarıya" çağdaş yeniden Hıristiyanlaşmanın aldığı şekiller, günümüz meydan okumalarına uygun bir Hıristiyan cevap oluşturamayacak bir akımı ayakta tutacaktı.

Komünyon ve Kurtuluş'un Deneyimi

Kökeni 50'li yıllara dayanan Komünyon ve Kurtuluş yeniden-Hıristiyanlaşma hareketleri gerçek başarılarını 70'li yıl-

ların ikinci yarısından itibaren kazandılar. Milano Piskoposluğundan bir rahip olan don Luigi Giussani tarafından kurulan ve modernliğin derinden laikleştirdiği İtalyan toplumunda Katolikliğin kurucu değerlerini ifade etme kaygısını duyan bu hareket, II. Vatikan Konsili'ni hazırlayan ve uygulamaya koyan Kilise'den uzun süre uzak kaldı.

Don Giussani ve müridlerine göre dünyanın "dinsel anlamı" ancak Tanrısal esine inanan ve Tanrısal gizi kabul edenler için geçerliydi. Bu da Hıristiyan toplum ile laik toplum arasında radikal bir kopuş yarattı. [Onlara göre] bu karşıtlığı gizlemek, dünyanın Katolik kimliği toplumsal olarak ifade etmeden Hıristiyan bir gelecek yaratabileceğini düşünmek, laik ideoloji mantığında boğulmak olurdu.

Hıristiyan temeller üzerine bir toplum kurmak, insanların Tanrı'dan uzaklaştığı bir dünyada Kilise'nin gözle görülür varlığı için mücadele etmek, İncil'in buyruklarıyla yönlendirilmiş ve sonunda hepimizin onayını alacak örnek bir toplumun temellerini atmak demekti. İnsanın "kurtulmasını" garanti eden tek [yol olarak] bir "cemaat" kurulmalıydı. İnsanın kurtarıcı İsa ile karşılaşmasını [sağlayacak bir cemaat].

Bu tasarı Kardinal Lustiger ve Ratzinger'in tavırlarına karşı yankı uyandırdı; ancak Komünyon ve Kurtuluş'un özgünlüğü bu tasarıyı çağdaş İtalya'da ortaya koymasıydı. Bu hareket yüzyılımızın son çeyreğindeki çalkantılara duyarlı sosyo-kültürel bir pratik çerçevesinde "uyuşmaz" bir Tanrıbilim oluşturmayı başardı.

"Egemen Kültür" Eleştirisi

Don Giussani uzun bir söyleşisinde, hareketinin oluşumunu belirleyen 50'li yılların kültürel çevresini oturtmak için iki öyküye değiniyor. Genç bir öğretmenken, bir tren yolculuğunda Kilise'ye karşı kayıtsız kalan hatta ondan iğrenen bir

grup genç öğrenciyle tanışıyor.[51] Bu olay onu çok şaşırtıyor ve semineri terkederek kendini Kilise dışındaki dünyaya Hıristiyan mesajını iletmeye adıyor. Milano burjuva çocuklarının okuduğu Berchet lisesinde papazlık yaptığı sırada, bir grup gencin heyecanla tartıştıklarını görüyor. Bu gençlerin arkadaşlıkları ve cemaat anlayışları Giussani'yi derinden etkiliyor. Bunların komünist gençler olduğunu öğreniyor.

"Bu olay beni çok şaşırtmıştı. İsa kendine inananları tanımak için en önemli işareti birlik olarak belirtirken nasıl oluyordu da Hıristiyanlar böyle bir birlik içinde bulunmuyorlardı?"[52]

Bu iki öykü, sonradan Komünyon ve Kurtuluş'a dönüşecek olan Katolikliğin dirilişi hareketinin "kuruluş öykü"sü gibiydi. Bir tarafta gençlerin kayıtsız kaldıkları Hıristiyanlığın düşüşü diğer tarafta ise Hıristiyan militanlığın terkettiği ortak çalışma ve ideal bir toplum için seferberlik erdemlerini yeniden ortaya çıkaran komünizm.

Don Giussani'nin 50'li yıllarda kurduğu grubun adı Öğrenci Gençlik (Gioventu Studentesca) idi ve üyeler Kuzey İtalya'nın endüstriyel ve laik metropolü olan Milano liselileri ve öğrencilerinden oluşuyordu. Başa çıkılması gereken şey, Katolik kimlik bilincinin yozlaşmasına ve tanrıtanımaz Marksizmin ortaya çıkışına neden olan "laiklik"ti. Don Giussani gerçekten de kötünün nedeni olarak Aydınlanma Çağı kültürünü kastediyordu: "Aydınlar sınıfının egemen kültürü[...] modern çağ "papazlarının" skolastiği[53] olarak tanımla-

(51) Luigi Giussani, *Le Mouvement Communion et Liberation.Entretiens avec Robi Ronzas* Le Sarment/Fayard. 1988. s.11. Hareketi tanımak için temel niteliğinde olan bu kitaba Salvatore Abbruzzese'nin *Communion e Liberazione. İdentité Catholique et disqualification du monde*, Ed. du Cerf, 1989 eklenebilir.

(52) Luigi Giussani, age; s.21

(53) Age, s. 15.

dığı Marksizm aslında en nefret verici ancak aynı zamanda büyüleyici bir son serüvendi.

Komünizmin eylem yöntemleri, örgütlenme anlayışı, toplumsal konumlanışı, İtalyan siyasî sistemini kullanış şekli bu yeni tür Hıristiyanlığın militanları için ilham kaynağı olacaktı.

Don Giussani tarafından kurulan akımın, kendisinin de belirttiği gibi birbirleriyle ilşkili üç dönemi var: 1954'ten 60'lı yılların ikinci yarısına kadar olan Öğrenci Gençlik dönemi; II. Vatikan Konsili sonrasına ve özellikle 1968 sonlarına rastlayan, önemli bunalım ve parçalanmaların yaşandığı "olumsuzluk dönemi"; nihayet 1970'ten itibaren bir "aşma" [eylemi] olarak ortaya çıkan Komünyon ve Kurtuluş'un kuruluşu ile, bu başarı diyalektiğinin üçüncü dönemi.

40 yıl süren varlığı boyunca, hareket teorik bir düşünce ile toplumsal bir pratiği, sürekli bir karşılıklı etki içerisinde götürdü. Öğrenci Gençlik döneminde, toplumda ve gençler arasında geleneksel Katolik varlığından grubu ayırt edecek [pratiklere] öncelik verildi.

Don Giussani'nin gözünde, toplum üzerinde etkinliğini yitiren ve "mevcut laik kültür" ile Marksizmin çekiciliğine karşı koyamayan bu kurum, içi boş bir kutu gibiydi. Don Giussani üzüntüyle o dönemde,vaftiz edilmiş insan sayısının en çok olduğu Milano Piskoposluğunda Katolik Eylem konferanslarının 5 ya da 7 kişi toplayabildiğini belirliyordu. Gençleri lokallere çekebilmek için Katolik Eylem özellikle pinpong masalarına yatırım yapıyor; eskimiş bir ahlâk anlayışı, pek değer taşımayan dinsel eşyalarla yarışıyordu. Bu anlayış kız-erkek arasında da büyük ayrım gözetmekteydi.[54]

Bunun aksine, Öğrenci Gençlik Hareketi, üyelerini Kutsal Metin'den esinlenen varoluş idealini benimseyip uygula-

(54) Age, s. 18, 20, 26, 27, 28.

yan gençlerden topluyordu. İlk karakteristik özellik şuydu: "İsa'nın çevresinde hayatımızı anlamlı kılan her şeyde 'beraber olmaya çağrı' yaşamımızda Aziz Paul'un[55] tanımladığı gibi Mistik Birliktelik tezini yaşatmaya çalışıyoruz."

Biraraya gelen müridlerin topluluğa ilişkin aidiyet bilinçlerinin oluşması, sorunların ve umutların tartışılması, ortak ideale olabilecek katkıları; kısaca tüm yapılanma tarzı "Işık" olarak tanımlanıyordu. Bu yapılanma içinde gözlenen insan ilişkileri bazılarına grup psikoterapisini çağrıştırıyordu; don Giussani bu yaklaşıma kızmıyordu. Ortak geçirilen zamanın sonrasında üyelerin bireysel ibadetleriyle bu hava korunuyordu. "Geleneksel Katolik toplantılarda her ne kadar bunun aksi gerçekleşse de biz zaman içinde dinsel eylemlere, Âyinlere ve günlük Kudas âyinine dönüyoruz.[56]

Entelektüel ve doktriner planda hareketin karakterini belirleyen tanrıbilimcilerinin bilgilerinin genişlemesi sağlanıyordu -özellikle Henri de Lubac ve Hans Urs von Balthasar.[57] "Derslerde verilen bilgileri pekiştirmek, gerektiğinde yanlış öğretilenleri düzeltmek"[58] için toplu tekrarlar düzenleyerek ya da fotokopiler dağıtılarak okul ve üniversitedeki başarı oranına katkıda bulunmaya özen gösteriliyordu. Gerçekten

(55) Age, s. 33.

(56) Age. s. 36.

(57) II. Jean Paul tarafından Kardinal ilan edilen Fransız Tanrıbilimci Henri de Lubac ve İsviçreli Hans Urs Von Balthasar aynı zamanda Don Giussani, Kardinal Lustiger ve Kardinal Ratzinger'in de bağlı oldukları çağdaş Katolik düşünce okulunun hocaları oldular. "Tarihte insanların somut olarak yarattıkları projelere bağlı bir projenin taşıtıcısıolan Kilise'nin kendini [...]dünyaya dalmış olarak bulmasını" ve "insanın Tanrı'yı kabul etmesi için artık hiçbir kopuşu kabul etmek zorunda olmadığını" savunan "antropolojik bir tanrıbilimin" aksine, von Balthasar, "insanın ve dünyanın Dirilişle anlam kazandığını; bunun dışında yanlışların ya da belirsizliğin içinde kalacaklarını" savunuyordu (Abbruzzese, age, 89-91den alınmıştır).Bu anlam "dinî anlam"dı ve don Giussani'nin anahtar kavramı ve en çok okunan eserlerinden birinin adıydı.(Luigi Giussani, *Le Sens Religieux*, Fayard, 1988)

(58) Luigi Giussani *Le Mouvement*, age, s. 37.

de üyelerin entelektüel ve toplumsal gelişmelerine öncelik tanırken aynı zamanda tarihte Tanrının varlığını gizleyen düşünce eserlerini ortaya çıkartarak Hıristiyan ilhamını tanımayan laik üniversitenin yarattığı "mevcut kültürü" elde etmek kaygısını da taşımak gerekli idi.

Geziler, tatil kampları, bazı coşkulu üyelerce "dünyadaki cennet"[59] olarak tanımlanan örnek bir Hıristiyan yaşam tarzını uzunca bir süre paylaşmalarını sağlıyordu.

Gençlerin büyük bir çoğunluğunu büyüleyen ideal ve seferberlik gücü, kilise çevrelerinin titiz "ahlakçılığını" gereksiz kıldı. Öğrenci Gençlik hareketinin içinde kız-erkek ayrımı yoktu. Benimsenen Katolik kimlik cinselliği engelliyordu. Topluca yaşamayı zorunlu kılan bu beraberlik anlayışı kilise için skandal ve kuşku demekti; Giussani uyarıldı, buna rağmen "ışıkların" ve kampların işleyişi değişmedi. Don Giussani, kendisine yöneltilen "entegrist" ve "gerici" suçlamalarını, bu hareketi öne sürerek asılsız kılacaktı.

Öğrenci Gençlik üçlü bir faaliyet amaçı belirledi. Kültür, yardımseverlik ve misyon. İlk amaç "mevcut değerlere" karşı toplumda otantik bir Hıristiyan kültürünü yeniden tanımlamaktı. "Yardımseverlik" öncelikle Milano'nun yoksul bölgelerinde uygulandı. Don Giussani'nin müridleri bu bölgelerde sosyal yardım adı altında din dersleri veriyorlardı. Misyon ise, 1962'den itibaren müridlerin Brezilya, daha sonra Uganda ve Zaire'ye gönderilmesini içeriyordu.

Don Giussani bu faaliyetlerin onları "Kastroculuk ve Maoculukta yaşanan benzer deneyimlerle karşılaştıran bir gözlemciyi ilgilendirmesi gereken ölçüt ve kaygılara cevap verdiğini" belirtiyordu.[60]

Kilise otoritelerince denetlenen Öğrenci Gençlik Hareketi

(59) Luigi Giussani, age, s. 38
(60) Age, s. 42-43.

Katolik Eylem'in gıpta ettiği başarılar elde etti, ancak 80'li yıllarda cemaat ve özgürlük hareketinin kitleselliğine ulaşamadı. Toplumda düşüş kaydeden Katolik inanışın reform gücü ve laik kültür ile Marksist militanlığa karşı yeniden yapılanmış (yenileştirilmiş) bir Hıristiyan varlığının öncüsü olmak istiyordu.

Ancak 60'lı yılların ortasından itibaren, Öğrenci Gençliğin etkin olduğu kültürel, dinî, toplumsal ve siyasi alanı altüst edecek iki önemli olay gerçekleşti. II. Vatikan Konsili ve 1968 "Karşıcılığı."

Konsil'in Sınavından 68 Mayısı'na

Bu dönemde büyük bir bunalımın içinde olan hareket çok üye kaybetti. II. Vatikan Kosili'nin mantık ve dinamiği olan Giussani ile müridlerini kararsızlık içinde bıraktı. Konsili uygulamaya koyan dönemin kardinali Montini, aslında eski Milano Başpiskoposu VI.Paul'den başkası değildi. Don Giussani ile birlikte toplumla Kilise arasındaki sorunlara karşı önlem aldıkları bölge, İtalya'da laik modernliğin vitrini olan Lombardiya metropolü idi. Bu iki adam Kilise'nin büyük bir değişime ihtiyaç duyduğu konusunda aynı görüşü paylaşsalar bile önerdikleri çözümler birbirlerinden çok farklı olacaktı.

Konsil'in başlattığı aggiornamento arkaikliği ve Kilise'nin toplum tarafından anlaşılamadığını görüyordu: Ancak buna çözüm olarak da, bilinçsizce bile olsa, laik toplumdaki Hıristiyan tasarısını andıran veya onunla özdeşleşen her şeyi öne çıkarmaya çalıştı. Kilise kendi mesajının bulunduğu her mücadeleye katılacaktı - özellikle çalışma ilişkilerinde, Üçüncü Dünya ülkelerinde ve şiddet olaylarında insan onuruna karşı yönelen tehditlere karşı koyacaktı.

Kilise, İsa'nın mesajını içerdiğine inandığı mücadelelere katılmaya başladı. Böylece kendisini toplumsal gerçeklikten

uzaklaştıran kısırdöngüden kurtulacak ve modern dünyada yerini bulacaktı.

Don Giussani ve müridlerinin tutumu daha farklıydı: Onlar için önemli olan Hıristiyanlığı modernleştirmek değil, modernliği Hıristiyanlaştırmaktı. Temelleri Aydınlanma Çağı kültürü üzerine kurulmuş yapıya küçük Hıristiyan taşını koymayı reddediyor; "mevcut laiklik" mantığından uzaklaşarak, Katolik kimliğini ifade eden bir mimariyle düzenlenmiş toplumsal etki ve tasarılar inşa etmek istiyorlardı.

Konsil toplantısından önce, Öğrenci Gençlik Kilise'nin eskimişliğine dair, halk arasında yayılan söylentiler ortaya attı. Ancak II.Vatikan Konsili'nin ardından, Öğrenci Gençlik hareketi artık bir geçerliliği kalmayan Katolik Eylem'le kızerkek birlikteliği konusundaki çatışmasından sonra, bir başka şiddetli meydan okumayla karşı karşıya kalıyordu: Bundan böyle tüm Kilise örgütü "gün ışığına" çıkacaktı. Don Giussani ve müridlerinin stratejilerini yeniden gözden geçirmeleri gerekiyordu. Katolik dünyasında rahipler artık 50'li yıllarda olduğu gibi "eski" görünümde değildiler. Öğrenci Gençlik hareketlerindeki gençler gibi, beşeri bilimler dilini iyi kullanabiliyorlardı. Kendilerini "ilerici" olarak gören bu gençlerden çoğu toplumsal mücadelelere girişiyordu. Konsil'i izleyen yıllarda, bu ilerici Katolikler 68 hareketiyle rahatlamış göründüler. -Bu arada bazıları Hıristiyan inancını bıraktı.

İtalyan toplumu 68'de Avrupa'nın diğer ülkelerine göre daha uzun süre ve daha fazla sarsıldı. "İtalya'yı sarsan Mayıs" 1967'den 70'li yılların ortasına dek uzandı ve terörizme vardı. Bu [oluşumlar] siyasi sistemi çökertti.

Dahası, siyaset ve kültür alanları 1968'deki aralıksız çalkantıları yaşarken, bir yandan da, yarımada 1973 sonbaharında petrol fiyatlarının yükselmesini izleyen toplumsal ve ekomomik bunalımdan etkileniyordu. Ülke gayrıresmi ağları ve kaçak iş alanları geliştirerek enflasyona ve işsizliğe görül-

memiş bir şekilde adapte oluyordu. Bu ilişki ağları ve kaçak iş alanları, emek piyasasına katılan milyonlarca genci sağlam olmayan yeni bir insan tipine yönlendiriyordu.

Öğrenci Gençlik için bu toplumsal çalkantıların birbirini izleyen ve çelişkili iki sonucu vardı. İlk aşamada, Öğrenci Gençlik Hareketi Hıristiyanlığın günah keçisi ve laik toplumun birleştirici simgesi olan "laiklikten" yoksun kalmıştı. 68 ideolojik akımının getirdiği laik toplum içerisinde yaşanan şiddetli çatışmalar bu çizgiyi ortadan kaldırıyordu. Dönemin rağbette olan mitolojiye göre "burjuvaziye karşı birlik olan öğrenci ve proleterler" ideal bir komünist toplum için devrimci alternatifi hazırlıyorlardı. Hareketin çizgisi henüz işçi sınıfı içinde İsa'yı bulan Katolikleri çekebilecek netlikte değildi. Don Giussani'nin de belittiği gibi, Öğrenci Gençlik ve solcu grupların seferberlik tarzlarındaki benzerlik, aşırı solcu "parlamento dışı" karşıcılık cephesine geçen müidlerin yanlış yönlendirilmesine neden oldu.

70'li yılların dönüm noktasında, II. Vatikan kadar 68 Mayısı da don Giussani'nin kurduğu hareketi zayıflatmış görünüyordu. Bir taraftan Kilise modern dünyayı sıkıca ele geçirmiş, diğer taraftan solcular radikal ve şaşırtıcı bir biçimde "mevcut düzen" değerlerinden kopmuşlardı. Ne modern dünyanın ele geçirilmesi ne de bu kopuş Öğrenci Gençlik militanlarının istedikleri gibi değildi. 60'lı yılların sonundaki bu fırtına, vaizlerinin ektiği tohumları tehlikeye attı; tohumların açmasını 70'li yılların ortasındaki toplumsal bunalıma kadar bir süre geçiktirdi.

Toplumsal Bunalım Karşısında Katolik "Cemaati"

1970'te Giussani'nin girişimi Komünyon ve Kurtuluş Hareketinin kurulmasıyla yeni bir nefes buldu. Don Giussani Hıristiyan "cemaati"nde yaşamak isteyen gruptan, hala kendisine bağlı kalan müridleri topluyordu. Bu arada solcu örgüt-

ler "burjuva Devlet"e karşı gitgide şiddetlenen bir mücadeleye girişerek uzaktaki bir geleceği tasarlamaktaydılar.

"Komünyon ve Kurtuluş için, İsa'nın daha önceden vaftiz yoluyla tüm Hıristiyanlar arasında gerçekleştirdiği birliği kabul ettirmek önemlidir. Bizim amacımız bu birliğin yaşamımızda varolmasına çabalamaktır. Bizi İsa'nın gizeminde buluşturan, dünya ile olan ilişkimize yön veren ve kurtuluş için verdiğimiz mücadeleyi haklı kılan, bu birliktir."[61]

Müridler için Hıristiyan cemaatinin anlamı, dönemin leitmotifinin kendi anlayışları doğrultusunda uygulamaya konmasıydı. 68'lilerin mücadelelerine koşut, ancak farklı ilkelerle ve mantıkla hareket eden bir mücadele sürdürüyorlardı. "1965'ten itibaren geliştirdiğimiz tema, 68 yılının en önemli değerlerinden biri oldu. Her cemaatin ya da halkın, güçlü ve net bir şekilde, konformizmine ya da devletin tüm baskılarına karşı kendini ifade hakkı vardır."[62]

Solcular bu tip ifadelerde kapitalist, burjuva devletin ve Üçüncü Dünya ülkelerindeki Batı emperyalizminin egemenliğini görüyorlardı. "Ciellini"ler[63] ise, bu ifadeleri "burjuva-konformizmi ve Aydınlanma Çağı rasyonalizminden doğan sahte bir sağduyu"[64] olarak yorumluyorlardı. -Ki bu sağduyu Tanrı'yı lisede okutulan Tarih derslerinden çıkartan sağduyuydu.

Aynı şekilde, don Giussani savunması *Pro domo*'da (Tanrı'nın Evi -ç.n) şunu belirtiyordu: 68'in önüne geçtiğimiz bir başka tema daha var, 1965 ve 1967 yıllarında yazılmış metinlerde açıkça görülüyor: Bu tema, daha insani ilişkiler geliştirerek toplumun görünümünü değiştirmektir."

(61) Age, s.81
(62) Age.
(63) C (ci) L (el), Komünyon ve Kurtuluş'un (Comunione et Liberazione) İtalyanca telâffuzundan geliyor.
(64) Luigi Giussani, age, s. 82.

70'li yıllar bu iki düşüncenin mantığındaki koşutluktan başka, iki akımın stratejileri arasındaki ayrılığı vurgulayacaktı. İtalyan solu şiddetli bir sapma yaşıyordu; bu sapma bazı grupları devlete karşı terörizm ve siyasi suikastler yoluyla mücadeleye itiyordu.

Bu yıllar, yarımada haricinde hiçbir yerde benzeri görülmeyen "kurşunlu yıllar" dönemiydi. Yarımadada şiddetli kitlesel bir olgu olmuştu. Sol eğilimin çatışma stratejisinin çok dışında kalan Komünyon ve Kurtuluş Hareketi, büyük bir bunalım yaşayan toplumu elde edebilmek için [hayatta] Katolik [tarzda] "varolma" taktiğini seçiyordu. 70'li yılların sonuna doğru, İtalyan Solu büyük bir düşüş kaydederken Komünyon ve Kurtuluş Hareketi bu taktik sayesinde yükselmekteydi.

1973 sonbaharında petrol fiyatlarının yükselmesiyle Batı Avrupa ülkelerini etkileyen ekonomik bunalım İtalya'da dramatik sonuçlar doğurdu. Bu bunalım sonucunda koruyucu devlet ve sosyal yardım ortadan kalkıyor ve ekonomide dev bir gayrıresmi sektör gelişiyordu. Bu durum, yoksul Güney İtalya ile sanayileşmiş Kuzey İtalya arasındaki dengesizlik sonucu gittikçe de kötüleşmekteydi. Güney'in kalabalıklığı Milano gibi büyük kentlerin çevresine akıyordu.

Yine bu dönemde, üniversite sayısındaki artış, öğrenimlerinden sonra disoccupati[65] vaziyette kalacak ve entelektüel marjinaller sınıfını oluşturacak gençlerin ortaya çıkmasına neden oldu.

İşsizlik ve kaçak iş alanlarının oluşturduğu perspektif, ne gelişme ve özlemlerini ne de iş hayatının ihtiyaçlarını karşılayan eğitim sisteminin bu genç diplomalılara kazandırdığı değerlere karşı duyulan düşkırıklığıyla birleşti. Bu da birçok gencin daha ilk yıllarda üniversite eğitimini bırakma-

(65) İşsiz -ç.n.

larına ve yaşayabilmek için birçok dümen çevirmelerine yol açtı. Öğrenci isteklerinin sözcülüğünü yapan karşıt öğrenci hareketleri de böylece yok oldular. Üyeleri ise her zaman için daha radikal, somut kaygılardan uzak ve toplumsal değişimin aciliyetini daha parlak bir geleceğe bırakan belirsiz bir solculuğa savruldu.[66]

Toplumsal Eylemden Siyasi Militanlığa

İşte bu boşlukta Komünyon ve Kurtuluş hareketi olağanüstü bir başarıyla gençliğin içinde yerini aldı. 1974 ve 1989 yılları arasında ise Hareket İtalyan siyasi sistemi ve Papa II. Jean Paul'ün çevresinde iyice kök saldı. "Aşağıdan yukarıya" yeniden -Hıristiyanlaşmaya öncelik vererek "laikliğin" etkisini geriletmek ve Katolikliğin [durumunu] belirleyecek Papa'lığın yeni tanımında önemli bir rol oynamak için devlete etki etmek istiyordu. Ancak "yukarıdan aşağıya" bir stratejiyi uygulamaya koymak isterken karşılaştığı zorluklar, 1990'da Komünyon ve Kurtuluş hareketini, yeniden, Havariliği temelden ele almaya zorladı. Hareketin ilerleme ve gizlerle dolu taktiğindeki bu ustalık, Komünyon ve Kurtuluş'un, çevresindeki belirsiz birleştiriciliğin olanaklarından yararlanmasını sağlıyor ve alanı ele geçirmesini kolaylaştırıyordu.

Toplumsal "varoluş"u özgül amaçlı yapılanmalara bağlıydı: Çıkış noktası ise, Hıristiyan inancının tartışmalar ve karşılıklı fikir alışverişi ile yoğunlaştığı yer olan, Komünyon ve Kurtuluş'un "yerel Cemaatiydi." Burada üyeler toplu ayin ve ibadetlere katılarak, laikleşmiş toplum mantığından uzak, "bütünüyle Hıristiyan bir yaşam" deneyimini ediniyorlardı.

Cemaat'in çevresinde iki tür dernek vardı: Bunlardan biri "eylemler" ya da siyasi etki ile doğrudan doğruya "dünya"-

(66) 70'li yıllarda İtalya'da yaşanan bunalımın daha iyi bir tahlili ve Komünyon ve Kurtuluş'un ortaya çıkışıyla ilgili bilgi için: Abbruzzese, age, s.135-152.

ya müdahale edenlerden oluşuyor; diğeri ise en iyi şekilde yetiştirilerek motive edilmiş müridleri özgül kurumlarda topluyordu.

"Dünya"ya müdahale, Eylem Birliği (Compagnio delle Opere) ve Halk Hareketi (Movimento popolare) tarafından gerçekleştiriliyordu. Daha önceki hayırseverlik eylemlerinin yoğunlaştırılarak rasyonalizasyonuyla 1986'da yasal olarak kurulan Eylem Birliği bir dayanışma ağı kurmayı amaçlıyordu. Bu ağ "gençlerin ve işsizlerin iş dünyasına girebilmeleri için gelir temin edecek ve enerjilerini daha uygun şekilde kullanmalarını" sağlayacaktı. 1990'da işsizleri 3500'den fazla işyerinde topluyor, eğitim ve çıraklık stajları veriyor, Mezzogiorno'nun(*) yoksul bölgelerinde fabrikalar kuruyordu. Tüm bunlar, marjinaller, suçlular ve uyuşturucu tutkunu gençlerle dayanışmaya dönük eylemlerdi.

"Katoliklerin toplumsal varlığı sürdürülerek ve Kilisenin verdiği bilgiler ışığında" yürüyen bu faaliyetler, bürokratik yolsuzluklarla yıpratılmış koruyucu devletin yerini almaktaydı; ancak radikal biçimde farklı bir mantık üzerinde temelleniyordu.

Birlik, "aşağıdan yukarıya" yeniden-Hıristiyanlaşmanın "toplumsal vitrin"i; ideal Katolik toplumun bireylere sunması gereken "daha insani yeni ilişkilerin" prototipiydi. Başarılar, [Eylem] Birliği'ni ekonomik bir güç haline de getirdi. Komünyon ve Kurtuluş Hareketi karşıt görüşte olanlar tarafından baskı güçünü ele geçirerek para toplamak amacıyla pazarları denetim altında tutan bir Katolik Holdingi kurmakla suçlandı.

Eylem Birliği, "yukarıdan aşağıya" ve "aşağıdan yukarıya" Hıristiyanlaştırma ile hayırsever eylem ve toplumsal girişimi yeniden -Hıristiyanlaştırma projesi içerisinde bütün-

(*) İtalya'nın iktisaden en az gelişmiş güney bölgesi. -e.n.

leştirdi. Halk Hareketi ise doğrudan siyasi alana müdahale etti. Resmî olarak bir akım oluşturmasa da bu hareket Hıristiyan Demokrasi'ye(*) yardımcı bir güç niteliğindeydi. Herhangi bir partiyi konjonktürel olarak destekleme ya da "laiklerin" sempatisini kazandığından şüphelendiği bir Hıristiyan Demokrat yöneticiye karşı kampanya başlatabilme serbestisine sahipti. Halk Hareketi siyasi oyunlara katılıyor ancak bu oyunun kurallarını tanımıyordu. "Siyasette" yer almaksızın "siyasetin içinde" idi. Laiklikten kopuşu gerçekleştirmek ve Hıristiyan bir toplum kurabilmek için siyaseti bir araç olarak kullanıyordu.

Önemli yöneticilerinden Roberto Formigoni Hıristiyan Demokrat'lardan milletvekili seçilmiş, aynı zamanda Avrupa Parlamentosu'na başkan yardımcısı olarak atanmıştı. Komünyon ve Kurtuluş Hareketi ise siyasetin Havariliğinin ilerlemesini engelleyeceği kanısına varacak olursa siyasi sahneden her an çekilebilirdi.

Don Giussani'nin müridlerinin siyaset arenasına çıkışları ise 1974'teki boşanma ile ilgili referandumla oldu. Bu referandumun, çıkacak sonuçtan kaygı duyan Kilise otoritelerince talep edildiğini düşünüyorlardı. (Sonuç gerçekten de boşanma lehine olacaktı.)

Mücadeleyi kaybedeceklerini bildikleri halde, Ciellini'ler ülkenin bir ucundan diğer ucuna seferberlik ilan ettiler. Dini algılayışı don Giussani'den çok farklı olan VI. Paul kendisine destek olan arkadaşlarına minnet duyuyor ve bu minnetini ifade ediyordu. Bu [kampanya] Hareket'in Vatikan'a girişimin başlangıç noktası olacak; II. Jean Paul Papalığı döneminde ise zafer dönemini yaşayacaktı.

1979'dan itibaren Halk Hareketi her yılın ağustos ayı so-

(*) Hıristiyan Demokrasi (Democrazia Cristiana), İtalya'da II. Dünya Savaşı sonrasının en büyük sağ kitle partisidir, -e.n.

nunda, Rimini istasyonunda miting düzenlemeye başladı. "Halk arasında dostluk için miting" adlı (siyasi partilerin yıllık kutlamaları tarzında gerçekleşen) bu miting, bir hafta boyunca güç gösterme fırsatı doğuruyordu. 10 yılda katılımcıların sayısındaki artış düşmedi ve olayın üstündeki "arabuluculuk örtüsü" sabitleşti. Ancak bu dönemde "Unita bayramına"(*) katılanların sayısında düzenli bir düşüş oldu. Miting Hareket için aynı zamanda bir vitrin ve popüler kılmaya çalıştığı seferberlik temaları için bir tribün sayılabilirdi. Harekâtın başarısını sağlamak üzere en ileri iletişim araçları kullanılıyordu. Bu da Aklın inanç üzerindeki üstünlüğünü kabul etmeden, dini bir mesajın ileri teknik ve bilimsel dilleri ustalıkla kullanabileceğini gösteriyordu.

Eylem Birliği ve Halk Hareketi yeniden-Hıristiyanlaşma hareketlerine hem yukarıdan aşağıya hem aşağıdan yukarıya, işsizlerin alınmasından Hıristiyan Demokrat rejim eğilimlerinin de çatışmasına kadar, tüm alanı ele geçirmelerine olanak sağlıyordu.

Komünyon ve Kurtuluş Hareketi bununla sınırlı kalmıyordu: bir grup gazeteci çıkardıkları aylık *Il Sabato* dergisinde "laikleşmiş" Hıristiyanları şiddetle eleştiriyor, "komünist-Katolik" yakıştırmasıyla gülünç duruma düşürüyorlardı.

1989'da altı ayrı dilde yayımlanan aylık dergi "Kilise'de ve Dünya'da 30 Gün" ve Komünyon ve Kurtuluş'un iç [yayın] organı *Literae Communionis* (Komünyon Mektubu-ç.n.), daha çok Kilise politikasından ve tanrıbilimsel tartışmalardan haberdar olan okuyuculara yönelikti. Editoriale Jaca Books yayınevi, Hareket liderlerini ve kendilerine fikren yakın olan tanrıbilimsel makaleler ile, laiklikten uzak bir Katolik kültürüne malzeme sağlayabilecek tüm literatürü halka iletiyordu.

(*) İtalyan Komünist Partisi'nin geleneksel yıllık festivali, -e.n.

Dünya'ya müdahale eden Komünyon ve Kurtuluş hareketi, yönetici kadrolarının toplandığı Komünyon ve Kurtuluş Kardeşliği ve Memores Domini Derneği gibi, seçkinlerden oluşmuş bir "çelik çekirdeğin" varlığına önem veriyordu. Memores Domini Derneği kendilerini Tanrı'ya adayarak örnek bir şekilde "dünya"ya Katolik çağrıyı duyuran laiklerden oluşuyordu. Yalnız ya da topluca yaşayan bu laikler, Hareket ve Hareketin toplumsal müdahale alanı arasında en sağlam kesişme noktası teşkil ediyorlardı. Komünyon ve Kurtuluş Kardeşliği ise don Giussani'nin başkanlığını yaptığı, iş hayatına atılmış yöneticiler grubunun seçtiği kişilerden oluşuyordu.

Bu arada yine Komünyon ve Kurtuluş'a ait derneklerin çizgilerinin belirlendiği sağlam bir ağ ortaya çıkmış ve aynı zamanda Hareket gerek Kilise Hukuku gerekse 1982'de Vatikan tarafından laiklerin dini hareketi olarak kabul edilmişti.

İtalyan toplumunda yönünü yitirmiş insanları çeşitli biçimlerde öne çıkararak mesajındaki tutarlılık, güçlülük ve çekicilikle etkileyen Komünyon ve Kurtuluş, Papa'ya yakın Papalığın "yeniden-Hıristiyanlaşması" gerektiğini düşünen Kardinal Ratzinger ve Kardinal Lustiger gibi kişilerle olan ilişkileri yüzünden birçok düşman kazanmaktaydı. Toplumun laik yapılardan koparak yeniden-Hıristiyanlaşacağına inanmayan İtalyan Katolik akımlarının Vatikan'a girebilen bazıları özellikle *Il Sabato*'nun sütunlarında kendilerine yöneltilen entelektüel terör eylemleriyle bezdirildiler.

Diğer taraftan, Katolik laikleri Piskoposluk ve Kilise ağlarına girmeden örgütleyen papaz karşıtı eğilimli Hareketten İtalyan Kilise hiyerarşisi huzursuzluk duyuyordu. Altı ayrı dilde yayımlanan "laic, c'est-a-dire Chrétien" (laik, yani Hıristiyan -ç.n.) adlı kitabında don Giussani Kilise kurumunu (sürükleyiciliğini yitirdiği için) kınıyor ve bazı Piskoposla-

rı "sürükleyiciliği" yok etmekle suçluyordu.[67]

Bu tip suçlamalara karşı papazların tepkilerinin ılımlılığı, büyük bir olasılıkla Vatikan'ın en yüksek çevrelerine ulaşabilen bu Harekete karşı bir aziz ihtiyatıyla yaklaşmalarındandı. Ancak Ağustos 1989'daki "Halklar arasında dostluk mitingi", şiddetli bir bunalıma ve Hıristiyan demokrasisi içerisinde tartışmalara yol açarak Papazlar ile Komünyon ve Kurtuluş militanları arasındaki çatışmaları yeniden canlandıracaktı.

Bu çatışmalar sonucunda Komünyon ve Kurtuluş hareketi gevşedi ve bir taktiğe yöneldi. Olayların altında, Roma'da Eylem Birliği tarafından kurulan, üniversitelerin yemekhanelerini işleten La Cascina[68] adlı bir kooperatif vardı. Hareket La Cascina'yı toplumsal alanda örnek bir icraat olarak değerlendiriyordu: Kooperatif öğrencilere ucuz yemek sağlayarak büyük ve acil bir ihtiyaca cevap veriyor, birçok işsize iş olanağı sağlıyordu. Ancak bu girişim, Roma Belediye Başkanı ve aynı zamanda Konsey başkanı olan Giulio Andreotti akımına bağlı bir Hıristiyan Demokrat tarafından sağlanan yasadışı kolaylık ve sübvansiyonlardan yararlandığı gerekçesiyle, Halk Hareketi üyelerince suçlanıyordu.

Öte yandan Giulio Andreotti, Komünyon ve Kurtuluş hareketi gençlerinin dostu ve 1989 Mitinginin "guest star"ı (misafir yıldız -ç.n.) idi.

Komünyon ve Kurtuluş hareketine karşı artık yalnızca Komünist Partisi gibi geleneksel rakipler değil, Hıristiyan Demokrasi içindeki "sol"un tüm fraksiyonları cephe almıştı. Bu sol fraksiyonların yerini, başta Saint-Siège'in resmî gazetesi *L'osservatore Romano*'nun müdürü olmak üzere, Vatikan'ın bazı kesimleri almıştı.

(67) Luigi Giussani, "Laic, c'est-à-dire Chrétien", 1988, s.25. Metin "Kilise'de ve Dünyada 30 gün" dergisinin 8. sayısındaki (1987) bir görüşmeyi içeriyor.
(68) Kuzey İtalya'da birçok ailenin oturduğu evlerden oluşan çiftlikler.

Mitingde Andreotti'nin konuşması sırasında, Halk Hareketi'nin Roma kanadı, dağıtılan bir beyaz kitapla[69] olaylara sert bir karşılık verdi.

Bazı papaz kesimlerine karşı bu kitapta yer alan suçlamalar, Vatikan'ı herkesin önünde, Halk Hareketi üyelerini kendilerinden fazla emin olmakla ve Kilise hiyerarşisine karşı saygısızlıkla suçlamak zorunda bıraktı. Buna tepki olarak, aylık *Il Sabato* dergisi son sayısında tüm sayfalarını boş bırakıyor ve iç bunalım birçok istifa ile sonuçlanıyordu. Bu olayı izleyen aylarda, Hareket siyasi sahneyi terkederek tamamıyla toplumsal alana kaydı. "Yukarıdan aşağıya" Hıristiyanlaşma eyleminin beklenmeyen olumsuz sonuçları "aşağıdan yukarıya" Hıristiyanlaşmaya yeniden öncelik kazandırmıştı.

* * *

Komünyon ve Kurtuluş hareketi, son çeyrek yüzyılın Batı Avrupa Katolikliğinde tek "girişimi" olarak kaldı. Hiçbir hareket, aşağıdan ve yukarıdan Hıristiyanlaşmada ve Havarilik [misyonun] önüne çıkan ciddi engeller karşısında bireysel ve toplumsal düzeyde içine kapanırken [Komünyon ve Kurtuluş'un] güç ve kapasitesine ulaşamadı.

Milano çevresinde ortaya çıkan ve sosyal Katolik "Aziz Ambrois"(*)[70] geleneğinin hem mirasçısı hem de yenileştiricisi olan Hareket, tabancı ülkelerde ise, inancını yaymak için gösterdiği çabalara rağmen yalnızca güçsüz birkaç cemaat kurabildi.

(69) *Il giganti e la Cascina* (Dev ve la Cascina). Kitapta Üniversite yemekhanesi La Cascina'nın Davut'una karşı savaşan "dev", Komünyon ve Kurtuluş hareketinin zengin ve güçlü düşmanlardan oluşan bir çeşit Goliath'tı.

(*) 4. yüzyılda, Ortaçağ'ın kilise-devlet ilişkileri anlayışının öncülerini oluşturan, Kilise'nin gücünü Roma İmparatorluğu'nun tarihsel mirasına bağlayan, manastır düzenini oluşturan Milano Piskoposu. -e.n.

(70) Luigi Giussani, *Le Mouvement*....., age, s.218-219. ve Salvatore Abbruzzese, age, bölüm 3 ve 4.

Hareketin başındakiler Slovenya, Polonya ve Belçika'ya umut bağlarken, halen misyon toprağı olan Fransa ise don Giussani için bir "sıkıntı kaynağı" oluşturmakta.[71]

Karizmatikler-Okul Çekişmesi Arasında Fransa

70'li yılların ortasından itibaren Fransa önemli bir yeniden-Hıristiyanlaşma hareketinin etkisinde kaldı. Toplumsal ya da siyasi alanı ele geçirme sevdasında olmayan "Karizmatik Yenilenme" gruplarının ortaya çıkışıyla, bu hareket "aşağıdan yukarıya" Hıristiyanlaşma biçiminde belirlendi. Çağdaş Avrapa Katolikliği içindeki "Karizmatik Yenilenme" gruplarının kökeni Amerika'ya dayanıyordu. 70'li yılların başında bu grupların kurucuları Birleşik Devletler'de "protestan pantekotizm"inin[72](*) tesiri altındaki bazı Katolik akımlardan etkileniyor ve bu akımların modellerini benimsiyorlardı. Başlangıçta "Yenilenme" müridleri, Meditatio Christi(**) yoluyla, insani sağduyunun ıskaladığı duygusal bir şoka girerek Tanrıyla kişisel bir ilişki kurma duygusunun isteğinin etkisi altındaydılar.

Ruhü'l Kudüs, statü (laik ya da değil), öğrenim düzeyi ve sosyal durum gözetmeksizin, seçtiği kişilere "gelecekti". Bu kişiler (mucizevi iyileştirme gücü gibi) "ruh yetenekleri" -ya da karizmatik güçlerle- ödüllendirileceklerdi. Yenilenerek

(71) Luigi Giussani, age, s. 192.

(72) Bu olay ileride daha ayrıntılı bir şekilde ele alınacak.

(*) İsa'nın çarmıha gerilişinin yedinci pazar günü olan Pantekostes gününde, her havarinin Ruhü'l-Kudüs'ün etkisiyle başka bir dille konuşmaya başladığını vazeden mucize anlayışından yola çıkarak: Hıristiyanlığın ilk dönemindeki çoğulculuk içinde birliğe dayalı yapısını yeniden oluşturmayı hedefleyen eğilim. -e.n.

(**) Ruhü'l-Kudüs Meditasyonu.

Katolik inancıyla yoğunlaşan bu kuram, 70'li yılların ikinci yarısından itibaren Fransa'da büyük bir başarı sağladı. Sosyolog Danièle Hervieu-Léger[73] yaptığı açıklamada "Karizmatik Yenilenme'den etkilenenlerin sayısını şu anda (1987'de) 200.000 kişi olarak tahmin ediyoruz" diyordu. Müridler bine yakın ibadet grubuna dağılmışlardı. Bu gruplardan bazıları daha önemli cemaatler çevresinde yapılanmıştı. Her grupta duyarlılıklar, gönül eğilimleri, üyelerin yaşam tarzları farklıydı. Bazıları kentte ya da kırsal kesimde, bazen manastıra ait eski binalarda aynı çatı altında yaşıyorlardı. Bazı gruplar ise düzenli olarak basit bir "dünyevi" yaşam süren müridler topluyorlardı.

Lion de Juda [Yuda Aslanı] gibi cemaatler başardıkları mucizevi iyileştirmelerle tanınmışlardı. Arche (Nuh) [cemaati] akıl hastalarını, Berdine [cemaati] marjinalleri, le Pain de Vie[74] (Hayat Ekmeği) [cemaati] ise "dördüncü dünya"(*) [nın mensuplarını] bünyesine kabul ediyordu. Fransa'da üyeler özellikle üniversite düzeyinde eğitim görmüş gençler arasından seçiliyordu. Bu gençler "60'lı yılların sonuna kadar ilerleme ideallerini benimsemiş; bu ideallerin gerçekleşmesi-

(73) Danièle Hervieu-Léger'nin "Le Retour des certitudes" kitabının "Charismatisme Catholique et institution" bölümü, age., s. 223.

(74) Karizmatik Hareket üzerine iyi iki kitap bulunuyor. Monique Hébrard'ın röportajı: "Les Nouveaux Disciples" ve "Dix ans après" Le Centurion 1987; Frédéric Lenoir'in görüşmeleri, *Les Communautés nouvelles. Interviews des fondateurs,* Fayard, 1988. Bu iki yazar da karizmatik anlayış çerçevesinde Hıristiyan oldular. Karizmatik grupların din sosyolojisi alanında incelenmesi için Martine Cohen'in "Figures de l'individualisme moderne. Essai sur deux communautés charismatiques", *Esprit,* Nisan 1986; "Vers de nouveaux rapports avec l'institution ecclesiastique l'exemple du renouveau charismatique en France" *Archives de sciences Sociales des religions*, 62-1, 1986; "Le renouveau charismatique en France ou l'affirmation des catholicismes", *Christus*, Temmuz 1986.

(*) ABD odaklı gelişme-kalkınma literatüründe, gelişme ümidi ve imkânı olmayan, azgelişmiş ülkelerden de aşağı bir basamaktaki toplumları ifade eden terim.-e.n.

ni sağlayacak gelişmenin çöküşünden ekonomik ve toplumsal olarak etkilenmişlerdi".[75]

Burada Katolik aidiyet "aşağıdan yukarıya" yeniden-Hıristiyanlaşma çerçevesinde ifade ediliyordu. Karizmatik hareket bireyin değişimini ve içsel olarak İsa'ya yönelmesini hedefliyordu. Müridler "İlk çağlardaki Hıristiyanlar gibi" yaşantılarını İncil'e göre ayarlıyor ve İsa'nın sözlerini harfiyen uygulamaya çabalıyorlardı. Yoğun bir hayırseverlik eylemliliği geliştirenler ise, Komünyon ve Kurtuluş'un Eylem Birliği gibi toplumsal düzeni ele geçirmeye çalışmıyorlardı.

Bazı güçlü cemaatler dostluk ağları kurup siyasi ve malî çevrelerden destek alsalar bile, İtalya'da Halk Hareketince temsil edilen "yenilenme" yöneliminin Fransa'da örneği yoktu.

Bu arada Fransa'da, "aşağıdan yukarıya" yeniden Hıristiyanlaşmayı, Kilise ile Devleti ayıran 1905 yasasının düzenlediği laikliği yeni bir pazarlığa konu etme isteği doğdu.

Lion ve Paris Başpiskoposları Kardinal Decourtray ve Kardinal Lustiger tarafından konulan hedef [Piskoposluğun hedefi], Katolikliğin devletçe hapsedildiği özel alandan kurtarılmasını ve talep ettiği "kamu hukuku konumu"nun kendisine iade edilmesini kapsıyordu. Bu çerçevede en güçlü karizmatik cemaatlerin girişimleri, Fransız tarzında laikliği yeniden ortaya koydu. Cemaatler, laiklik mantığından çok uzak bir yaşam tarzı geliştiriyor ve temelde bir"Hıristiyan" sosyalizmi oluşturuyorlardı.

Ancak bu mücadelede, en azından 1990'a kadar karizmatik gruplar Piskoposluğun izinden gitmeden, devlet otoritesiyle temasta bulunmadan, gerek bireysel olarak gerekse topluca kendi Havarilik tarzlarına dönmeyi tercih ettiler.

Piskoposluk özellikle okul konusundaki tartışmalarda

(75) Danièle Hervieu-Léger. age, s.227-228.

başarı elde etti. 1984'te, dönemin hükümetini verdiği yasa tasarısını geri çekmeye zorladı. Özel okulların varlığını korumaya dönük bu karşı koyuşla, ailenin öğrettiği değerlerden toplum kültürünü benimsemeye doğru bir geçişin yaşandığı öğrenim kurumlarının Kilise için önemli olduğunu ve laik devlete bırakılmaması gerektiğini ortaya koydu. 68 Mayısı'ndan sonra en önemli başarılardan biri sayılan bu karşı koyuş aynı zamanda, yeniden-Hıristiyanlaşma siyasetinin, doğum kontrolünün kınanması gibi diğer çatışmalara duyarsız kalan birçok Katoliği okul meselesinde seferber edebileceğini gösterdi.

Okullarda Hıristiyanlığa "kamu hukuku konumu"nun yeniden kazandırılması için verilen mücadele 1989 Sonbaharında "türban" olayı sırasında yeni bir evreye girdi.

Piskoposluk (ve aynı zamanda Hahamlık) Müslüman kızların okulda türban takmasını izleyen yeniden-Müslümanlaşma hareketlerine etkili bir dayanışma desteği verdi. Yeniden -Hıristiyanlaşma, yeniden-Müslümanlaşma ve yeniden Musevileşme yanlıları, laikliğin, [dinsel] aidiyetin kişiye özel kalması ve okulda sergilenmemesi kuralına karşı birlik oluşturdular. Kamunun -okul gibi- bazı alanlarını ele geçirebilmek için "yeni bir laiklik" pazarlığına oturmak istiyorlardı.

Hem "aşağıdan yukarıya" hem de "yukarıdan aşağıya" yeniden Hıristiyanlaşma eylemini tutarlı bir strateji çevresinde birarada sürdüren İtalya'daki Komünyon ve Kurtuluş Hareketine kıyasla Fransa, bu bakımdan daha kopuk bir görünüm sergiliyordu.

Müridleri yaşamlarında "laik" toplumdan kopmuş olan sayısız ibadet grubunun ve karizmatik cemaatlerin "dünya"da aktif bir inanç yayma çabasıyla cemaatçi yapılarını yaygınlaştırma dışında amaçları yoktu.

Burada, Eylem Birliği gibi bir girişimle ikame edilmeyen,

uzun vadede gerçekleşecek "aşağıdan yukarıya" Hıristiyanlaşma [tasarımı] söz konusuydu.

"Aydınlanma çağı evlatları", yöneticileri toplumsal alanları ve kurumları aşamalı olarak yeniden Hıristiyanlaştırmak isteyen bir Piskoposluğun şiarlarıyla seferber edilemezdi.

1984'te olduğu gibi, sonradan silinecek geçici Katolik seferberliklerle ya da onlara koşut bir mantıkla yürüyen Müslüman ve Musevi hareketleri ile 1989 sonbaharında sağlanan birleştirme, bu siyasette başarı elde edilmesini sağladı. Bu tür temeller, don Giussani'nin Havariliğinde binlerce sempatizanın oluşturduğu ilişki ağlarından çok daha dayanıksızdı ve güvenirliliği çok daha azdı. Ancak, iki ülkenin toplumsal örüntü, siyasi kültür ve Katolik gelenekleri arasındaki farklar bir yana bırakılırsa, yeniden-Hıristiyanlaşma benzer bir tarihi döneme damga vurdu. Bu hareket, hem 70'li yıllarda Avrupa kapitalizminin yüzünü değiştiren bunalımın ürünü; hem de toplumda yaşanan altüst oluşlara karşı oluşan kargaşa hissinin ve "Otuz sevgili Kul'un" iyimser dönemindeki -ki II. Vatikan [Konsili] bu dönemin Katolik karşılığıydı- eski dayanışma ve değerlerin kayboluşunun ürünüydü.

Yeniden-Hıristiyanlaşma yalnızca Batı Avrupa'da kendini göstermedi. Aynı şekilde Doğu'daki komünizmin son 20 yılında da vardı ve komünizmin çöküşünü gerçekleştiren unsurlardan biriydi.

1978 Sonbaharında Polonyalı bir Kardinal'in piskoposluğa atanması Katolik Kilise için bir "Peygamber bağışı" oldu. Karol Wojtyla ilk kez 1979'da kendi ülkesine Papa olarak yaptığı ziyarette şöyle diyordu: "Bu Papa, Kilise'nin, tüm Avrupa'nın ve Dünya'nın önünde, çoğu kez unutulan halklar ve uluslar için konuşmaya geliyor. Yüksek sesle bağırmaya geliyor."[76]

O dönemde "Sükunet Kilisesi" olarak adlandırılan Kilise için, bu demeç kargaşa demekti. Polonya'da komünist sistemin çöküşü, demirperdenin ortadan kalkması ve 1945'ten itibaren "Diğer Avrupa"yı oluşturan ülkelerin Avrupa'ya entegre olmasıyla [da], Papa'nın vaazlarındaki umutların gerçekleştiğini düşünenler [hâlâ] çok azdı.

40 yıl süren komünist rejim boyunca Kilise'nin gerçek bir zulüm yaşadığı Çekoslovakya'da "yumuşak Devrim"den sonra Devlet Başkanı Havel tarafından ilk resmi davet II. Jean Paul'e yapıldı. 1990 Sonbaharında, altı ay öncesine kadar birçok Piskoposluk biriminin piskopostan yoksun olduğu bu ülkeyi Papa'nın ziyareet etmesinde inanılması güç bir şeyler

(76) 1979 Haziranı'nda Gniezno'da verilen demeçten. Patrick Michel'in *La Société retrouvée. Politique et Religion dans l'Europe Sovietisée* adlı kitabından, Fayard, 1988, s.186.

vardı. 21 Nisan 1990'da Prag'da bir zamanlar Stalin'in dev heykelinin bulunduğu yerde, komünist propaganda amacıyla konmuş hoparlörlerden II. Jean Paul'ün devlet adamlarını alkışlamak üzere kamyonlarla gelen "halk yığınlarının" bulunduğu Letna parkında, [şimdi] yağmurun altında kalabalık bir mümin topluluğu ayine iştirak ediyordu. Bunların arasında meraklılar da az değildi.

Yeniden kurulan ve Başkardinal'in bir mektupla müminleri 1990 Haziran seçimlerinde oy vermeye çağırdığı Hıristiyan Demokrat Parti, seçimlerde umduğu başarıyı elde edemedi. Bundan başka, "Katolik Parti" komünistlerden daha az oy alırken, inananların destek verdiği Yurttaş Forumu büyük bir zafer kazandı.

Oysa ki 40 yıl boyunca totaliterizmle yönetilen toplumlarda komünizmden çıkış, yeniden-Hıristiyanlaşmaya olanak sağlayacak gibi görünüyordu. Kilise Polonya'da ise yaşanan büyük acılar kendisine ahlaki bir meşruiyet veriyordu. Bunun ötesinde -Kardinal Ratzinger'in de yazdığı gibi -yeniden Hıristiyanlaşmanın ideolojik kapsamı, komünizmi aşma [sürecinde] belirgin bir konuma sahipti. Bu ideoloji sadece afaroz edilmekle kalmadı, Tanrı'nın varlığını inkâr ettiği için, insan hakları ve özgürlüğün reddi olan totaliterizmin somut bir ifadesi olarak Hıristiyan tahlilin konusu oldu. Aydınlanmacıların uygulamalarının karşı konulmaz sonu ve Aydınlanmacılara karşı en büyük argüman olarak, yeniden Hıristiyanlaşmanın zorunlu karakterinin olumsuzluğuyla bir kanıt oluşturdu.

Bu da Batı Avrupa ülkelerinde sanayi çağının laik ütopyalarının artık canlandıramadığı seferberlik ve dayanışma ağlarının yerini alarak ilk kez 70'li yılların ortasındaki toplumsal bunalıma karşı ortaya çıktı. "Diğer Avrupa"da durum biraz daha farklıydı. 1989'da komünizmin çöküşüne kadar Polonya Kilisesi ufalanmış bir sivil toplumu Devlet'e karşı

yeniden örgütlemeyi başardı ve aşağıdan yukarıya Hıristiyanlaşmanın bazı şekilleri "Yumuşak Devrim"den önce Çekoslovakya'da ve özellikle de Slovenya'da ortaya çıktı.

Ama özgür seçimlerin ve pazar ekonomisinin yerleşmesiyle demokrasi özlemi üstünlük isteğine, çoğulculuk fikri açığa çıkmış hakikatler bağlı kalma isteğine baskın çıktı. Hatta Katolik Slovenya'daki bir söylentiye göre Hıristiyan-Demokrat Parti'nin egemenliği durumunda sınıflara ve fabrikalara -eskiden Stalin'in portresinin asılması gibi- haçların asılması gerekecekti ve bu söylenti çok sayıda Hıristiyan seçmenin bu listeye oy vermesi için yeterli bir neden oluşturdu.

Polonya'da, komünizmin çöküşünden önce, bazıları ülkenin "politik yaşam özgürlüğünü" elde etmesi hipoteziyle, "doğmakta olan şeyi totaliterizme bir cevap olup olmadığını" ve "politik yaşam özgürlüğünün mükemmel zihinsel ortamının dayanıp dayanmayacağını" soruyorlardı.

Bu hipotez 1989'da gerçekleşti; yeni Başbakan Tadeusz Mazowiecki, entelektüel bir Katolikti. Ancak bu durumu yukarıdan aşağıya yeniden-Hıristiyanlaşma siyasetine alet edilemezdi

Tadeusz Mazowiecki'nin bazı arkadaşları, başka adayları destekleyen Piskoposluğun düşmanlığına rağmen Meclis'e seçilmişlerdi. 1990 yazında Başbakan ve dünkü müttefiği Lech Walesa arasında düğümlenen bu anlaşmazlık, Lech Walesa'nın hükümeti "solcu" bir siyaset gütmekle suçlanmasına neden oldu -yani hükümet onun gözünde pek de Katolik olmayan ilkelerden esinleniyordu.

Katolik kültürünü [benimsemiş] Ortadoğu Avrupa ülkelerinin yaşadıkları komünizmden çıkış sürecinde yeniden Hıristiyanlaşmanın ortaya koyduklarını anlayabilmek için ilk olarak Polonya modelinin doğuşuna dönmek gerekir. Daha sonra ise bu modeli Çekoslovakya'daki Katolik toplumsallaştırmanın somut gelişmesiyle karşılaştıracağız.

Polonya Modeli ve Modelin Anlam Belirsizlikleri

Katolik tarih boyunca Polonya'nın kimliğini oluşturan en önemli biri oldu. Polonya, iki kez bölünmesine neden olan Batı'daki Protestan Prusya ve Doğu'daki Ortodoks Rusya arasında, Katolik inancını kendisine kültürel bir kalkan yaparak millet olarak ayakta kalabildi. 1939'da Nazi Almanyası'nca işgal edilmesi ve savaş sonrasındaki Sovyet egemenliği bu jeopolitik mirasın devamı oldu. Ancak bu [kez] işgal ve egemenlik sadece ülke topraklarına hakim olunması şeklinde değil, istilacıların totaliter bir modeli dayatması şeklinde gerçekleşmişti.

Nazizm, Musevileri planlı olarak soykırıma tabi tutmasının yanı sıra, Polonyalı seçkinleri da sistematik bir şekilde ortadan kaldırıldı.

Böylece aydınlar sınıfından yoksun bir ülkeye kendini benimseterek kendisine bağlı "yeni adamların" bilgilerine intikal etmeyi kolaylaştıran komünizm, karşısında sosyalizme yabancı değerlerden yana olan ve bu değerleri yansıtan tek bir grup buldu. Katolik papazlar sınıfı rejimin hedeflediği üzere Katolikliğin kurumlarının ortadan kaldırılması ile geçen 10 yıl Başkardinal Wyszynski'nin 1953 ile 1956 yılları arasında hapsedilmesiyle doruk noktasına ulaştıktan sonra, rejim Kiliseyle bir modus vivendi [geçici anlaşma -ç.n.] aramak zorunda kaldı.

1956'da komünist düzeni sarsan siyasi ve toplumsal bunalım, parti yöneticilerini, sivil toplumla mutabakat noktası bulamama kaygısına düşürdü. Toplumsal barışı sadece baskıya dayanmadan sağlamak için, Kilise ['yle bağ] iyi bir yoldu.

Toplumun Sözcüsü Kilise

İşte totaliterliğin bu ilk başarısı çerçevesinde, sivil toplumun sözcüsü olarak Kilise, Polonya'yı "tarihsel olarak mahkûm edilmiş" bir geçmişin zorluklarını canlandıracak bir Katoliğin aksine, bundan böyle geleceğe, komünizm sonrasına yönelecek bir yeniden Hıristiyanlaşmanın laboratuvarı olarak gördü. Totaliterliğe karşı değerler üretecek bir kanadın olmayışı, bu görüşü inanılır kılıyordu.

Nova-Huta olayı bu düşüncenin sembolü oldu. Birkaç binlik nüfusuyla, 50'li yıllarda kurulan bu kent, adının da belirttiği gibi (Yeni Çelik Fabrikası) yani insanlığı canlandıran proleter bir kentin ilk örneğiydi. Kentte çok önceleri yapılan ve sonradan yıkılmayan küçük bir kilisenin dışında kilise yoktu.

Bu küçük ibadet yerinde, pazar ayinleri bazen on bin mümini bir araya getiriyordu. 1957'de yönetim kilise yapılması için bir alan tahsis etmiş fakat üç yıl sonra bu alana bir okul yapılmıştı. Ancak 1968'de birçok baskı, tartışma ve olaylardan sonra, Kilisenin yapımına başlandı. Müminlerce üstlenilen inşaat 1977'de tamamlandı ve o dönemde Krakov[77] başpiskoposu olan Monsigneur Karol Wojtyla tarafından açıldı. Bir yıl sonra Papalığa yükselen Karol Wojtyla'nın, tanrıtanımaz bir devlette Katolik kimliği ifade etmek için verdiği inatçı mücadele, örnek sayılabilecek bir mücadele idi.

Günlük yaşamda Sovyet modelinin getirdiği bozukluklara, kıtlığa ve umutsuzluğa karşı alternatif bir toplumun geliştirilmesi çabası ile, Polonya'da aşağıdan yukarıya yeniden-Hıristiyanlaşma girişimi başlamış oldu.

Kilise "sorulu-yanıtlı din dersi müfredatı" ile, 70'li yılların sonunda yirmi bin civarında birimi bulunan ilişki ağını genişleterek Marksizm-Leninizmle yetişmiş gençlerin din konusundaki kayıtsızlıklarını gidermeye çalışıyordu. Bir ce-

(77) Patrick Michel, *L'Eglise Polonaise et l'Avenir de la nation*, Le Centurion, 1981, s.21-24.

maat deneyimi oluşturarak, gençleri günlük yaşamlarında 70'li yıllarda Batı bankalarındaki borçlarla finanse edilen, sefalet tüketimine dayalı sosyalist yaşamdan kopuşa götürecek değişik önlemler alıyordu. Bu konuda Patrick Michel şöyle yazıyor: "Halk ekseninde yapılanmış yeni tarz bir dinsel yaşam arayan Kilise, [1980'de] 30.000'e yakın genci tatil boyunca ülkenin çeşitli yerlerine dağılmış kamplarda toplayan Oasis hareketini kurdu. Bu hareket yaklaşık iki hafta boyunca düşünce, ibadet ve paylaşmaya dayalı cemaatçi bir yaşam sağlıyor ve bu yaşam gençler evlerine döndükten sonra da devam ediyordu."[78]

Komünyon ve Kurtuluş Hareketi gibi bir hareketin kilise hiyerarşisi dışında, hatta bir noktada Kilise'ye karşı ortaya çıktığı İtalya'nın aksine, Komünist Polonya'da Kilise ve Piskoposluk birlikte hareket ediyorlardı. Çekoslovakya ve Macaristan'da olduğu gibi yönetim "barışçı"[79] rahip derneklerinin oluşmasına neden olduysa bile [ki bu dernekler yönetimce örgütleniyordu] azınlıkta olan bu derneklerin insanların gözünde hiçbir meşruiyeti yoktu.

Demek ki, aşağıdan yukarıya yeniden-Hıristiyanlaşma yapılarından -gerek gençlerin cemaatçi Katolik toplumsallaşması, gerekse kilise yapmak için müminleri seferber etmek için müminlerin seferber edilmeleri- Başkardinal'e kadar bir süreklilik söz konusuydu.

(78) Age., s.51

(79) Polonya'da Pax, Çekoslovakya'da Pacem in terris, Macaristan'da Opus Pacis. Bu Latince terimler, XXIII. Jean'ın 1963 Nisanı'nda Kilise Ostpolitik'ini(*) açtığı Pacem in Terris papalık genelgesinden yararlanarak -hatta Çekoslovakya'da aynı terimi kullanarak- Vatikan terminolojisinin taklidine dayanıyorlardı. Bu dernekler, savaş sonrası komünist düşüncesindeki, amacı (Batı'nın) silahlanması olan "barış hareketi" ile doruk noktasına ulaşan "barış" semantiğiyle de benzeşiyorlardı.

(*) Doğu'ya Açılma Siyaseti; Federal Almanya'nın 1960'ların sonu ile 1970'lerin başında Demokratik Almanya'ya yönelik olarak uyguladığı yumuşama siyasetine atfen (Ostpolitik-Doğu Siyaseti) - e.n.

Sivil toplumun devlete karşı sözcülüğünü yapan Kilise, "yukarıdan aşağıya" yeniden-Hıristiyanlaşma pazarlığı yapıyor ve asgari bir toplumsal barış karşılığında, *de facto* [fiili] "kamu hukuku konumu" istiyordu.

Dayanışma'nın Rekabeti

Bu Katolik "dünya"yı fetih modeli - II.Jean Paul Roma'daki görevine başlayınca- 70'li yılların sonundaki "secde devrimiyle" tamamlandı. "İşçi sınıfı partisine" karşı greve giden Gdansk gemi şantiyelerindeki işçiler, ellerinde tespihleriyle , ilahilere nispet verecek şekilde, Meryem Analı bayraklarıyla yürüyor, fabrikada[80] ayin düzenliyor ve böylece "yukarıdan aşağıya" yeniden-Hıristiyanlaşmanın somut başarısına örnek teşkil ediyorlardı. İşçiler hükümetin siyasi muhatabı oldular ve 10 milyon üyesi bulunan bağımsız sendikaları Solidarnosc'un (Dayanışma- ç.n.) 1980 Ağustosu'nda yasallaşmasıyla komünist dünyasında görülmemiş bir zafer kazandılar.

Öte yandan Dayanışma'nın 13 Aralık 1981'de General Jaruselski'nin savaş hâli ilanına kadar süren bir buçuk yıllık yasal varlığı siyasi sistemdeki açıklığın, Kilisenin sivil toplumun sözcülüğünü yapma isteğine zarar verdiğini gösterdi. En yüksek siyasi konumları ele geçiren sendika yöneticileri Kilise'nin "dinsel bir güç"e indirgenmesine çabaladılar.[81]

Polonya Kilisesi ancak 15 Aralık'tan ve Dayanışma'nın yasadışı sayılmasından sonra -1989'da yok olacak- komünist hükümetle karşı karşıya kaldı.

(80) Bu dönemde, Avrupa'da Müslüman göçmenlerin çalıştıkları fabrikalarda camiler yapıldı. Bu camiler 80'li yılların başındaki toplumsal hareketler sırasında önemli roller üstlenecek ancak siyasi bir ifade kazanamayacaklardı. (Gilles Kepel, *Les Banlieues de l'Islam* age., bölüm 3.

(81) Krzystof Pomian'ın "Religion et Politique en Pologne (1945-1984) XX^e Siècle, no. 10, Nisan-Haziran 1986 s.83-101.

Ancak durum 1980 öncesi gibi değildi: Solidarnosc'un yasal sayıldığı 16 ay boyunca, yukarıdan aşağıya yeniden-Hıristiyanlaşma Komünizm'den sonra inanılacak tek yol olarak görülmedi. Polonya toplumunun bu kısa dönemdeki "göreceli laikleştirilmesi"[82] 1989'dan itibaren totalitarizmin çöküşü ve yerine demokratik bir sistemin gelişmesiyle gerçekleşecek daha derin bir laikleşmenin ön belirtisi oldu.

İşsizliğe, enflasyona ve yoksulluğun artmasına uyarlanan yeniden-Hıristiyanlaşmayla, Kilise artık piyasa ekonomisine geçişle yolda kalanların toplumsallaşmasına yöneliyor; eskiden totaliter yönetime karşı sözcülüğünü yaptığı sivil toplumun artık demokratik rejime karşı sözcülüğünü yapmanın yollarını arıyordu.

70'li yılların Polonyası, Kilise hiyerarşisince yürütülen yeniden-Hıristiyanlaşmanın ideal bir tarzda aşağıdan yukarıya geçişini sergiliyordu. Kilise için en iyisi olan bu durum, iki etkenin birleşmesiyle gerçekleşti. Katolikliğin milli kimlik tanımındaki önemi ve totaliter devlet karşısında sivil toplum tasvirinin tekeli.

Bu iki koşulun sağlanmadığı dönemde, yeniden-Hıristiyanlaşma yalnızca aşağıdan yukarıya kısmi bir gelişim yaşayarak; Kilise içinde bile yerini, 40 yıl süren totaliter soğukluktan sonra Katolik Havariliğin alması gereken şeklin bu olmadığını savunan akımlara bırakmak zorunda kaldı.

Çekoslovak Karşıt Modeli

Çekoslovakya'da Kilisenin durumu birçok bakımdan Polonya'nın karşıt - modelini oluşturuyordu. Yüzeysel benzerliklere rağmen, Kilise hiyerarşisi komünizmin çöküşünün erte-

(82) Patrick Michel, La Société..., age.,s.,65 ve 263.

sinde yukarıdan aşağıya yeniden-Hıristiyanlaşmanın olabilirliğine inanmamış olsa bile; Bohemya Katolikliği, müridlerinin demokratik inançlarının dinsel kimlik ifadesinden önde gelmesini sağladı. Bu ilerlemeyi anlamak ve inceleyebilmek için ilk olarak, Kilisenin 1948 ve 1989 yılları arasında yaşadığı zulme dönmek gerekir.

"Zoraki Yeniden-Katolikleşmenin" Yüklediği Borç

Çekoslovakya, eski Sovyet blokunda, Komünist Parti'nin serbest seçimlerde üçte birden fazla oy toplayamadığı tek ülkeydi.1946'da elde edilen bu sonuç, Komünist Parti'nin koalisyon hükümetine ortak olmasını ve 1948'deki "Prag Darbesi"[83] ile hükümeti kolayca ele geçirmesini sağladı.

1948 yılının ikinci yarısından itibaren "Komünist Parti Genel Sekreteri R. Slansky, Katolik Kilise yönetiminin ilk sırada yer aldığı tepki güçlerine karşı" ideolojik, politik ve idari mücadelenin önceliğini belirtiyordu.[84]

Oysa komşu Polonya'nın aksine burada Katolik Kilise milli kimliği canladıramıyordu ve sivil toplumun sözcülüğünü yapacak olanaklara sahip değildi. Slovenya'da ise Kilise, savaş sırasında "bağımsız" Sloven Devlet Başkanı, Hitler yanlısı Tiso'nun Nazizmle ortaklığının kötü izlerini taşıyordu. Tiso 1941 Sonbaharından sonra Slovenya'daki Musevi halkı toplama kamplarına göndermesiyle ün kazanmıştı. Gerçi Sloven piskoposlar bu önlemlere[85] karşı çıkmışlardı; yine de Kili-

(83) Bu olayların detaylı anlatımı Jacques Rupnik'in *"L'Autre Europe Crise et fin du Communisme"* Odile Jacob, 1990 kitabının 116-141. sayfalarında yer alıyor.

(84) Jacques Rupnik " Tchecoslovaquie: des Eglises dans la tourmante", *Etudes*, Eylül 1986.s. 231.

(85) Karel Skalicky, "The Vicissitudes of the Catholic Churc in Czechoslovakia, 1918 - 1988" Stone, Norman ve Strouhal, Eduard (ed), *Czechoslovakia: crossroads and crises, 1918-1988*, kitabında Londra, Macmillan and BBC, 1989, s. 310.

se III. Reich'a karşı kazanılan zaferi izleyen yıllarda, kendine çok soluk bir siyasi görünüm vermek zorundaydı.

Naziler Bohemya'da ve Moravya'da Katolik Kilise'ye zulüm etmişlerdi: Prag piskoposu, Joseph Beran, Kasım 1946'-da Dachau [toplama kampından] dönerek görevine başladı. Ancak bu kusursuz davranış 1415'te yakılarak aforoz edilen Jean Hus'un ülkesinde, Kilise'ye karşı kuşkuyu tam olarak örtemezdi. Katoliklik Çekoslovakya'da, Montagne Blanche bozgunundan sonra, ulusun yok olmasını ve Avusturya imparatorluğuna zorla katılmasını simgeliyordu.[86]

Hussit anlayışını(*) yok etmek amacıyla Karşı-Reform süresince yürütülen "yeniden Katolikleşme" [eylemi] Kiliseyi [toplumun] ortak bilinci nezdinde yabancıların aleti haline getirmişti.[87] Ateşte yakma cezasını bulan, Almanca konuşan Cizvitler karşı- Reform döneminde ün kazandılar.

I. Dünya Savaşı'nın ertesinde Çekoslovak Cumhuriyetinin ilanında, Bohemya'da çok yaygın olan anti-Katolik duygular, kiliselerdeki yağma olaylarında ve 1920'de 300 rahibin Roma'dan bağımsız "Çekoslovak Kilisesini" kurmalarında kendini gösterdi. Bu Kilise, 10 yıl sonra 800.000 müride sahipti.[88]

Katolik Kilise ve Çek millî kimliği arasındaki ilişkiler Polonya'dakilerin tam tersiydi.

Egemen ve "inançsız" Bohemya'ya karşıt olarak, Sloven-

(86) 8 Kasım 1620'de Prag'ın batısında bulunan Montagne - Blanche (Bila Hora) tepesindeki çarpışmada, Katolik ordu birlikleri Çek birliklerini ezdiler. Bohemya bağımsızlığınıyitirdi ve Habsburg imparatorluğuna katıldı.

(*) Hussit hareketi, 15. yüzyıl başlarında Bohemya'da görülen bir ütopist eşitlikçi hareketti. Adını, Kilise Reformu talep eden bir köylü isyanının önderi Jan Hus'dan alır.-e.n.

(87) Çekoslovak tarihindeki Katoliklik için Zdenek Kalista, "Le catholicisme dans l'histoire tcheque", *Istina*, 28/1983, no 1, s. 5-30

(88) Skalicky'nin s. 300'deki yazısından başka, Marie-Elisabeth Ducreux'nün "Entre Catholicisme et protestantisme" *Le Debat*. no. 59. Nisan 1990, s. 106.

ya'da "Polonya tipi" bir Katoliklik söz konusuydu. Avusturya - Macaristan İmparatorluğu'nun parçalanması sırasında büyük güçler Slovenya'yı Bohemya ile birleştirmişlerdi.

1948'den itibaren Kiliseye karşı güttükleri siyaset, bir açıdan Savaş öncesinde devletin yürüttüğü mantığın devamı idi.

Aynı dönemdeki Fransız radikal sosyalistlerinin anti-klerikalizminden(*) uzak duran Masaryk[89] ve arkadaşlarının kuşkucu tavırları hukuk devletinin demokratik kurallarıyla uyum içindeydi. Komünist Parti ise Katolikliğe karşı Sovyet blokunda bile bulunmayan sistematik bir zulüm hazırlıyordu.

1948'de Kilisenin tüm varlıklarının millîleştirilmesine ve din eğitiminin kaldırılmasına tanık olundu. 1949'da devletin kurup kendisine bağladığı "Katolik Örgütü"ne cevap olarak Kardinal Beran, bir mektupla bunun "bölücü bir hareket" olduğunu açıkladı. Bunun üzerine 14 yıl boyunca Başpiskoposlukta gözaltında tutuldu ve sürgün olarak Roma'ya gönderildi. Mart 1950'de, dinî tarikatların başrahip ve bölge başkanları "casusluk ve ihanet" suçlarından yargılanıyor ve ağır cezalara çarptırılıyorlardı. 13 Nisan'ı 14'e bağlayan gece polis, Cumhuriyetin tüm Katolik manastırlarına baskın yaparak birkaç "toplama manastırında" gruplaşan dinci, papaz ve laikleri götürüyorlardı.[...] Dincilere yakıştırılan anti-devrimci propagandanın kanıtları olan belgeleri ararken manastırların altı üstüne getiriliyor; hiçbir şey bulunamıyor ancak her şey yağmalanıyordu. Tüm tarikatlar yasaklandı, piskoposlar 20 yıla varan ağır cezalara çarptırıldılar. Bu anda aforoz edilmiş bir rahibin yönettiği "Katolik Papazların Barış Harekâtı" yönetimin "Katolik" muhatabı oldu.

(*) Hıristiyanlıkta kilisenin mutlak egemenliğine karşı çıkan, sınırlandırılmasını savunan eğilim.-e.n.

(89) Thomas-Garrigue Masaryk (1850-1937): Çekoslovak Cumhuriyetinin kurucusu ve başkanı.

Şeytan Azabında

Çekoslovak Kilisesinin dış yapısının yıkılması, çalışma kamplarına gönderilen, zor şartlarda hapis yatan, papazlıklarını devam ettirebilmek için "izin" alan ancak polis tarafından sıkıca denetlenen birçok papaz ve din adamı için dramatik sonuçlar doğurdu. Zulüm aynı zamanda papazlar sınıfı ile hiyerarşi, hiyerarşi ile Vatikan arasındaki ilişkileri sınırlandırıyordu. Kurbanları için "kurban" figürünü somut kılan ve dirilten mazlumluk Kilisenin "içten yapılanmasına" neden oldu. Geçmişteki yeniden-Katolikleşme kibrinin aksine; Katolikliğin piskoposluk saraylarından uzakta, hücrelerde, taş kırdıkları yollarda yeni bir anlam kazandığı insani felaketin Tanrıbilimcileri ortaya çıkmaya başladı. 14 yıllık gözaltından sonra sürülen Kardinal Beran II. Vatikan Konsilinde şöyle diyordu: "Benim ülkemde Katolik Kilisesi; geçmişte din özgürlüğüne karşı kendi adına işlenmiş günahların cezasını çekiyor: 15. yüzyılda yakılan rahip Hus'un ve 17. yüzyılda Çekoslovak halkının büyük bir kısmının zorla Hıristiyanlaşması'nın [günahını]."[90]

1952'den 1964'e kadar tutuklu bulunan Peder Joseph Zverina, bu şartlarda yalnızca ibadetin değil, iyilik yapmanın bile imkânsız olduğunu ve Katolik inançları ifade etmenin [ancak] "tinsel yaşam içerisinde" olabileceğini belirtiyordu. "Bu zihinsel bir kaçış şekli değil, karşıtcılığımızın temeli, bir ölüm-kalım meselesiydi."

Peder ve arkadaşlarının içinde yaşayan bu kilise "sessiz" değil "sessizlik içinde", "yeraltında" değil "Şeytan azabında idi!" Peder Joseph Zverina geceleri Mors alfabesiyle, komşu hücredeki tutukluya tanrıbilimsel dogmatiği iletiyordu.[91]

(90) Jacques Rupnik, age., s. 234; T. Beeson "Discretion and Valour. Religious Conditions in Russia and Eastern Europe", Londra, 1981, s. 238.

(91) 20 Haziran 1990'da Joseph Zverina ile Prag'da yapılan görüşme. Peder, Ağustos 1990'da öldü.

Ancak, tutuklu rahip ve din adamları, Katolik kimliklerinin güvencesi olan bu inancı *in petto* (el altında-ç.n.) tutarken; hücre hayatında, içlerinde partinin şu ya da bu zamanki çizgisine göre "yön değiştirmiş" komünistlerin de bulunduğu her görüşten -çoğu dinsiz- siyasi tutuklularla tanışıyorlardı. Totaliter çarkın yolaçtığı felaketin evrenselliğinin bilincine varılması, Tanrıtanımazlar dahil içlerinden birçoğunun tüm insanlara Hıristiyanlığı göstermesine neden oldu; diğer Katolikler ise tam aksine, komünist sistemin dışında kalan inananları toplumsallaştırmayı amaçlayan küçük çaplı aşağıdan yukarıya Hıristiyanlaşma yapıları kuruyorlardı.

Bu yapılar polis tarafından rahiplerden daha az hırpalanan laiklerin eseriydi. 50'li yıllar, Kilise'nin mutlak kudretine cevaz veren çok çocuklu birkaç Katolik aile, din derslerini sağlamak için [bu yapılarla] temas kurmaya başladılar. Bu aileler ülkenin üzerine inen komünist toplumsallıktan koparak, toplu ibadet yaşamı ve kimliklerinin canlandırılması için bir araya geliyorlardı.

İlk başlardaki hedef sosyalist toplumdaki kalabalık ailelerin sorunlarını çözmekti; oysa "kalabalık aileler ya Katolik ya da Çingeneydiler"[92] diye belirtiyordu hareketin kurucularından biri. Çingeneler aynı zihinsel bölüme ait olmadıklarından, içlerinde Hıristiyan bir aileyi tanımanın ölçütü, ailenin en az dört çocuğunun olmasıydı. Güncel yaşamda "yatay" bir yardımlaşma ağı oluşturan "kalabalık aile kulübü"nün kurulması, "Hıristiyan toplumu"nun çekirdeğini oluşturuyordu.

Örgütlenmeyi zorlaştıran illegalite koşullarında çocuklar için yaz kampları düzenleniyor, bütün ilişki ağı içinde oradan oraya dolaşan, elle yazılmış broşürler hazırlanıyordu.

(92) 21 Haziran 1990'da Maria Kaplanova ile Prag'da yapılan görüşme.

Çocuklar için bu ilk Katolik samizdat,(*) diyalektik materyalizmin egemen değerlerine karşı bir panzehir olarak tasarlanmıştı ve bu panzehir "Hıristiyan dünya imajı"nı geliştiriyordu.

Fransa'daki Taizé'nin Ekümenik(**) ibadet cemaatiyle uluslararası temasları ve Almanya'dan gelen birkaç fon, 60'lı yıllarda bu hareketin ilerlemesine yardımcı oldu.

"Prag Baharı'nda", yani 1968 yılı başından Ağustos'un 20'sini 21'e bağlayan gece yaşanan Sovyet işgaline kadar, Katolik Kilise 20 yıldır mahrum kaldığı özgürlüğe kavuşmuştu. Cezalarını henüz tamamlamayan din adamları ve rahipler hapisten çıkmış, gizli ilişki ağları kurulmuş, bilgiler yayılmıştı.[93] Katolikler Bahar'dan, "insan yüzlü sosyalizm" yanlısı, Dubçekçi komünist devrimcilerden çok daha kârlı çıktılar.

"Aşağıdan Yukarıya" Hıristiyanlaşma mı Yoksa Demokratik Karşıtcılık mı?

Ağustos 1968'den sonra, Çekoslovakya'nın normalleştirmesi sırasında, Bahar döneminde bertaraf edilen M. Karel Hruza'-

(*) Esasen Sovyetler Birliği, ayrıca Doğu Avrupa'nın reel sosyalist rejimlerinde, genellikle elle veya daktiloyla çoğaltılarak dolaştırılan illegal muhalif yayınlar. - e.n.

(**) Bütün kiliselerin birliği anlamında; Hıristiyanlığın dünya ölçeğinde birlikteliğini gözeterek bütün kiliselerin ortak varlığının evrenselliğini vurgulayan akım. Hıristiyanlığın geçirdiği çeşitli bölünmelerden sonra, İS 325'te toplanan ünlü İznik Konsili, ekümenik (Yunanca "oikoumene"den; "üzerinde insan yaşayan her yer" anlamında) anlamda bir birliği sağlamak için girişimlerde bulundu. 18. yüzyıldan sonra, Reformist Hıristiyan misyoner grupları, antiklerikal ve laik temelde ekümenik bir çerçeve oluşturmaya yöneldiler. 1940'larda sonra Ortodoks ve Protestan kiliseleri arasında ekümenik organlar oluştu. 2. Vatikan Konsili'nin kendi dışındaki kiliseleri ilk kez tanıması, ekümenik akımın gelişmesi açısından çok önemli bir eşik oldu.-e.n.

(93) Karel Skalicky'nin "Vent'anni dalla Primavera di Praga: la chiesa tra Primavera e perestrojka", L'altra Europa, nu. 3, 1988. s. 37-38 ve Andrea Rebichini, age., s.71-92.

nın -Çek dilinde bu isim "terör" demektir- Din İşleri Sekreterliği'ne geri gelmesiyle, yönetimin Kilise'ye karşı duyduğu düşmanlık canlandı. Komünist dönemin ikinci yarısında, ilk 20 yılın bireyleri sindirmeye yönelik şiddetli zulmünü, bazılarının baskıyla yıpratıldığı yaşlanmış bir papazlar sınıfına karşı güdülen şantaj, tehdit ve yıldırma politikası izledi.

1970'te yönetimin kurduğu "yoldaş" rahipler derneği Pacem in Terris,[94] Beran'dan sonra onun yerini alan Kardinal Tomasek haricinde) tüm piskoposları ve kilise adamlarının üçte birini toplamayı başardı.

Aynı dönemde, Doğu'da "görünür Kilise" yapılarından arta kalanları korumaya ve kilise hiyerarşisini yeniden kurmaya çalışan Vatikan Ostpolitik'i komünist rejimle müzakerelere yöneliyor ve bu müzakereler sonucunda Pacem in Terris Roma tarafından hoşgörüyle karşılanıyordu. Jacques Rupnik şunu belirtiyordu: "Bu siyaset Kilise'yi muhafaza etmek yerine, papazlar sınıfı ile müminler arasında bir kopukluğa neden olarak, Kilise'nin tinsel ve ahlâki bir çözülme yaşamasına katkıda bulundu."[95]

70'lerin ortasından itibaren yönetim ile uzlaşmayı, *modus vivendi*'yi (geçici anlaşma -ç.n.) reddeden ve bunu bir *modus moriendi* (ebedi anlaşma -ç.n.) gören Katolikler laikler ve papazlar arasında iki tavır ortaya çıktı: Bir taraftan "aşağıdan yukarıya" yeniden-Hıristiyanlaşma ağı 1968 öncesinden daha büyük bir yoğunlukla güçleniyor, diğer taraftan Katolik, laik ve papazların bir kısmı (azınlığı) ayrılan (yönetim yanlısı -ç.n.) gruba giriyordu.

Bu iki tavır [birbirini] tamamlayıcı tavırdı; komünizmin

(94) Dünyada Barış-ç.n. bk.

(95) Jacques Rupnick, age, s. 240. 1968-78 dönemi üzerine Andrea Rebichini'nin "Chiesa, societa,..., cilt. II, 1968-78, Padoue, Ceseo-Liviana, 1979, birçok yerde.

çöküşü sırasında Katolikliğin toplumdaki yerine ilişkin olarak birbirine karşıt olacak iki ayrı görüşü savunuyorlardı.

"Aşağıdan yukarıya" yeniden-Hıristiyanlaşma böylece Focolari ("küçük yuvalar") gruplarının görünümüne bürünüyordu. Bu hareket II. Dünya Savaşı'nın sonunda, İtalya'nın Trente şehrinde Fransisken tarikatından(*) bir laik olan Chiara Lubich tarafından kurulmuştu. Chiara Lubich, çevresine bombalar düşüp binlerce insan ölürken, bu felaketin ve insani değerlerin çöküşünün arasında, bir yaşam amacı, bir umut arıyordu. Bu umudu İncil'i kelimesi kelimesine yaşamakta buluyor ve her sözü kaleme alıyordu: Bunlar Hıristiyanca bir yaşam programını güncelleştirecek "yaşam sözleri" olacaktı.

Prag'da hareket, normalleştirmenin ilk 10 yılında, öğrenimlerinin sonuna gelmiş ya da aktif yaşamın başında olan ve Katolik yaşam sürmek isterken denetim altına alınarak Pacem in Terris'in hazır ve nazır bulunduğu Kilise kurumlarından kaçan gençler arasında gelişti. Bu gençlerde "ilk Hıristiyanların deneyimini yaşamak" duygusu vardı: Gizlice ormanlarda buluşuyor, ayin düzenliyor, İncil'i okuyorlardı. "Yaşam sözlerini" fotokopi ile ya da uygun matbaa olmadığı zaman elle yazarak birbirlerine iletiyorlardı. "Ruhsal cemaat ve mal [ortaklığı] cemaati deneyimi" kazanarak, yaşamlarına komünist toplumsal düzenlemenin dışında Hıristiyanca bir anlam vererek, etkili bir inanç yayma çabasına girişiyor; ve en önemli liderlerinden birinin görüşüne göre 80'li yılların sonunda yaklaşık 10.000 yuvaya ulaşıyorlardı.[96]

(*) 13. yüzyıl başlarında, yoksul bir hayat yaşayarak ömrünü sürekli dolaşarak halka vaaz vermekle geçiren Aziz Francesco ve müridlerince kurulan Katolik tarikat. Francesco'nun ölümünden hemen sonra, Tarikat'ın bazı kolları, mülk edinmemeyi ve sade bir ortak keşiş hayatını vazeden Fransisken kurallarını yumuşattılar. Fransiskenlerin, Katolikliğin halka malolmasında önemli etkileri oldu.-e.n.

(96) Petr Ettler ile 19 Haziran 1990'da Prag'da yapılan görüşme.

Bu "aşağıdan yukarıya" Hıristiyanlaşma tarzının yayılması baskı engeliyle karşılaşmadı. Aynı lider "Meryem bizi her zaman kanadının altına aldı" diyor; Havel ve Zverina'dan farklı olarak "devlete karşı mücadele"ye girmediklerini, tüm inananlar için "en büyük devrimin Kasım 1989'daki değil, İsa galip geldiğinde ve Tanrı yoluna bağlanıldığında her bireyin içinde gerçekleşen devrim olduğunu" belirtiyordu. Siyasi sahneden çekilme, ileride de göreceğimiz gibi yalnızca komünizm süresince konusu oldu.

Bilinçli bir apolitik yeniden-Hıristiyanlaşma oluşurken, diğer Hıristiyanlar hapiste beraber oldukları muhalif laiklikle normalleştirmeye karşı direnme yolunu seçiyorlardı. Vatandaşlık haklarına, siyasi ve kültürel haklara saygı konusunda Birleşmiş Milletler Anlaşması'nın ve 1976'da Çekoslovakya tarafından onaylanan Helsinki Konferansı kararının kesinlikle uygulanmasını talep eden bir grup Çek entelektüel, Charta 77'yi yayımlıyordu.

1.200 imzanın üçte biri, içlerinde filozof Vaclav Benda, peder Joseph Zverina ve Vaclav Maly'nin de bulunduğu katolikler tarafından atılmıştı. Yeni bir zulüm bu Katoliklerin üzerine çöktü; Katolikler işlerinden atıldılar, tehdit edildiler, tutuklandılar ve bazı rahipler çalışma "izin"leri ellerinden alınarak kol emeği ile çalışılan işlere tayin edildiler.

Kardinal Tomasek yönetimin baskısıyla bir bildiri yayımlayarak Kilise'nin [hazırlanışında] bulunmadığı (onaylamadığı) Charta 77'yi imzalamadığını belirtti. Bunun dışında Charta 77, Katolik Slovakya'da bile zayıf bir yankı yaptı.

Peder Zverina Kardinal'e yazdığı açık mektupta, Kardinalin tutumunu kınayarak şöyle diyordu: "Açıklamanız İncil'den değil, propagandanın utanç verici gerekliliğinden ve yasalara saygı talep etme yürekliliğini gösterenlere karşı girişilen çılgın bir avdan esinleniyor." Aynı mektupta inançsız muhaliflerle, Tanrıtanımazlarla hatta aynı gruptan komü-

nistlerle birlikte alınmış bir kararın kendilerini ilgilendirmediğini düşünen Hıristiyanlara da şöyle cevap veriyordu: "Şüphe yok ki imzalar her tür insanı kapsıyor ve bazı Katolikler bunlarla aynı görüşte olmayabilirler (ancak genellikle bu Katolikler, bir eylemi yasallık çerçevesinde ele almayı beceremeyerek diğerlerini ele verenlerdir). Ancak günahkârların da kendileri için, başkaları için hatta Kilise için adaleti talep etme hakları yok mudur?"[97]

"Devletin Kilise üzerindeki denetimine engel oluşturduğu" gerekçesiyle Peder Zverina'nın tutuklanmasına neden olan bu tavır, Focolari hareketinin canlandırdığı "aşağıdan yukarıya" yeniden-Hıristiyanlaşmadan çok farklıydı.

"Yaşam sözü"ne göre kendini ayarlayan ve İncil'i harfiyyen izleyen Hıristiyana değil, Tanrıtanımaz olsa bile zulüm kurbanı olan her kişiye öncelik tanımıştı. Hapse atılmış ve işçi sınıfı Partisince entelektüellere verilen işçileşme cezasına çarptırılmış rahip ve din adamları için, bu nokta çok hassastı.

Charta 77'nin sözcülerinden biri olan Vaclav Maly ya da Çekoslavakya'daki Dominiken(*) tarikatının bölge başkanı Dominique Duka bu konuya duyarlı kişilerdendi. 1966'da (gizlice) papaz çömezi olan, 1970'te papalık derecesi alan Dominique Duka genç Kilise nesline dahildi; kırsal kesimde Kilise papazı iken, 1975'te çalışma "izni" elinden alınıyor. Pil-

(97) "Lettre du P. Joseph Zverina au Cardinal Tomasek, Février 1977", *Istina,* XXVIII, no. 1. s. 94-95. Çekoslovakya'da Kilise'nin durumu ve Charta 77'ye karşı Hıristiyanların tutumu üzerine aynı derginin XXVIII, 1983 no.2; XXIV, 1979 no. 2-3 ve XXII, 1977 sayılarına bakınız.

(*) 13. yüzyılda kurulan, Hıristiyanlık vaazını piskoposların ve temsilcilerinin tekelinden çıkararak sistematik eğitimi zorunlu kılan; toplu hayat düzenini benimseyen, her tarikat mensubunun doğrudan tarikat başkanına bağlı olduğu Katolik tarikat. Öğretide son derece muhafazakar olan Dominikenler, Ortaçağ'da Engizisyon'un yönetimini üstlendiler, sömürgecilik döneminde en etkin misyonerlik faaliyetini yürüttüler. 19.-20. yüzyıl dönümünde sosyal hizmet alanında kurumlaşmaya da yöneldiler. -e.n.

sen'deki Skoda fabrikalarına sevkediliyor ve 50'li yıllarda Fransa'da[98] görülen "işçi-rahip" tipi anlayışından çok farklı bir "işçi-rahip" oluyordu.

Öğrencilerle birlikte geçen 6 yıl boyunca, Hıristiyan felsefesi ve Tanrıbilimi grupları örgütleyerek yeni çömezler yetiştirdi. 1981'de tutuklanarak 15 ay ceza alan Dominique Duka, Vaclav Havel ile aynı hücreyi paylaştı ve hapisteki "Charta"cılara bağlandı. Bu da onun için ilki kadarönemli bir "ikinci çömezlik"[99] [dönemi] oldu.

Bazen hücre arkadaşı tutuklulara vaftiz babalığı yapar, kendisi de onları vaftiz ederken, Katolik olmayanlarla diyaloğun önemini anlıyordu.

Hıristiyan Demokrasisi'nin Başarısızlığı

Kasım 1989'daki komünist rejimin çöküşü sırasında, II. Jean Paul Papalığı döneminde bu rejime karşı VI. Paul dönemindekinden daha kararlı olan Kardinal Tomasek, önemli bir ahlaki rol üstleniyordu. 21 Kasım'da, birkaç gün önce düzenlenen öğrenci gösterilerine yapılan şiddetli baskıyı eleştiriyor, Kasım ortasında Komünist Parti'nin son dakikada yaptığı dalavereye karşı çıkıyor -Komünist Parti yeni başkanı seçmek için bir referandum öneriyordu- ve Yurttaş Formu'nu yöneten Vaclav Havel'e destek vererek güçler oranının kesin olarak Havel'in lehine kaymasını sağlıyordu.

Çekoslovakya'da demokratik rejimin yerleşmesini izleyen aylarda siyasi girişimler bakımından Katolikler arasında önemli bölünmeler gerçekleşiyordu. Bunlardan çoğu geçiş hükümetlerinde yer alıyor ve Haziran 1990'da yapılması ön-

(98) Papazlar sınıfının önemli bir kısmının yaşadığı işçi deneyimi piskoposa kadar yayıldı. O dönemde yasadışı piskopos olan Jan Korec, bugün Slovenya'daki Nitra Piskoposluğunun başındadır. Demeçleri için bkz. *Trente Jours dans l'Eglise et dans le monde*, Mayıs 1989, s.56-59

(99) Peder Duka ile 17 Nisan 1990'da yapılan görüşme.

görülen seçimlerde kendilerine iki seçenek sunuyordu: Charta 77 gibi girişimlerle gerçekleşen ittifakları sağlamlaştıracak Yurttaş Forumu ile ortaya çıkmak ya da özerk bir "Hıristiyanlar" listesini oluşturmak.

Piskoposluk ve arkasındaki "Polonya modeli" Vatikan ikinci seçeneği tercih ederek, böylece "Hıristiyan-Demokrat ittifakına" yardımcı oluyorlardı. Bu ittifakla eski Katolik Chartacılar meşruiyet açısından yoksul ancak bina, matbaa vs. açısından zengin olan ve 40 yıldır komünistlere yoldaşlık eden "Katolik" Partisinin üyeleriyle birleşiyorlardı. İttifak, Katolik Slovakya'da önemli bir başarı kazanmayı, Bohemya-Moravya'da da yeterli bir sonuç elde etmeyi umuyordu. Bu iki sonucun birleşmesiyle Prag'daki yönetime ulaşacaktı.

"Aşağıdan yukarıya" yeniden-Hıristiyanlaşma hareketleri, Hıristiyan-demokratlara oy toplamak için ilişki ağlarını seferber ediyor; Focolari gibi komünist rejime karşı tüm girişimleri reddeden gruplara ulaşıyorlardı. Piskoposluk bir Kilise mektubuyla inananları Hıristiyan Demokrasi'ye oy vermeye çağırıyor ve "yukarıya doğru" geçişe yardım ediyordu. Focolarilerden bir yöneticinin görüşüne göre, Hıristiyan-Demokrat bir hükümet "Çocukların Hıristiyan eğitimi almalarını, Katolik okullarının açılmasını, inanca karşı totaliter bir baskı gören toplumu değiştirmeye dönük Hıristiyan ailelerin kurulmasını" sağlayacaktı.

Buna karşılık, rahip ya da laik, inançsızlarla birlikte komünizme karşı savaşan ve onlarla aynı hücreleri paylaşan Katolikler, dünkü tutukluluk arkadaşlarına karşı; 40 yıllık totaliterliğe alışmış ve bu süre içerisinde "diğerlerini ele vermeye [hep] hazır" görünmüş Katoliklerle böyle bir "yukarıdan aşağıya" yeniden-Hıristiyanlaşma stratejisine katılamayacaklarını belirttiler. Gerçekten de seçimlerden birkaç gün önce, Hıristiyan-Demokrat ittifakının yöneticisi olan eski Ko-

münist Parti "yoldaşının", kendisiyle aynı listede yer alan Katolik Chartacıları gözetlemek için polisten para aldığı, bu sofuca çabasının, bazılarına "ağır cezalar" verilmesine yol açtığı ortaya çıkıyordu. Skandal öyle bir yankı yapmıştı ki -kırsal kesimde henüz şiddetli bir kampanya yürütememiş olan- "Hıristiyan" parti % 10 oyla büyük bir başarısızlık yaşıyor ve utanç verici bir şekilde sondan üçüncü sırada yer alıyordu. Komünist parti ise "yenileşmişti."

Siyasete girişlerinde olumsuz bir seçim sonucu yaşayan "aşağıdan yukarıya" yeniden-Hıristiyanlaşmacı gruplardan bazıları, bu skandalın Yurttaş Forumu'nda etkili olan Museviler ya da Masonlarca düzenlenen bir oyun olduğu görüşündeydiler. İttifakın %10'luk seçmenini, kapitalizmin beraberinde getirdiği toplumsal ve ahlâki kötülüklere karşı Hıristiyan alternatifi hazırlayacak "gerçek Masonlar"ın çekirdeği olarak görüyorlardı. Bu kötülüklerden korunmak ve hareketlerine kitlesel boyut kazandırabilmek için demokratik ortamdan yararlanarak "aşağıdan yukarıya" yeniden-Hıristiyanlaşmayı güçlendiriyorlardı.

Cemaatçi yapılarda toplanmış "Hıristiyan ailelerden" geçerek, bireyin İsa ile karşılaşmasından toplumsal harekete kadar varan bir gelişim içerisinde, Katolik temeller üzerine bir toplum kurmak, uzun vadede gerçekleşecek hedefti. Bu perspektifle, çocukların, [onlar için] "oksijen çadırı ortamı oluşturan"[100] yeniden-Hıristiyanlaşmış ailelerin arasında eğitilmesinin çok önemli rolü vardı.

Buna karşılık, rahipler ve din adamları Kilise ile "Hıristiyan" bir parti arasındaki ilişkinin sorunsuz olmayacağı ve bunun karşı-Reform geleneğini hatırlattığı görüşündeydiler, "Müridlerin % 70'inin Hıristiyan-Demokratlar[101] haricinde-

(100) Petr Ettler ile görüşme.
(101) 21 Haziran 1990'da Peder Duka ile Prag'da yapılan görüşme.

ki partiler[102] için oy kullandıklarını" düşünüyorlardı; yani, tek [Hıristiyan] partinin [doğal] seçmenleri, "gerçek inananlar" olmaktan kaçıyorlardı. Piskoposluk, papazlık faaliyetinin öncelikle Katolikler arasındaki bağları güçlendirmeyi hedeflemesi için ısrarlı olsa bile; birçok din adamı, inanca karşı kayıtsız bir ortamın egemen olduğu Prag gibi bir kentte, Katoliklerin hiçbir koşulda bu "dünya"dan kopmamaları, aksine bu dünyanın içerisindeki varlıklarını ve eylemliliklerini çoğaltmaları gerektiğini düşünüyorlardı.

Charta 77'nin sözcüsü ve 1989'daki "yumuşak devrim"in en etkili konuşmacılardan biri olan Peder Vaclav Maly, 1990'da, Prag mahallelerinden birindeki, rahibi olduğu Kiliseye çekiliyordu. Peder de müminlere oylarını Hıristiyan Demokratlara vermelerini buyuran kilise mektubunu bir hata olarak görüyor ve şöyle diyordu: "Kilise topluma Hıristiyan değerlerini anlatmalı ve oylarını istedikleri şekilde kullanmalarına izin vermelidir". Vaclav Maly'ye göre, 40 yıllık bir totaliterlikten ahlaken yıkılmış olarak çıkan bir toplumda, kilisenin görevi "herkese açık olmaktı. İnsanlar yalnızca kilise'ye gitmek yerine birbirleriyle [de] iletişim kurmalıdırlar. Ben İncil'in kapalı bir gerçeklik sistemi değil, bir teklif gücü olmasını istiyorum. Onlarla arayış içinde olduğumu, verilecek cevapları önceden bilmediğimi göstermek istiyorum."

Demokrasiye açılan Çekoslovakya'da öncelik "yurttaş gibi davranmaları ve sorumluluklarını üstlenmeleri için insanların psikolojilerini değiştirmeye"[103] tanınmıştı. Vaftiz yaparak, evlendirerek, ayin düzenleyerek, gömerek ve günah çıkartarak Papazlık görevin sürdürdüğü Saint-Gabriel de Smihov [Kilisesi'nin] küçük evreni, sarsılmaz bir Tanrıtanımaz-

(102) Yurttaş Forumu'ndan eski Komünist Parti ve Hıristiyan Demokrasisinden başka, Hıristiyan Demokratların zararına beklenmedik bir başarı kazanan Slovenya ve Moravya özerk partileri de kavganın içinde yer alıyorlardı.

(103) 21 Haziran 1990'da Peder Maly ile Prag'da yapılan görüşme.

lıkları olan "tuhaf Kilise mensuplarıyla" birlikte, aynı zamanda yeni Çekoslovak demokrasisinin kurduğu bir "kültür merkeziydi". Bu Kilise mensupları için don Vaclav'ın İncil'i tartışmalarda değerli bir destek idi.

* * *

70'li yılların ortasından sonra, Kilise Vatikan Meclisi'ni izleyen belirsizliklere son vermek isteyerek, Katolik kimliğini ifade etmeye girişti. Ancak bu yeni Tanrıbilimsel düşünce de, dünyanın ekonomik ve toplumsal bunalımın entelektüel ve ahlaki alanlara yansıdığı, ara geçit niteliğindeki 10 yıl içindeki değişimine uydu. II. Vatikan'ın Kilise diliyle açıkladığı Sixties'in (altmışlar -ç.n.) laik ütopyalarını, bir ifade hatasıyla "modernlik sonrası" denilen karışıklıkların ve eski dayanışmalardan kopuşun yaşandığı bir 10 yıl izledi ve 80'li yılların sonunda "gerçek sosyalizmin" çöküşüyle [bu süreç] devam etti. Bu şartlarda Katolik Kilise ve yanlıları bir ikilemle karşı karşıya kaldılar.

Yukarıda belirtilen ve aynı dönemde İslâm'da da gözlenen özel koşullarda, "aşağıdan yukarıya" ya da "yukarıdan aşağıya" yeniden- Hıristiyanlaşmaya yardımcı olacak önemli bir eğilim ortaya çıktı. Ancak totaliter komünist sistemin can çekiştiği ve öldüğü yerlerde ve "Hıristiyan bir toplum"un gerçekleştiğini görmeyi umud eden yeniden-Hıristiyanlaşma yanlılarının olduğu yerlerde; bu strateji karşısında bazı Katoliklerin demokrasi özlemlerini buluyordu.

Bu Katolikler için Kilise'nin temsil ettiği Ebedi Gerçek'in ifadesi, bu dünyada insanların özgürlüklerini aramalarına bağlı kalıyordu. Hiçbir "Hıristiyan Parti"nin [bu] gerçeğe göre ayarlanmış bir toplumsal düzenleme yapmaya eğilimi yoktu. Bu "demokrasi zorunluluğu" günümüzdeki yeniden-Müslümanlaşma hareketlerinin uygulama alanında bulunmuyor. Ancak Amerikalı Evanjeliklerin ve fundamentalistlerin dünyasını, farklı şekillerde, baştan başa dolaştığını göreceğiz.

III. BÖLÜM
AMERİKA'YI KURTARMAK

HUGO kasırgası, Guadeloupe'u kırıp geçirmesinin ardından Eylül 1989'da, para çalmakla suçlanan televanjelist Jim Bakker'ın davasının görüldüğü, Birleşik Devletler'deki Charlotte kentini altüst ediyordu.

Rüzgârın şiddeti mahkemenin duruşmayı bir gün ertelemesine neden oluyor ve papazın müridleri bunu; Tanrının, papazına zulüm eden Charlotte halkına karşı öfkesinin bir işareti olarak görüyorlardı.

Ancak, meteorolojinin bile neredeyse ibadet konusu olduğu ülkede, halkın saflığından yararlanarak çeşitli dolandırıcılıklarla gerçek bir İmparatorluk kuran Jim Bakker'ın cezaya çarptırılmasını engellemek için (rüzgârdan) daha fazlası gerekmektedir.

Çok sayıda ziyaretçisi olmasına rağmen yankılar uyandıran bir iflas yaşayan İmparatorluğun en değerli parçası olan Heritage USA(*) bir çeşit "Hıristiyan Disneyland"ıydı. Küçük

(*) ABD'de, Amerika'nın "hürriyetçi" tarihinin manevi mirasının (Heritage: Manevi Miras) sürdürücüsü olma misyonunu üstlenen muhafazakâr bir vakıf. -e.n.

ekranda eşcinselliğe karşı verip veriştiren Jim Bakker, burada yakın çalışma arkadaşlarıyla Sodomik (eşcinsel; oğlancı - e.n) zevkleri yaşıyordu.

Bu story (öykü -ç.n.) Atlantik ötesi basınını uzun yıllar meşgul etti. Aktüalite ile sabun opera, adeta oyuncular 20.00 haberlerini ve magazin programlarını işgal etmek üzere alışılmış saatlerinden taşmışcasına birbirine karışmıştı.

Jim'in karısı ve arkadaşı Tammy Bakker, ekranda gülünç durumlarını hiç gizlemiyorlardı.

Tiz sesi, inanılmaz takma kirpikleri ve televizyon programlarında her ağlayışında akan rimelleriyle müridlerinin merhametini celbederken, zekâsı kuvvetli olanların ise acı alaylarına konu oluyordu. Jim ise şen şakrak bir sekreterle Florida'da motel odasındaydı: Güzel sekreter, sükut ve günahının satın alınması karşılığında, müminlerin Bakker ad Majorem dei gloriam'a (Büyük Tanrısal ihtişam için Bakker -e.n.) gönderdikleri paranın bir kısmını hak etmekteydi.

Kaynak tükenip, gazeteciler olaydan haberdar olduğunda, bu pişman günahkâr, bir erkek dergisinde, televanjelistin isteklerini uyandırmış olan çıplak yerlerini sergiliyordu. Artık Jim Bakker'in inandırıcılığı kalmamıştı ve Charlotte davası dizinin son bölümünü oluşturuyordu; 45 yıl hapis yatacağı cezaevine götürülüyordu.

Ancak Bakkerların hikâyesi, bir televizyon dizisinden farklı olarak, hayal ürünü değildi. Jim ve Tammy'nin imparatorluklarını kurabilmeleri, milyonlarca Amerikalıyı vaazları ve samimi tavırlarıyla baştan çıkarmaları, rahat ettirmeleri, kaygılarını gidermeleri ve hatta iyileştirmeleri sayesinde olmuştu.

Öyle ki, bu Amerikalılar business roi (iş krallığı-ç.n) ülkesindeki bu dini girişimin gelişmesi için yeterli parayı düzenli olarak gönderiyorlardı. 1976'dan itibaren Kuzey Caroli-

na'nın büyük gazetesi *Charlotte Observer* sayfalarını, Bakkerların Kablo TV kanalı PTL'nin (Pray the Lord-Tanrıya Yalvaralım) dalaveralarını ve güveni suistimalini gösteren röportajlara ayırdı. Artık PTL Pass the loot (Mangırı toslayın) anlamına geliyordu; Florida'daki motel bölümünden sonra ise Pay the Lady (Kadın ısmarlayın) demekti!

Kurum'un saflığı ve dürüstlüğüne ilişkin kuşkular, müminler ve bağış yapanların cömertliği üzerinde etkisiz kaldı. [Bu] insanlar için, Bakker'in yaptıkları sorun değildi.

Toplumsal Bir Olay Olarak Televanjelizm

Eylül 1977'de, PTL'ye destek vermek için *Charlotte Observer*'ın okuyucu postasına gönderilen mektuplardan biri, Jim ve Tammy'yi savunmak için kaleme sarılmış, sosyal yardımlaşmadan 15 günde bir 162 dolar alan, 60 yaşındaki bir işsizindi.

Beş parasız, ailesiz olan ve borç içinde yüzdüğünü söyleyen bu adam, her ay, PTL'ye sihirli erdemleri ifade eden 7 rakamından [hareketle saptanmış] 7.77 doları gönderiyordu. -Orta halli bir Amerikalı için çok az olan bu harcama- kendisi için sıkıntı kaynağı olmasına rağmen tüm kardeşlerini İsa'ya davet ediyor ve herkesi, sıkıntıyla ilgilenen, insanlara değer veren tek kişi olduğuna inandığı Tanrı'nın Elçisine yardım etmeye çağırıyordu.[104]

Charlotte Observer'da yayımlanan mektuplardan anlaşıldığı gibi bağışçıların çoğunun refahtan yoksun kalanlar olmasına rağmen, şüphesiz, tüm PTL müminleri "Dördüncü Dünya"ya ait değildi. PTL'ye bir dizi ufak pasta havalesinin yanısıra Orta Amerika'dan büyük yardımlar da geliyordu. -Şişman bir depresif ev kadınının, gönderdiği 6.000 dolarlık çek karşılığında mucize beklemesi gibi- Mucize gerçekleşmi-

(104) *The Charlotte Observer*, 14 Eylül 1977.

yor, hastaneye düşen kadın tedavi ücretini ödeyebilmek için Jim Bakker'dan bağışının iadesini istiyordu.[105]

Girişimciler Bakkerların talk-show'unda (TV ve radyoda sohbet programı -e.n.) boy gösteriyorlardı. Bu showlarda en basit rahiplerden, mucizevi iyileşmelere, ünlü günahkârların arınması ve gelişkinlerin toplu vaftizlerinde uzmanlaşmış Başkan Carter'ın kardeşi gibi siyasi ilişkileri güçlü zenginlere kadar, Evanjelik eğilimin yüzü gösteriliyordu. 60'lı yılların karşı-kültür ideologları, geçmişteki yanılgılarını anlatmak ve İsa'yı salık vermek için birbiri ardına boy göstermekteydiler.[106] Peter, Paul ve Mary üçlüsünden, geçen 10 yılın büyük ismi, protest şarkıcı Paul Stookey PTL kanalında şöyle diyordu: "60'lı yılların sonunda hareketimize yön vermesi için başımıza önder arıyorduk. Bugün hareketin görünmez bir önderi var, bu da bir bakıma o dönemdeki zorlu arayışımızın ulaştığı yerdir..."[107]

Zenci gettolarında Beyaz Amerikan düzenine karşı yürütülen silahlı mücadelenin eski kuramcısı Eldridge Cleaver ise PTL'de; Cote d'Azur'e (Fransa'nın Akdeniz sahilindeki ünlü zengin sayfiyesi -e.n.) sürgün edildiğinde tanrıyı nasıl keşfettiğini anlatıyordu; balkonundan Akdeniz'in üzerinden parıldayan aya bakıldığında, yıldızın parlak yüzeyinde Malcolm X, Castro, Mao, Che Guevara ve son olarak da İsa'nın yüzünün belirdiğini gördü ve yolun bu olduğunu anladı: "Bundan on yıl önce ben de Marx gibi, dinin halkın afyonu olduğuna inanıyordum, ancak İsa'nın hayatımın tek kurtuluşu olduğunu anladım."[108]

Sanayiciler, medyanın ya da sporun ünlüleri ve muhafa-

(105) Agg., 3 Eylül 1977.
(106) Agg., 18 Aralık 1978.
(107) Agg., 15 Eylül 1977.
(108) Agg., 18 Ocak 1977. Bu ifadenin İngilizcesi:"Jesus Christ was Just what the doctor ordered for my life."

zakâr politikacılar tabloyu tamamlıyorlardı. Bazen Bakker uçlara dayanıyordu: Örneğin Jimmy Carter'ın kardeşinden etkilenmiş olan pornografi basını kralı Larry Flint'i davet ettiğinde ["kralın"] Tanrı'ya dikkat çekmesi ve pişmanlık beyanı en katı müridleri bile kuşkuda bıraktı.[109]

Ancak PTL'de daha klasik bir tarzda müktesep seyirci kitlesi bulanlar, senatör Jesse Helms gibi "yeni-Hıristiyan sağ fundamentalist" hareketlerine bağlı kişilerdi. Jesse Helms PTL'de, özel öğrenim kurumlarının devlete vergi ödemesine karşı çıkarak okullara din derslerinin konmasını istiyor, Amerikan birliklerinin Güney Kore'den geri çekilmesine karşı çıkıyor ve bu [fundamentalist] eğilimin diğer gözde konularının kampanyasını sürdürüyordu: "Her gün salonumda Hıristiyan cemaatinin gothasının vaktini ve yeteneğini vererek felsefesini, umutlarını ve inancını benimle paylaşmasını görmek beni öyle ferahlatıyor ki, bunu ifade edecek sözcük bulamıyorum. Tabii bunlar hep İncil'e dayalı."[110]

Bakker olayı yargıçların verdikleri hükümle desteklenerek, salt büyük bir dalavereye indirgendi. Oysa olayın kaba ve açık saçık görünümü ile ihtirasların ötesinde; 70'li yılların ortasından itibaren milyonlarca Amerikalı Jim, Tammy ve benzerlerinin sundukları çeşitli dini eğilimlere katılmaya gerek duymuştu. Jim ve Tammy piyasadaki tek televanjelistler değillerdi. -İş arkadaşları Jim Robinson, Jerry Falwell, Oral Roberts, Pat Robertson, Jimmy Swaggart, Robert Schuller gibi rakipleri, Evanjelik vaazlı küçük ekranla büyük yatırım demek olan bu kültürel değişime katıldılar. Olay yalnızca uçsal niteliği ile kalmıyordu, bu yalnızca, dipten gelen hareketin en görünür bölümüydü-. Bu hareket Amerikan toplumunun bazı kesimlerine Evanjelik ya da fundamentalist fi-

(109) Agg., 4 Şubat 1978.
(110) Agg., 5 Kasım 1988.

kirler çerçevesinde egemen olan "laik değerlerin" atılması ve toplumsal etiğin kökten bir değişim geçirmesi özleminin ortaya çıkmasına yardım etti.

70'li yılların ortasından itibaren "fundamentalist" ya da "Evanjelik" Amerika'yı betimlemek ve nicel varlığını saptamak için birçok araştırma yapıldı. Araştırmacılar ve araştıranlar, bu terimleri tanımlamak için bir çaba göstermiyorlardı: 1978'de *Christianity Today* adlı bir dergi için yapılan anket Amerikalıların % 22'sini "Evanjelik", % 35 "liberal Protestan", % 30 "Katolik" % 4 "Hıristiyan değil" ve % 9 "laik"[111] olarak gösteriyordu. 1989'da Gallup Araştırması erişkin nüfusun % 33'ünün "Evanjelik" olduğunu gösteriyordu ki bu da 58 milyon kişi demekti.

Güçlü bir hareketin varlığını gösteren ancak anlamı hakkında bilgi vermeyen bu sayılar, televanjelistlerin en siyasilerinden ve Ahlâki Çoğunluk [örgütü] ile Liberty Üniversitesini kuran Jerry Falwell'e, Amerika'yı yeniden-Hıristiyanlaştırmak için çıkış noktası sağladı. 1980'de *Listen America!* (Dinle Amerika) adlı kitabının önsözüne şöyle yazıyordu: "Yakın zamanda yapılmış araştırmalara göre... bugün Amerika'da [inancı bularak] "yeniden doğmuş" Hıristiyan olduğunu söyleyen 60 milyon, dinî ahlâka olumlu bakan 60 milyon, ahlâki idealleri olan ve çocuklarının ahlâki bir toplumda yetişmesini isteyen 60 milyon insan var ... Amerikan halkının % 84'ü 10 Emir'in bugün hâlâ geçerli olduğuna inanıyor.

Buna rağmen bu istatistikleri incelerken biz, Amerikan halkı olarak, şunu kabul etmeliyiz; tanrısız erkek ve kadınlardan oluşan bir azınlığın Amerika'yı uçurumun kenarına getirmesine izin verdik. Artık Amerikalıların sevgili milleti-

(111) James Davison Hunter, *American Evangelicalis, Conservative Religion and the Quandary of Modernity,* Rutgers New Jersey, 1983, s.49.

mizi kurtarmak için güçlerini birleştirme zamanı geldi."[112]

1979'da kurduğu siyasi-dinî Ahlâki Çoğunluk (The Moral Majority) hareketi, 80'li yıllar boyunca Jerry Falwell'in tasarılarının somut ifadesi olurken; devletin "Tanrısız" politikasının açığa çıktığı aile ve sivil toplum arasındaki eklem noktasında yer alan kürtaja karşı mücadele, din derslerinin okulda okutulması gibi bazı seferberlik ve mücadele temalarını öne çıkardı. Bu hareket ve hedeflerini kısmen paylaşan diğer hareketler, Birleşik Devletler'de fundamentalizm, Evanjelizm ya da yeni Hıristiyan sağı olarak adlandırılan [hareketlerin] çerçevesinden daha geniş bir çerçevede, 70'li yılların ortasından 80'li yılların sonuna kadar önemli bir gelişme yaşadılar.

Karizmatik yenilenmeler ya da pantekotistler gibi Amerikan geleneğinin mirasçılarıydılar. Bu gelenek, son çeyrek yüzyılda laikleşerek dini kaçınılmaz şekilde özel alanda sınırlayan toplumun meydan okumalarına güçlü cevaplar geliştirdi.

Bu eğilimin günümüzdeki anlamını kavrayabilmek, Birleşik Devletler'in sanayi sonrası kültürü içerisindeki paradoksal gelişimini tahlil edebilmek için, olayların tarihi kökenine dönmek gerekir.

Kırsal Amerika'dan İleri Teknolojiye

"Fundamentalizm" teriminin halk arasında kullanılması 20'lere rastlar. [Bu terim] Birleşik Devletler'de 1910'dan itibaren yayımlanan ve modernlikle her tür uzlaşmayı redde-

(112) Larry Martz ve Ginny Corroll'un *Ministry of Greed*, New York, Weindenfeld and Nicholson, 1988, s.23 [Gordon Golding "L'evangélisme: un intégrisme Protestant américain?" *Social Compass*, no 4. 1985, s. 364-365'te.] Fransızca olarak, *Religion in America: the Gallup Report*'un verilerine bakınız.

den Protestan Tanrıbilimcilerin 90 ayrı makalesinden oluşan 12 ciltlik *The Fundamentals* (Temeller -ç.n.) serisiyle ortaya çıkmıştır. İki kardeş işadamı tarafından finanse edilen *The Fundamentals* üç milyondan fazla kişiye parasız dağıtılıyordu.[113]

Ancak fundamentalizm terimi esas olarak "Scopes Olayı" ile tartışmalı bir anlam kazanıp Amerikan gündelik diline girdi. Tennessee eyaletindeki bir lisede biyoloji öğretmeni olan John T. Scopes, canlıların gelişimleriyle ilgili bir kitabı dersinde okutarak, "insanın yüce yaratılışını yadsıyan teorileri" yasaklayan eyalet yasalarını çiğnemişti. 1925'te yargılandığında, davası Amerikan fundamentalist alt-kültürünün davası haline gelmişti: Olay, Scopes'e karşı olanların kaba delilleriyle gülünçleştirilmeye çalışıldı, ne var ki bilim adamları ve entelektüellerin Scopes lehine tanıklık etmeleri [bunu önledi].

Protestanlarca ifade edildiği gibi "modernizm ve liberalizme" karşı kendini gösteren fundamentalizm, ilk olarak İncil'in yanılmazlığına mutlak bir inançı gerektiriyor; yeni Gerçek'in [özellikle ahlaki ve etnik zorunluluklarla siyasi-toplumsal buyrukları içeren her şey-] esas anlamı yerine geçiyordu.

İkinci olarak ise İsa'nın yüceliğine, yaşamla ölümün yararlı etki [leşim] ine ve İsa'nın dirilişiyle ruhun selamete ereceğine inanıyorlardı.

Bunlara Âmentü'ye[114] halen katılmamış olanlara inanç

(113) George Marsden'in bir girişinin de yer aldığı metnin yeni basımı olan,12 ciltlik, *The Fundamentals, A Testimony to Truth,* New York, Garland, 1988, orjinal basımı 1910'dan 1915'e kadar Chicago'da Testimony Publishing Co.'da çıkmıştır. *Fundamentalizm*, Londra, SCM Press,1977 ve George Marsden, *Fundamentalism and American Culture, The Shaping of Twentieth Century Evangelicalism, 1870-1925,* New York, Oxford University Press, 1980 . Fransızca olarak da, Lumière et Vie dergisi 186. sayısında (Mart 1988) Hıristiyan Fundamentalizmine yer verilmiştir.

(114) Bkz. Hunter, age., s.57 ve Golding, agm.

yayma görevi de ekleniyordu. İki Dünya arasında, Tanrıbilimsel ihtilafların ötesinde uzlaşmaz hale gelen cepheler, Amerika'yı ikiye böldü. Sanayileşmiş, modern ve gelişim içindeki Kuzey'e karşı; iktisadi durgunluk dönemindeki gerilemesiyle düşüşe doğru giden, tarımla sınırlı kalmış, ilkel bir toplum düzenin egemen olduğu Güney vardı.

Dönemin fundamentalist kuvvetlerini Güney yetiştiriyor; [bu birlikler] Birleşik Devletler'de [tarımsal] "kuşakların" (hayvan yetiştirme, mısır, pamuk...) en Güneylisi olan Bible Belt'in (İncil Kuşağı) adını alıyordu. Burası cehaletleri, fanatikleri, riyakarları ve utanmazlıklarıyla, Doğu kıyısındaki entelektüel yazarların kaleminde, edebi kişilik haline gelen vaizlerin seçim bölgesindeydi.

1927'de Nobel ödüllü Sinclair Lewis'in yarattığı Elmer Gantry tipi buna bir örnek olarak gösterilebilir.[115] Aslında [tam bir] ahlâksız, dolandırıcı, yalancı, alkolik ve günahkâr olan vaiz Gantry kişiliğinin çizgilerini Lewis incelediği bazı kişilerden almıştı. Ancak kısa sürede entelektüellerce geliştirilen fundamentalist evrenin temsilcisi oldu. Fundamentalist şarlatan imajı Gantry'den Bakker'e kadar değişmedi. Bu imaj bir taraftan yadsınamaz bir gerçeği içeriyor, diğer taraftan vaizlere böyle bir etki kazandıran toplumsal olayı gözden saklıyordu.

Gerçekten de Amerikan dinsellik tarzını Scopes davasının sonunda yenik düşmüş bir marjinal kültürü gibi kabul etmek hata olur. 1919'da yasal olarak başlayan ve 1933'e kadar süren [söz konusu] yasak, Amerikan sistemindeki muhafazakâr ve bağnaz Protestan etiğinin anlamını ortaya çıkardı.

Bu etik Püritenlerin(*) yeni bir Kudüs inşa etmek umudu

(115) Sinclair Lewis, *Elmer Gantry*, New York Harcourt Brace (1. basım, 1927).

(*) 16.-17. Yüzyıl dönümünde İngiltere'de, Protestan İngiltere Kilisesi'ni Katolik etkilerinden arındırmayı hedefleyen Reform hareketi. Hıristiyan törenselliğini reddederek içedönük bir tövbe ve dinsel aydınlanma sürecini

içinde kıtaya gelmesiyle "Büyük Silkiniş" çizgisinde başlayan karışıklıktan yararlanmıştı. 1929'daki ekonomik bunalım ve sonuçları Kuzey'deki sanayileşmenin getirdiği modernleşme ve ilerlemeyle Âmentü'yü tartışma konusu ediyordu.

Fundamentalistlerin bu olaya getirdikleri yorum şöyleydi: "Büyük bunalım Tanrı'nın Amerika'ya dinden döndüğü için verdiği bir ceza ve İsa'nın yakında geri döneceğini belirten bir işarettir."[116]

Dünya olaylarını Tanrı'ya bağlamadaki yetenekleri, ileride bu kişilere Amerikan toplumunun yaşayacağı bunalımlara teşhis koyma ve tedavi olarak da İsa'nın kurtuluş yolunu önerme [imkânı] sağlayacaktı.

Siyasi Fundamentalistler ve Sosyal Evanjelikler

II. Dünya Savaşı sonrasında fundamentalizm siyasi sahnedeki en "gerici" akımlarla ve soğuk savaşın güçlü antikomünistleriyle birleşti.

İşte bu çerçevede, İncil'in yanılmazlığı inancını paylaşan, ancak fundamentalist ve aşırı sağ arasındaki ilişkiler nedeniyle engellenen bazı Tanrıbilimciler "Evanjelik" terimini yeniden canlandırdılar. Evanjelik mesaj öncelikle dini ve sosyal içerikliydi, siyasete ise 70'li yılların ortasındaki büyük hareketle, yalnızca dışardan karışacaktı. Amerikan Protestanlığı'nda, Evanjelikler kişisel acıma [duygularını] ve kutsal kitaplardan alınmış etik veya ahlâki temaları geliştirerek "liberal" adlandırmalara karşı çıkıyorlardı. Oysa [Evanjelik] rahiplerinde bu dünyada varolma isteği daha belirgindi. "Liberal" Protestanlığın gelişmesi Savaşı izleyen yıllarda, "aydın" Amerikan düşüncesindeki değişiklikleri yansıtacak-

önerdiler; dünyada da tarihsel bir misyona sahip oldukları anlayışı doğrultusunda, örnek toplumsal yaşam modelleri oluşturmak üzere ABD'de koloniler kurdular.-e.n.

(116) James Davison Hunter, a.g.e. s.39.

tı. 50'li yıllarda ise, Amerikan refahından yararlanmaya dönük bir dine benzedi. Kilise'ye bağlı olanların sayıları artıyordu. 1920'de % 43 olan oran 1956'da % 62'ye yükseldi. Sosyolog Martin Marty'ye göre bu kalabalık ve yeni müminler topluluğu "kendilerinden memnun olduklarını doğrulamak, endişelerini gidermek, yaşam tarzlarına şükretmek ve çevrelerindeki gerçekliğe düzen vermek için bir yol arıyorlardı. Milyonlarca kişi dine yöneldi ve bu da Protestanlığın yararına oldu.[117]

Kendinden son derece memnun olan "Liberal" Protestanlık, 60'lı yıllardan itibaren yoksulların gettoların ve azınlıkların Amerikası olan "diğer Amerika"[118] için kaygı duymaya başlıyordu. Kennedy ve Johnson'ın "yoksulluğa karşı savaşmak" ve yoksulları refah dünyasına entegre edebilmek için ortaya attıkları, önemli sosyal programları destekledıler. Kiliselerin "dünya" içinde yeralma ve sosyal adalet temalarını öne sürerek, İsa'nın tanıklığını [dünyaya] indirme istekleri, aggiornamento [çağdaşlaşma] çabaları ve Katolik âleminde II. Vatikan'ın bu "dünya"da varolma [ilkesini] uygulamaya koyması ile aynı döneme rastladı.

Her olayda olduğu gibi bu olayda da çelişkiler vardı: Birleşik Devletler'de Evanjelik akımlar, bazılarının düşüncesine göre kapitalizmin sorgulanmasıyla sonuçlanarak öbür dünyanın selamet ve arayışını engelleyecek toplumsal yönlendirmelere karşı büyük bir güvensizlik duyuyorlardı. Önemli Evanjeliklerden, bir petrol şirketi yöneticisi olan J. Howard Pew Mayıs 1966'da *Reader's Digest*'de yayımlanan yazısında, İsa'yı örnek göstererek okuyucuları her türlü siyasi eyleme karşı uyarıyordu: "[İsa] kendini ve müminlerini en az günü-

(117) Hunter'de yer alan, a.g.e s.42. Martin Marty'nin *Religious Empire*, New York, Dial 1970.

(118) Michael Harrington'un, *The Other America* Baltimore Penguin Books 1961, adlı kitabının başlığından alınmıştır. Bu kitap zengin Amerika'nın gözlerini, saklı kalan kırsal kesimlerde yaşayan kişilere açtı.

müzde yaşadıklarımız kadar ciddi olan o dönemin siyasi, ekomomik ve toplumsal sorunlarına bulaştırmak istemiyordu. Öncelikle Cennet'in ve [Tanrının] doğruluğunu aramaya girişmemizi ve aslında "cennetin bizim içimizde olduğunu" belirtiyordu.[119]

Birçok araştırmacıya göre 60'lı yıllar boyunca toplumsal ve siyasi girişime kesin karşıtlık, liberallerle Evanjelikleri ayırıyordu. 10 yıl sonraki düşüşün ve Evanjelik yayılmanın nedeni olarak, liberal kiliselerin toplumsallığa eğilimini görüyorlardı.

"Kilise mensupları din adamlarını müminlerin ruhsal ihtiyaclarına cevap vermemekle, Kutsal Kitapları okutmamakla ve [insanları] İsa yoluna döndürmemekle, suçluyorlardı. Din adamları ise müminleri dünya ile gerçek bir Hıristiyan gibi ilgilenmemekle ve kapıları önünde acı çeken insanlığın sesine kulak asmamakla suçluyorlardı. Her iki tarafın da haklı olduğu noktalar vardı. Ancak sonuçta liberal kiliselere mensup olanların sayıları düşüyor ve çoğu kişi ruhsal ihtiyaçlarına cevap aramak ya da sığınacak bir yer bulmak için Evanjelik Kiliselerine yöneliyordu."[120] Liberal Protestan kiliselerine karşı iki yüzyıldır ilk kez oluşan bu soğukluk 1967'de istatistiklerle ortaya çıktı. Bu soğumanın etkisi, içerisinde Lutherci,(*) Piskoposluk taraftarı Meto-

(119) Robert Wuthnow, Political Rebirth of American Evangelicalism Liebman ve Wuthnow (ed.), *The New Christian Right, Mobilization and Legitimation*, New York, Aldine publishing Co. 1983'te.

(120) Jeremy Rifkin (Ted Howard'le beraber), *The Emerging Order, God in the Age of Scarcity*, New York G.P. Putnam's Sons, 1979 s.102.

(*) Martin Luther'in ilkelerine bağlı, Katoliklikten olduğu gibi Reformculuğun/Protestanlığın Kalvenist kolundan da ayrılan Reformcu Hıristiyan mezhep. Lutherci kiliseler pek çok durumda Evanjelik adını da kullanmakla birlikte, iki kimlik tamamen örtüşmez. Merkezi yapılanması olmayan Lutherci kiliseler, Almanya, İskandinavya ve bu ülke göçmenlerinin (özellikle ABD'de) yoğunlaştığı bölgelerde yaygınlaştılar. Bugün Reformcu kiliseler içinde en fazla üyesi bulunanlar Luthercilerdir.-e.n.

dist,(*) Presbiteryen(**) ve tarikatçıların da bulunduğu en önemli 10 "kimliğe" de dokundu. 1970 ise Katolik Kilisesi yüzyılın başından beri ilk kez Birleşik Devletler'deki Kongregasyonalist(***) üye sayısının düştüğünü açıkladı. Bu durumu ilk farkeden sosyologlardan Dean Kelley, bu konuda şöyle diyordu:

"Liberal Kiliseler yoksullarla azınlıkların ekomomik ve siyasi isteklerini desteklerken, bazı kesimler (örneğin Evanjelikler) toplumun bu kesimlerinden üye toplamakta çok başarılıydılar."[121]

Mucizevi İyileşmeler ve Sosyal Terapi

60'ların sonundan 70'lerin başına kadarki istatistiklerde kolayca değerlendirilen bu değişim, yüzü dünyaya dönük liberal kiliselerin çöküşü ile, bireysel selamete ve ahrete yönelik Evanjelik Kilisenin başarısı arasındaki basit bir karşıtlık olarak nitelendirilemez. Liberal Protestanlarla aynı şekilde ifade etmemekle birlikte Evanjelikler de anlamlı bir sosyal

(*) 18. yüzyılda İngiltere'de İngiltere Kilisesi'ni yeniden canlandırmak üzere oluşan, sade bir hayatı savunan ve insanların ekonomik sıkıntılarına manevi destekle çare bulmaya çalışan, merkezi yapısı içinde din adamı olmayan vaizlere de yer veren hareket. Amerika'da otoriter ve hiyerarşik bir gezici vaiz örgütlenmesini gerçekleştiren Metodistler özellikle alt-orta sınıflar tabanında büyük bir güce eriştiler.-e.n.

(**) Hıristiyan Reform hareketi çerçevesinde, Kalvenist çizgide, dini görevlilerin temsil ettikleri toplulukça seçilmesi esasına göre kurulan İngiliz kiliselerinin genel adı. Püriten akıma bağlı olarak gelişti. 17. yüzyılın ortalarında İngiltere'nin dini, hatta toplumsal-siyasi düzeninde çok etkili olan Presbiteryen kiliseler, 18. yüzyılda etkisizleştiler. Presbiteryenlik daha sonra İrlanda'nın Kuzeyinde ve Amerika'da yayıldı.-e.n.

(***) 16.-17. yüzyıl dönümünde İngiltere'de Reformcu kiliselerde, her cemaati kendisine ilişkin kararlarda yetkili sayan, inancı ve dinsel bağlanışı Tanrı ile kul arasındaki ilişkinin belirleyeceği anlayışını en radikal ölçüde savunan akım. Özellikle 18. yüzyılda Amerika'da büyük yaygınlık kazandı.-e.n.

(121) Dean Kelley *Why Conservative Churches are Growing. A Study in Sociology of Religion,* Harper and Row, Rose Reprints, 1986, s. XXV (I. basım 1972)

pratiğe sahiptiler. Bu pratik, kilise mensuplarına [dayalı] basın, radyo, televizyon gibi büyük medyaları kullanan ulusal ağların kurulmasına kadar değişik düzeylerde ortaya çıktı. Bu ağlar bir yeniden Hıristiyanlaşmayla Amerika'nın siyasi değişimini hedefleyecek bir cemaatin kurulması mesajını iletiyorlardı.

Evanjeliklere göre, toplumsal acılar günahın ortaya çıkması ve bu günahtan kurtulma babında algılanıyor ve ele alınıyordu. Acıların nedeni Tanrıdan uzaklaşmaya bağlanıyordu; bu uzaklaşmanın ortadan kalkmasıyla acı iyileşecek ve her şey yoluna girecekti. Günah bireyin içindeydi ve grubun selametini bireyin selameti belirleyecekti. Bu düşünce tarzı, Evanjelik eğilimin değişik eylem tarzlarını anlamayı sağlıyor: Bireyin dine dönme ihtiyacı ya da (gerçek anlamda Hıristiyanlaşarak -ç.n.) "yeniden doğmuş"ların vaftiz edilmesi, Ruhü'l-Kudüs'ün ortaya çıkmasına -özellikle yorumlarla (bilinç dışında, "dile gelerek" konuşma)- ve mucizevi iyileşmelere verilen önem; son olarak da ailenin ana tema oluşu ve ailenin ahlaki olarak düzenlenmesi- 70'li yılların ortasından itibaren, bu düzenlemeden yola çıkılarak sivil toplumun ve devletin fethi başlayacaktı.

Savaştan sonraki 20 yıl boyunca, siyaset, aşırı sağ ile işbirliğinden etkilenen "fundamentalist" grupların işi oldu. Evanjelikler ise bireyden yola çıkarak aile ve sivil topluma el atıyorlardı. Fundamentalistlerin "yukarıdan aşağıya" yeniden-Hıristiyanlaşmaları gözle görülür nitelikteydi ancak toplumu fazlaca seferber edemiyorlardı. Buna karşılık Evanjeliklerin "aşağıdan yukarıya" yeniden-Hıristiyanlaşması, merhamet ve heyecan uyandıran bir olay olarak algılanıyor, ancak sosyopolitik boyutu gizli kalıyordu.

Ülkede Evanjelik akımını canlandıran iki kişi vardı: Billy Graham ve Oral Roberts. II. Dünya Savaşı'nın ertesinde Billy Graham, Billy Sunday'in yüzyılın ilk yarısında geliş-

tirdiği Evanjelik vaaz yöntemlerini benimseyerek medyaları -basın, radyo, televizyon-kullanıyordu. Billy Sunday (1862-1935), Charles Finney (1792-1875), Dwight Moody (1837-1899) kitle Evanjelizminin öncülerindendiler ve halkı dinî uyanışına çağıran gezici dinî toplantılar düzenleme tekniğini geliştirmişlerdi. Yerel vaizlerce toplantı için hazırlanan küçük kiliselerde birer miting havasında geçen buluşmalar, vaazlar ve günahkârı bekleyen acılar gerilim yaratıyordu. Ancak bunun yanında, törenin sonunda İsa yoluna dönenleri büyük bir umut bekliyordu. Bağışlar günahtan arınmaya yardımcı olduğundan, uyanık işadamı Sunday ve arkadaşları büyük servetlere kondular. Açık bir siyasi mesajları olmamasına rağmen, bu Evanjelikler dinleyici kitlelerine "Hıristiyan değerlerini" aşıladıkları için yönetici çevrelerin onayını alıyorlardı. Bu değerler bireyleri Marksist ya da sosyalist fikirlere karşı koruyacaktı.

Savaştan sonra, Yurttaş Kane misali basın kralı William Randolph Hearst, umut vadeden genç vaiz Billy Graham'ı farketti. 1949'da "Graham'a rüzgâr verin" ("puff Graham") talimatını verince Graham kısa sürede milli kişilik kazanıyor; bir yıl sonra radyoda vaaz vererek 15 milyon dinleyiciye sesleniyordu. 1951'de ise televizyona el attı, önce Amerika'da sonra dünyada önemli kişi olarak tanındı; böylece İncil Kuşağı'nın eğitimsiz Güney halkıyla sınırlı kalmış Evanjelik mesajın yayılmasını sağladı.

Billy Graham "Evanjelik dini, kültürel bir ana akıma dönüştürüyordu."[122]

Amerika başkanlarıyla yakın ilişkileri olan Graham, Richard Nixon'un "resmî papazı"[123] oldu. Ronald Reagan döneminde ise yerini Jerry Falwell'e bıraktı. Graham bir taraftan

(122) Jeffrey K. Hadden and Anson Shupe, *Televangelism, Religion and Politics on God's Frontier,* New York, Henry Holt and Co., 1988, s.120.
(123) Age., s.169.

etrafını saran hale ile ünü arasındaki farkı belirginleştirmek, diğer taraftan fundamentalistleri toplamak için, söyleşilerine açık bir siyasi kapsam vermemeye özen gösteriyordu.

Savaş öncesinden 80'li yıllara kadar meslekte olan vaiz Oral Roberts için de durum aynıydı. Roberts toplumsal acıların iyileştirilmesi için bireyi çıkış noktası alarak toplumun "aşağıdan yukarıya" Hıristiyanlaşmasını hedefleyen papaz [tipini] simgeliyordu. Bu bakımdan Oral Roberts, Evanjelik eğilimde özel bir yeri olan Graham'dan daha iyi bir simge idi.

1918'de pantekotist bir vaiz ailesinden doğan Roberts erginlik döneminde verem geçirmiş ancak "mucizevi"[124] bir şekilde kurtulmuştu. 1936'da "Ruhü'l-Kudüs'le vaftiz" edildi ve trans halindeyken insanların anlayamayacağı kelimelerle konuşmaya başladı. 12 yıl boyunca pantekotist bir kilisede vaaz verdikten sonra mucizevi iyileştirmelerle ruhları fethetmek üzere papazlık görevini bıraktı. 1947'de genel karargâhını Birleşik Devletler'in göbeği Oklahoma'nın Tulsa kentine kurdu ve "İsa için mücadele"sini buradan yönetti. Gezici vaizlerin tekniklerini uygulayarak aşırı ilerleme kaydetti; her sene "İsa için mücadeleye bir milyon ruh kazanmayı" hedefliyordu. Bu [hedef] papazlığın Amerikan pazarlama [sisteminin] nicelik takıntısına uyduğunu gösteriyor ve aynı dönemde fast food'cu (hızlı yemekçi -ç.n.) McDonalds'ın sattığı milyonlarca hamburgerle övünmesini hatırlatıyor.

"Kurtarılanların" hesabını tutmak, başkalarını kendine çekmek, kampanyaları desteklemek amacıyla bağış gönderenlerle iletişim kurmak için büyük bir örgüt oluşturuldu. 1954'te Oral Roberts televizyonda birkaç yayın saatini satın aldı. Böylece ellerini hastanın üzerine koyarak "Heal" (İyileş!) diye bağırması naklen izlenebiliyordu. Etkisi kendini

(124) David Edwin Harrell Jr.'ın biyografisi, *Oral Roberts, an American Life*'a bakınız. Bloomington, Indiana Univ. Press, 1985. birçok yerde.

çok çabuk göstermedi. Bu şok ancak ruhsal bozukluk sonucunda somatik (bedensel -e.n.) belirtiler gösteren bazı "hastalar" üzerinde bir gevşemeye neden oluyordu. Roberts ellerini [hastanın] üzerine koyarak, insanın içine giren şeytanı sıkıştırıyor ve Tanrıya olan inancıyla onu kovalıyordu. Gerginliğin doruk noktasına ulaştığı anda "cin"in içine girdiği kişiden gelen çığlığın -ki bu, her bayılma öncesinde görülür- Şeytanın kurbanını bırakırken öfkeden bağırması olduğu kabul ediliyordu.

Bu uygulamalar 50'li yılların Amerikası'ndan çok Ortaçağın cinlerle uğraşma geleneğini andırıyordu. 1965'ten itibaren mucizevi iyileştirmelerine inanmayan, onu dine zararlı ve kötü bir imaj vermekle suçlayan, daha siyasi bir dini anlayışı benimsemiş fundamentalistlerle Roberts'in arası bozuldu.

1956 Roberts'in televizyondaki -yerleşik laik düzenin lanetlediği- iyileştirmeleri *New York Times*'da bir aldatmaca olarak göterildi.

Bu tür olayların toplumsal anlamını kavramak için yalnızca bu açıklamayla yetinilmeli miydi? Oral Roberts örneğinde (Jim Bakker örneğinde olduğu gibi) iki farklı düzeyde iki aynı olay ortaya çıktı.

- Bir taraftan ruh selameti (hatta vücut sağlığı) ile ilgili -yani şüpheli- bir konu olduğu için hiçbir zaman gerçekleştiremeyecekleri vaadlerle inananları kandırarak büyük paralar kazanan iki vaizin eylemleri ve topladıkları dolarlarla yaptıkları yatırımların şaibeli olduğu ortaya çıktı. Büyük yankılar uyandıran iflasıyla Bakker gibi Roberts de sahneden çekilmek zorunda kaldı.

- Diğer taraftan ise bu iki vaizin sunduğu, milyonlarca Amerikalının talebine uygun bir selamet hali vardı. Amerikalılar Bakker ve Roberts'in arabuluculuğuna ve mucizevi iyileşmelere olan inançlarını -özellikle maddi destek vererekifade ediyorlardı.

Olayın daha titiz bir tahlil gerektiren ikinci düzeyi, saf ve kandırılmış kitleleri küçümseyici bir [boyuta] indirgenemez. Ahretle iletişimlerini sağlamak için bireylere seslenen Evanjelik vaizler [insanların] toplumsal ya da örgütsel çevrelerinin ötesine geçmelerini ve yönetimi, bilimi ya da parayı hiçe sayarak bu çevreyi aşmalarını sağlıyorlardı. -Zengin, yoksul, Zenci, Beyaz, çiftçi ya da işadamı- herkes kurtulabilirdi. Ruh, istenen ya da günahkârların belirlediği yöne gidebilirdi. Etik ya da ailesel kökenlerin önemi yoktu. Bu, özellikle vaftiz olayında çok açıktı: Evanjelikler için, yetişkinlerin bilinçli olarak yapılan vaftizi, yeni doğanların vaftizinden daha önemliydi. "Kurtarılmış" birey, gerçek yerini seçilmiş kişilerin toplumunda bulacaktı.

Bu kişisel selamet deneyimi çağdaş Evanjelik âlemindeki farklı yönlendirmeler doğrultusunda, birkaç şekilde kazanılabiliyordu. Jim Bakker'ın "Hıristiyan Disneyland"ı, Heritage USA'da yetişkinlerin vaftizi, kişilerin ılık suyla dolu bir havuza elbiseleriyle atlamalarıyla gerçekleşiyordu. Pantekotist ya da karizmatiklerde ise, Ruhü'l-Kudüs'le vaftiz, birey için "dile gelme", "Ruhun" içinde olduğunu gösterme fırsatıydı. İnsanların anlayamayacağı bir dilde, yalnızca Tanrının çözebileceği sesler çıkarıyorlardı.

Bu uygulama Havarilerin Âmentüsünde [I, 2] anlatılan Pentekote öyküsünden esinleniyordu: Havariler eski Ortaçağda değişik bölgelerde oturanlara -hiçbir zaman öğrenememiş olsalar bile- kendi dillerinde sesleniyorlardı. Çağdaş Pantekotistlere gelince, "mucize"nin kapsamı farklıydı. Hiç kimse dinleyicinin anlayamayacağı bir dili konuşmuyordu - ancak ölümlülere yabancı olan bir "dili" konuşuyorlardı. Burada yine, Tanrının önünde herkesin eşitliği söz konusuydu: Yalnızca inancın açıklayabileceği bir gizi anlamak için dünya bilgileri işe yaramıyordu ve bu inanç Güney'deki cahil çiftçide de, üniversite profesöründe de, Doğu kıyısındaki kapita-

listte de aynı yoğunluktaydı -aynı değerdeydi-. Mucizevi iyileşme mantığını daha da ileri götürerek kompetanslar ve bilgilerin sosyal hiyerarşisini yeniden tartışma konusu yapmaya yöneldi. Oral Roberts, elleri kullanmayı zorunlu kılarak, bireyi Tanrı'yla doğrudan ilişkiye sokar, şeytan kökenli kötülüğün boy göstermesiyle bozulmuş bir düzeni yeniden düzeltmek ister. Acı çeken bir vücudu, tıbbi müdahale ve tanının dünyevi şeylere önem vermeyen bir nesnesi haline değil dış çevre ile iletişimin imtiyazlı bir vektörü haline getirir. Bu iletişimde, iyileşme, iyileşmiş varlığı seçilmişler topluluğuna sokarak yeniden kurmak zorundadır. Bu süreç liberal kiliselerin toplumsal pratiğinin karşıtı bir pratiğe tekabül eder: burada sözkonusu olan önce iyiliğe ve insan için Hıristiyan kaygısını belirlemek için dünyadaki mutluluğa giriş değil, bireyi, Yaradan ile bozulmuş ilişkiyi yeniden kurarak ve iyilikten yararlananı Hıristiyanlık erdemiyle harekete geçen bütün bir cemaate yeniden bağlayarak kurtarmaktır.

Katolik Dal

[Uzun süre] Protestan Pantekotist çevrelerle, yani Evanjeliklerin en sofu geleneği ile sınırlı kalan bu hareket, 60'ların sonunda Amerikan Katoliğine sızdı. Yalnızca -"aşağıdan yukarıya Hıristiyanlaşma" baskısını duyduğu- Birleşik Devletler'de değil, Amerika sınırlarının ötesindeki Katolik dünyasında da büyük bir önem kazandı.

1975'ten itibaren Avrupa'da ortaya çıkacak çok sayıda karizmatik yenilenmelerin kökeni bu hareketti. 1967 İlkbaharında Amerika'nın Duguesne Üniversitesi'nde eğitim görevlisi olan birkaç laik Katolik, Protestan Pantekotistlerle ilgilenmeye başladılar.[125]

(125) Meredith Mc Guire, *Pentecostal Catholics. Power, Charisma and Order in a religious Movement,* Temple University Press, 1982, s.5.

Ruhü'l-Kudüs'le vaftiz olduktan sonra, inanç yayma çabasına girişerek, Atlantik-ötesi Katolikliğin önemli entelektüel eylem uçlarından biri olan Notre Dame Üniversitesi'ndeki öğrenci ve öğretim üyelerine ulaştılar. Pantekotist (ya da karizmatik) Katoliklerin ilk bültenleri *The New Covenant*'ın ("Yeni Anlaşma") çıktığı 1971 yılının ortasında ve bu eğilimin oluşturduğu ibadet gruplarının 600.000 üye topladığı 1978'de katedilen yolun [uzunluğu] ve olayın büyüklüğü gözleniyordu.

Din perspektifleri Protestan Pantekotistleriyle koşuttu: 70'lerin başlarında bu akımdan olan Katolikler, Kilisenin aslında ilgilenmesi gereken toplumsal acıların etkisiyle gücünü yitirdiğine inanıyorlardı. Laikleşmiş bir toplumun çevresinde yalnızca yeni bir ruh esini, gerçek Hıristiyanlar cemaatini oluşturmayı sağlayabilirdi.

1969'da kendilerine soru yöneltilen Katolik bir çift sorunu şöyle görüyordu: "Protestan ya da Katolik, kurumsal Hıristiyanlık, modern insanla onun selameti hakkında konuşurken uygun sözleri bulamadı. Ruhü'l-Kudüs vaftizinin laik insana hitap ettiğine inanıyoruz." II. Vatikan ayini Latince değil ülkenin diliyle yaptığı yerlerde, karizmatik Katolikler tam tersini söylüyorlardı. İnsanların anlayamayacağı "dilde konuşmak", yüce gize boyut kazandırıyordu.

Kilise görevini gerektiği gibi yapmadığı için, artık kendisine bir anlam ifade etmeyen Laik toplumda Hıristiyan birey, özel yaşamını ve toplumdaki davranışlarını düzenleyecek normları bireysel ilişkinin Tanrısal ilişki olarak canlandırılmasıyla bulacaktı.

Ancak Protestan türdeşleri gibi, Katolik Pantekotist hareketleri de toplumu değiştirme ve yeniden-Hıristiyanlaştırma perspektifinin gerisinde kalıyordu. Siyaset tutkuları yoktu ve cemaatçi yeniden toplumsallaştırma yapıları oluşturması hedefliyorlardı. 70'lerin ortalarına kadar Amerikan

Evanjelik eğiliminde bu tavır egemendi. "Yeniden doğmuş"-lardan Jimmy Carter'ın Birleşik Devletler başkanlığına seçilmesiyle, bundan böyle bazı Evanjeliklerin devletle ilgili tutkularının olacağı anlaşıldı.

Politikaya Giriş

Time ve *Newsweek* gibi haftalık dergiler 1976'yı "Evanjelikler yılı" ilan ettiler; en azından 1976'da, basın siyasi sahneye çıktığı andan itibaren ilgi çeken bu olayın bilincine vardı. İlk zamanlarda Evanjelik akım ahlaki bir yenilenmeyle bağdaştırıldı. Siyasetçilerce kullanılan yöntem ve araçlara utanç damgası vuran Watergate olayından sonra, yeni başkan ahlâki yenilenmeyi canlandırmalıydı. Evanjelizm o zamanlar siyasi muhafazakârlıkla eşanlamlı değildi. Jimmy Carter Atlantik-ötesinde liberal olarak tanımlanan ve Avrupa'nın sosyal demokrat soluna tekabül eden Demokrat Parti'nin adayıydı.

1980 ve 1984'te Ronald Reagan'ın arka arkaya iki kez başkan seçilmesiyle işaretler değişti. Yeni başkan Evanjelik ya da fundamentalist akımları destekleyen siyasi-dinî hareketlerce desteklenmişti. Bu dönemden itibaren birbirine karıştırılan bu iki akım, siyasi alanın en sağında yer alıyordu. En önemli hareketlerinden biri, Jerry Falwell'in Moral Majority hareketi idi; aynı zamanda, Amerikayı yeniden-Hıristiyanlaştırmak için, siyasi karar [süreçlerine] etki etmeye dönük birçok baskı grubu oluştu. Bazı grupların etki alanları sınırlıydı: Okulda din derslerinin ya da kürtajın yasaklanması gibi- ancak [genelde] global bir perspektifte konumlanıyorlardı; artık söz konusu olan yalnızca seçilmişlerin cemaatindeki yenilenmiş Hıristiyanları toplumsallaştırmak değil, aile ve sivil toplum arasındaki kesişme noktasını oluşturan

okullardan yola çıkarak siyasi düzeni değiştirmekti.[126] Jerry Falwell'in programında yazdığı gibi, ahlâklı Amerikalıların aşmaya hazırlanmaları gereken ve "siyasi sonuçları olan beş Önemli sorun var: Kürtaj, eşcinsellik, pornografi, hümanizm ve ailenin yokolması.[127]

Bunları gidermek için yalnızca kişisel selamete erişmek yeterli değildi; Amerika'yı da kurtarmak gerekiyordu. Bu tür hareketlerle, Birleşik Devletler'de yeni bir siyasi-dinî kültür ortaya çıktı: Savaş sonrasındaki fundamentalist geleneğiyle, siyasi kaygı taşıyordu-ancak siyasi [gücü], laik toplumda tehlikede olan bireysel ahlaktan yola çıkarak ele geçirmek istiyordu (Soğuk Savaş döneminde olduğu gibi komünizme karşı çıkarak değil). 50'li ve 60'lı yılların Evanjelik geleneğinden, kitleleri seferber etme tarzlarını ve toplumsallaştırıcı yapıları alıyor; ancak kaleyi ele geçirmesinden önce gerçek inananlardan oluşan siyaset-ötesi cemaatlerinin kurulma evresini belirliyordu.

- Falwell'in "siyasi sonuçları olacak beş önemli sorunun"-en başına yazdığı kürtaj sorunu özel alanla ve kamu alanının kesişim noktasında yer alıyordu. Bu sorun, aileden hareketle sivil toplumu seferber ederek devlet üzerinde baskı kurabilecek önemli bir araçtı. Birleşik Devletler'de kürtaj 1973'te Roe-Wade davasında, hamile bir kadının talebi üzerine mahkeme kararı ile yasallaşmıştı.[128]

Fundamentalistlere göre bu karar Hıristiyanlığın en kutsal buyruklarıyla ters düşüyordu -özellikle de 6. emir olan "Kendini öldürmeyeceksin" emirine. Devlet otoritesi Tanrı yasasının çiğnenmesine izin vererek kendisini yüce yasanın

(126) II. Bölümdeki, Avrupa'daki yeniden-Hıristiyanlaşmacı Katolik akımların stratejileriyle karşılaştırma yapılabilir.
(127) Falwell, age., s.252
(128) Marie-France Toinet, *La cour supreme,Les grands arrets*, Presses universitaires de Nancy, 1989, s.169

dışında tutuyor, bu da İsa'ya itaat adına sivil itaatsizliği yasallaştırıyordu. Falwell'in yazdığı gibi: "İnsani hukuk yüce hukuku çiğnediğinde yurttaşlar yasalara uymayabilir."

Bu "dinsiz" yasayla mücadele etmek için, fundamentalist hareketler birçok stratejiyi birleştirdiler. En radikal olanlar, adını [kutsal] özlü sözlerden alan Operation Rescue (Kurtuluş Harekâtı) derneğinde toplandılar.[Kutsal metinlerle ilgili yorumların] fundamentalist versiyonunda şöyle deniyordu: "Adaletsizce ölüme mahkûm edilenleri kurtarın; geride kalarak onları ölüme terketmeyin."[129] Militanlar kürtajın yapıldığı klinik ve çevresinde "sağlık kordonu" oluşturuyor ve polis tarafından tutuklanıyorlardı. Medyaların yansıttıkları görüntüler, 10 yıl önce Vietnam Savaşı'na karşı çıkanların polisçe tutuklanmasını hatırlatıyordu. İnsanları duyarlılaştırma taktiği aynıydı, ancak devletin kuralsız yönetimine ve ahlak bozukluğuna karşı toplumun bilinçlenmesini talep edenler, siyasi kanadın bir ucundan diğer ucuna geçmişlerdi.

Şeytanın Krallığından Sonra Beyaz Saray

Daha az heyecan uyandırmasına rağmen Jerry Falwell ve arkadaşlarının seçtikleri strateji etkiliydi. Jerry Falwell şöyle yazıyordu: "Amerika'yı Tanrı'nın yolunda yönetecek adamlar seçmek Amerikalıların görevidir." Bundan dolayı, 1979'da, Tahran Büyükelçiliği personelinin rehin alınmasıyla Amerikalıların büyük utanç yaşadıkları dönemde kurulan Ahlâki Çoğunluk, Tanrı yasalarını yeniden uygulamaya konması beklenen Ronald Reagan'ın seçilmesinde büyük rol oynadı.

(129) Meseller 24,11. The Living Bible'daki (Yaşayan İncil -ç.n.) versiyon kullanılmıştır. Dernek kurucusu olan Randall A.Terry'nin *Operation Rescue* adlı kitabına bakınız. Whitaker House, Springdale, Pa.1988, passim. Matta İncili'nde kürtaja karşı eylem uygun görülmüyor. "Ölüme gönderilenleri kurtar, azaba sürüklenenleri engelle." (Ed.du Cerf., 1971)

1980'deki başkan seçiminde Amerikalıların tercihleri sınırlıydı. En "büyük" üç aday, M.M Anderson, Carter ve Reagan Evanjelikti. Ancak Evanjelizmin imajı hepsi için aynı değildi. İran'daki rehineler olayında Jimmy Carter tokat atana öbür yanağını dönmekten yana iken; Ronald Reagan İncil mesajıyla özdeşleşen (ve Birleşik Devletler'i yeni bir Kudüs yapacak) Amerikan vatanseverliğiyle ortaya çıkıyordu. Seçim kampanyasında Darwin teorisi hakkında şüphelerini belirtiyor ve buna koşut olarak okullarda yüce Yaradılış teorisinin de okutulması gerektiğini söylüyordu; "tarafsız" ve ahlâktan yoksun eğitim sistemini suçluyor, cinayet ve uyuşturucu tutkunluğundaki artışı bu sisteme bağlıyordu. -En radikal Fundamentalistlerin fikirleriyle yankı yapacak tüm konuları işliyordu. 1982'de, Millî Evanjelik Derneği'nde şunları söyleyecekti: "Bu kutsal ülkenin, her zaman inanç ve özgürlüğe özel bir sevgi duyan insanlarca keşfedilmesi için özellikle bir köşeye konduğunu; ulu bir gücün bu kıtayı, buraya, Okyanusların arasına yerleştirdiğini düşündüm". Daha sonra Reagan 1983 yılını "İncil yılı"[130] olarak belirleyecekti.

Ronald Reagan'ın 1980 ve 1984'teki başarılarını "Yeni Hıristiyan Sağı"nın fundamentalist hareketleri (Ahlâki Çoğunluk, Christian Voice [Hıristiyanların Sesi -ç.n] , Religious Roundtable [Dinî Yuvarlak Masa -ç.n] gibi) üstlendi. Bu hareketler, ilk kez sayıları 2-4 milyona varan Evanjelikleri seferber etmeyi başararak Cumhuriyetçi Parti'nin adayına zafer kazandırmışlardı. Bu ifadeyi ayrıntılı olarak incelemek gerekirse, 1980 seçimlerinin sonuçları Evanjeliklerin sandık başına gittiğini ve Güney'deki geleneksel ve kırsal kalelerine kapanmadıklarını, aksine, Birleşik Devletler'in en modern

(130) Golding, s.365. Ronald Reagan her fırsatta özellikle de ikinci Başkanlık döneminin sonuna doğru, Özgürlük Anıtının 100. yılı törenlerinde bu konuları yineleyecekti.

metropollerinde sanayi sonrası toplumunun tüm değişikliklerini yaşadıklarını gösteriyordu.

Bir önceki seçimlerle karşılaştırıldığında, 1980'de Güney eyaletlerindeki Beyaz Evanjeliklerin oy kullanma oranı % 61.1'den % 77'ye, ülkenin diğer kısımlarında ise % 60.8'den %74.6'ya çıkıyordu-Evanjelik olmayanların katılma oranı ise ya düşüyor ya da sabit kalıyordu-. Tercihlerdeki değişim ise, İncil Kuşağı'nın dışında kalan bölgelerde daha çelişkili bir [dağılım] arzediyordu. 1976'da Carter'a oy verenlerin oranı % 57.3 iken 1980'de % 28.7'ye düşüyordu. 1976'da Jerry Ford'un % 42.7'lik oyuna karşı Reagan % 67.8 oranında oy toplamıştı.Güney'de de Carter'ın 1976'da % 40.8 olan oy oranı 1980'de % 38.8'e düşüyor ve Ford'un % 59.2'ye ulaştığı yerlerde Reagan % 61.2 oranında oy topluyordu.[131]

Evanjelik seferberliğin seçimlerdeki atılımı,bundan böyle yeni Hıristiyan sağın yönelttiği ve sofu cemaatlerdeki seçilmişlerin, yukarıdan aşağıya yeniden-Hıristiyanlaşma yanlılarının yeniden-toplumsallaştırmacı [faaliyetleri] aleyhine artan etkilerini gösteriyordu. Reagan'ın Bible Belt dışındaki Beyaz Evanjeliklerden aldığı oylar adayın başarısına büyük katkıda bulunduğu için daha bir önem kazanıyordu.

70'lerin ikinci yarısından itibaren Amerikan Evanjelizminin siyasi düzeydeki çıkışının birçok boyutu vardı; hem tanrıbilimsel bir dönüm noktası oluşturuyor, hem de Evanjelikleri yeni bir tarzda topluma kazandırmayı hedefleyen bir sosyokültürel varlığı ifade ediyordu. Tanrıbilimsel alanda 70'li yılların ortasına kadar Evanjelik kitleler "pre-millenarist" ("millenarizm-önceciler" -e.n) (*) olarak nitelendirilebilirdi: Bu inanca göre, İsa'nın Tanrı'nın sevgili kullarını seçip bu ölüm-

(131) Hunter, James Davison, *Evangelicalism, the coming Generation*, Chicago University Press, 1987, s. 125

(*) Millenarizm: Kıyametten önce dünyada bin yıllık huzur ve barış süresinin yaşanacağına inanan akım - e.n

lü dünyadan ayırarak, tekrar onlarla beraber gökler krallığını kurmasına kadar, dünyada her şey kötüye gidecekti. Bu düşünce köklü bir siyasal ve kültürel değişikliği ifade ediyor ve Hıristiyan erdemlerini, günü geldiğinde sevgili kullar olabilmeleri için, yalnızca kurtarılmış bireylere bağışlıyordu. Protestan tarihinin bu eski geleneği, Amerika'daki birkaç mezheple sınırlı kalmadı. Eskatoloji ile uğraşan Hal Lindsey'in *The Late Great Planet Earth* adlı korku kitabı 1970'te 10 milyondan fazla sattı. Bu kitapta Lindsey, Şeytan ile İsa arasındaki Armageddon(*) savaşında çıkacak felaketleri anlatıyordu.[132]

Yasak'tan (içki yasağı -ç.n) 70'lerin ortasına kadar geçen sürede Tanrı ve iyilik için çalışan insanların umutsuzluğu, dinî olarak, Evanjeliklerin büyük bir çoğunluğunu marjinalliğe itti. Gerçekten de 13 yıllık yasak sonucunda Protestanlar ana değerlerinden biri olan içki yasağını Amerikan adaletine öneriyor ve 1919'da da alkolü yasaklama önerisini kabul ettiriyorlardı. Ancak bu yasanın 1933'te yürürlükten kaldırılmasıyla, fundamentalist ve Evanjelik alt-kültür "sert likör amatörleri" olarak adlandırdığı, Avrupa'nın Doğusu'ndan ve Güney'inden gelip, yeni işçi banliyölerine yerleşen göçmenlerin törelerine ve Londra, Paris ya da Berlin gibi yüksek kültür düzeyinden gelen aydınların değerlerine karşı verdiği mücadeleden yenik çıkıyordu.

Yarım yüzyıl boyunca gerek kırsal bölgelerde, gerekse Güneyde bir tür iç sürgün yaşayan bu alt-kültür, "liberallerin" medyalar ve üniversiteler aracılığıyla yaydığı ve eğitime ya da bireysel ahlaka ilişkin yasa değişikliklerine yol açan "laik hümanizm" değerlerine karşı verdiği mücadelede ken-

(*) Mahşer günü, ölüm-kalım savaşının yapılacağına inanılan yer. -e.n.

(132) Lindsey Hal, *The Late Great Planet Earth*, Grand Rapids, Zondervan 1970, ayrıca McCall, Thomas & Levitt, Zola, *Satan in the Sanctuary*, Chicago, Moody, 1973 ve *The Coming Russian Invasion of Israel*, Moody 1987.

disini güçsüz hissedecekti. Bu gelişmenin doruk noktası, 1973'te kürtajın serbest bırakılması oldu. 1962'de de okullarda din derslerini yasaklayan karar, bu çevrelerde büyük üzüntü yarattı. Anayasaya aykırı bulunan metin şöyleydi: "Yüce Tanrı, sana olan bağlılığımıza inanıyoruz ve bizi, ailemizi, öğretmenlerimizi ve ülkemizi kutsaman için yakarıyoruz." Mahkeme, [kararında] Amerikan Anayasası'nın ilk önerisine dayandı. Bu öneri Kongre'nin, resmî bir dinsel kuruma ayrıcalık tanıyacak yasalara ve dinî uygulamalara oy vermesini yasaklıyordu.[133] Evanjelik ve Fundamentalistlere göre "laik hümanizm" mevcut değerleri yaratma, yayma ve bu değerlere yasa desteği sağlama konusunda başarıya ulaşmıştı. Yasa desteği boyutu 60'lardan itibaren ortaya çıkmış ve fundamentalistleri tehdit eden bir müdahale olarak algılanmıştı. Bu da siyasi atılımı, başlarda bir savunma tavrı, bir ayakta kalma sorunu, daha sonra ise bir fetih tutkusu olarak değerlendirmeyi haklı kılıyordu.

"Siyasi" fundamentalistlerden Gary North'un da belirttiği gibi, 1980'de Reagan'a verilen destek bunun en çarpıcı örneğini oluşturdu. Gary North şöyle diyordu: "Burada dinci fundamentalist ülke yöneticileri vardı. Bunlar halka 1980 yılının yanlızca bir başlangıç olacağını, İncil'in buyruklarının ülkenin yasaları olabileceğini söylüyorlardı... Bu şaşırtıcı bir manzaraydı; Papazlar dahil yaşamları boyunca İsa'nın dönmeyeceğine, Şeytanın gücünün artacağına ve Kilisenin dünyayı ele geçiremeyeceğine inanan binlerce Hıristiyan, yine yaşamları boyunca bu doktrine inanmış olan ancak şimdi zaferi bu dünyada ilan eden papazları alkışlıyorlardı."[134]

(133) İlk önerinin içeriği için, Levy, Leonard W. *The Establishment Clause, Religion and the First Amendment,* New York, Macmillan, 1986, birçok yerde.

(134) North, Gary, *Christian Reconstruction,* Pamphlet published by the Institute for Christian Economics, Heinz, Donald'ın "The Struggle to reconstruct America" adlı kitabından, Liebmnan ve Wuthnow, age., s.136

Üniversiteye Ulaşma

Siyasete yönelen bu tanrıbilimsel değişim Evanjelikler için bazı toplumsal değişiklikler getirdi.70'lere kadar yapılan araştırmalar, buradaki halkın savaş sonrasındaki 20 yıllık refahtan yararlanamadığını gösteriyordu. Özellikle kırsal bölgelere Güney'in küçük kentlerine (Atlantik kıyısı dahil) ya da Ortabatı'ya (% 43.7'si 2.500'den az nüfuslu yerlerde oturuyorlardı) yerleşen bu insanların çoğu evli, kadın, yaşlı ve dargelirliydi. 1978'de Evanjeliklerin %25.3'ü "ortalama" gelir olan 4000 dolardan az kazanıyordu. Nüfusun geneline göre eğitimini tamamlayamayanlar ise % 28.9 du. J.D. Hunter'in da belirttiği gibi: "Genel olarak, çağdaş Evanjelikler özellikle eğitimsiz, dargelirli ve işçi sınıfı guruplarından çıkıyor. Daha eğitimli olan genç kuşak sayesinde bu kategorilerdeki Evanjeliklerin de eğitildiklerini gösteren veriler var."[135]

Yüzyılın son çeyreğinde Evanjeliklerin "siyasete geçişlerinde" bu eğitimli genç kuşak büyük rol oynadı. Eğitimli oldukları için, ailelerinin içinde bulunduğu marjinallikten kurtularak, sanayi sonrası toplumunda yaşayacaklardı. Ancak bu, ailelerinden aldıkları değerleri terketmeleri ve "laik hümanizm" kültürünü benimsemeleri demek değildi. Daha ziyade, modernliğin ileri tekniklerini kullanarak Âmentü'yü kuvvetlendiriyor ve canlandırıyorlardı.

70'li yıllarda genç Evanjelik kuşağın eğitiminde ilerleme kaydedildi. 1971 ve 1978 yılları arasında Evanjelik ilk ve ortaokul sayısında % 47'lik, öğrenci sayısında ise % 95'lik artış gözlendi. 1985'te ise Birleşik Devletler'de 2.5 milyon genci eğiten 18.000 okul bulunuyordu. 70'lerde doğum oranındaki düşüşün ilkokula gidecek çocuk sayısını % 13.6 oranında etkilediği düşünülürse, bu olayın önemi ortaya çıkar.[136] Eği-

(135) Hunter, American Evangelicalism, a.g.e. s 49-55
(136) Hunter, *The Coming Generation* age., s.6

timdeki bu gelişme yüksekokullarada etki ediyordu. 1960'ta üniversiteye giden Amerikalı Evanjeliklerin oranı % 7 iken, 70'lerin ortasında bu oran % 23'e yükseldi. Hadden ve Shupe şöyle belirtiyorlardı: "Aynı dönemde hiçbir dinî grup üniversite konusunda böyle bir gelişim yaşamadı,"[137] buna koşut olarak, 70'lerin sonunda ve 80'li yılların başında yapılan anketler, tüm Amerikalı Protestanların içinde en fazla gencin Evanjelik ve Fundamentalistler arasında bulunduğunu ortaya çıkarıyordu -liberal Protestanların tam zıddına: 1978-79'da görüşülen Evanjeliklerin % 54'ü 18-50 yaş arasındaydı.1984'de ise içlerinden yanlızca % 17'si 65 yaşından büyüktü.[138]

Bu gençler ve dinî evlenmeler sonucunda doğan çocukları, lise sona kadar denetim altında tutulan kurumlarda eğitim görüyorlardı. Bu eğitim sonucunda üniversiteye devam eden gençlerden çok az bir kısmı Tanrıbilime ya da fundamentalistlerin ve Evanjeliklerin denetimi altında olmayan kampüslere yöneliyorlardı. Bilimi her alana yaymayı hedefleyerek İncil'e inanmayı esas alan fundamentalist üniversitelerin kurulmasıyla, 70'lerde durum değişti.

60'larda da bazı Evanjelik Üniversiteler vardı. Ancak bunlar premillenarist bir anlayıştaydılar ve toplumu yukarıdan aşağıya Hıristiyanlaştıracak seçkinler yetiştirme kaygısında değillerdi; içlerinden en tanınmışları, 1965'te kurulan Bob Jones Üniversitesi ile Oral Roberts Üniversitesi'ydi. Oral Roberts Üniversitesi, pantekotistler için "bireylerin ve kitlelerin ruhlarını kazanmak " ya da en ileri görsel-işitsel teknikleri kullanarak dünya çapında mucizevi iyileştirmeler gerçekleştirmek için "bilimsel " nitelikte "teknik" eğitim veriyordu.

(137) Hadden ve Shupe, age., s.82-83 Rothenberg, Stuart ve Newport Frank'ın *The Evangelical Votes,* İnstitute of Government & Politics, 1984 anketlerine dayanıyor.

(138) Hadden ve Shupe age., s.83-84

1979'da yasallık kazanan tıp fakültesinde ("inanç kenti"nde), Oral Roberts'in mucizevi iyileştirme ile ileri tıp araştırmalarını birleştirme projesi uygulanacaktı. Ancak kanser hastalarını "cin ilhamıyla" iyileştirme düşüncesiyle üniversite hastanelerine çekmekte karşılaşılan zorluklar bu uygulamanın başarısızlıkla sonuçlanmasına neden oldu. İlk başlarda, ne olursa olsun, Oral'ın projesi öğrencilerin ruhlarını laik eğitimin kötü etkisinden kurtarmayı tasarlıyordu. Oral'a göre her yıl Evanjelik kurumlarda eğitimlerini tamamlayan gençlerden binlercesi "Tanrı'nın egemen olmadığı üniversitelere girerek İncil'e yararsız gençler oluyorlardı". Buna çözüm olarak "yalnızca Evanjelizmin değil, tüm derslerin okutulduğu iyi bir üniversite"[139] kurmak gerekiyordu. 1981'de Oklahoma eyaletinde Tulsa'da bulunan Oral Roberts Üniversitesi'nin 4.170 öğrencisi, 375 öğretim üyesi, 1 milyon kitaptan oluşan kütüphanesi ve yedi fakültesi (fen-edebiyat, idari bilimler, dişçilik, hukuk, tıp, öğretmenlik okulu, Tanrıbilim) bulunuyordu. Öğrenciler, kızların etek boylarını, erkeklerin saçlarını, kampüste ve günlük yaşamdaki ahlâki kuralları vs. düzenleyen "onur yasası"nı imzalamak zorundaydılar.

En siyasi ve en "başarılı sonuçlar alan" Evanjelik üniversitesi kuşkusuz, Jerry Falwell'in 1971'de Lynchburg'da (Virginia eyaletinde) kurduğu, daha sonra Liberty University [Özgürlük Üniversitesi -ç.n] adını alacak olan Liberty Baptist College idi. Hadden ve Shupe'a göre bu üniversiteler "Falwell'in yarı-kilise imparatorluğunu ve Amerikan tarihindeki etkisini genişletmek için hazırladığı planı anlamak isteyene bir açıklama niteliğindeydi... Liberty University geleceğin milyonerlerini hazırlayan basit bir okul değildi. Buradan mezun olan binlerce genç dünyaya Falwell'in dinsel inançları ve sosyo-ekonomik düşünceleri doğrultusun-

(139) Harrell, age., s.209-211

da bakacaktı. Bu diplomalılar tüm mevcut sektörlere sızacaklardı."[140]

Bu icraat Falwell'in Amerikan toplumunu yukarıdan aşağıya Hıristiyanlaştırmak için oturttuğu düzene kaydoluyordu. Liberty Üniversitesi, Ahlâki Çoğunluk'un oluşturduğu baskı grubunun yerini alan ve ideallerinin sürekliliğini sağlayacak uzun vadeli bir yatırımdı. Bu girişimin işleyişini anlayabilmek için genel durumunu incelemek gerekir.

Eyleme yön veren Jerry Falwell 1933'te doğdu. Kırsal kesimde yaşayan ve özel dinî görüşü olmayan bir ailedendi. İş hayatına atılan ve başarısız olan babası sıkıntılı bir yaşam sürdü. 1931'de erkek kardeşini öldürdükten sonra, kendini alkole verdi ve sirozdan öldü. Jerry Falwell 18 yaşına kadar dinî pratik görmedi: 1950'de makina mühendisi olmak için Teknoloji Enstitüsüne devam etti. İşte burada "din değiştirdi". Mühendisliği bırakarak papaz olmaya hazırlandı. 1956'dan itibaren Thomas Road Baptist Church adlı kendi bağımsız kilisesini kurdu. 35 üyesi bulunan kilise bir soda fabrikasının pis hangarındaydı ve adını bu fabrikanın bulunduğu sokaktan alıyordu. Biyograflara göre Falwell bu dönemde kendi kilisesini fundamentalizmden etkilenerek değil, yalnızca bir kariyer tercihi olarak kurmuştu.[141]

Örgütlenme kapasitesi ve vaaz için son medya tekniklerini kullanmadaki yeteneğiyle, kilisesinin mensuplarının sayısını bir yıl içinde 864'e yükseltti. Üye toplamak için radyo, telefon ve pazarlama tekniklerinin tümünü kullanan Falwell, 60'lı yılların başından itibaren televizyona ilgi duymaya başladı. 1968'de televizyon yapım birimi kurdu ve The Old Time Gospel Hour (Eskilerin İncil Saati) adlı programda yayımlanan vaazları büyük başarı kazandı. Falwell'in

(140) Hadden ve Shupe, age., s.137-138
(141) Fitzgerald, Frances, *Cities on a Hill, a journey through Contemporary American Cultures*, New York, Simon ve Schuster, 1986, s.143

Lynchburg'da yerel bir vaiz olduğu 60'lar boyunca Evanjelik mesajı cevap getirmeye çalıştığı sosyo-kültürel değişmelerle yayıldı.

Gerçekten de, Washington'a 250 km uzaklıkta ve kırsal Virginia'nın ortasındaki 70.000 nüfuslu bu küçük kent, 60'-lar boyunca marjinalleşmiş bir kültürden, sanayi-sonrası modernliğine geçen Birleşik Devletler'in Güney bölgesindeki değişmeleri simgeliyordu. Deneme yazarı Frances Fitzgerald şöyle belirtiyordu: "50'li yılların başında Lynchburg'da oturanlar işçiydiler ve kentte yalnızca çok sınırlı bir ortasınıf vardı; bugün [1981] hem nüfus çok nitelikli hem de orta sınıftan insanların sayısı çok fazla. Falwell'in üyeleri bu yeni sınıfı oluşturan bireyler, yani yeni sanayilerde çalışan memur, teknisyen, küçük işadamları, ortahalli ya da kalifiye işçilerdir."

Falwell'in çevresi mühendislerden ya da bu alanda eğitim görmüş kişilerden oluşuyordu. Bu ilişki, İncil metinlerinin anlatımına ve projede kullanılmasına modern ve etkili bir boyut kazandıracak; ancak İncil'in yanılmazlığı ile çağdaş teknik bilimler arasında söylem sorununu ortaya çıkaracaktı. Fundamentalizmin bilimsellik-dışı hatta anti-bilimsel bir görünüm sergilediği 20 yılın aksine, Scopes olayının da gösterdiği gibi, 70'ler ve 80'ler, bilim ile uzlaşmaz din arasındaki hesaplaşma üzerinde en çok durulan yıllar oldu. Oral Roberts Üniversitesi'nde bu olay, Tıp [Fakültesini] mucizevi iyileşmelerin bir dalı haline getirmeye kadar vardı; ancak bu eğitim 1989 Sonbaharında sona erdi. Liberty Üniversitesi'nde böyle bir maceraya atılınmadı: Din eğitimi fakültesinden başka, öğrenciler ticaret ve siyasi bilimler okuluna, iletişim teknikleri okuluna, pedagoji ya da fen-edebiyat fakültelerine devam edebiliyorlardı.

"Bilgiişlem, kimya, matematik, müzik gibi" "tarafsız" [nötr -ç.n] derslerin yanısıra, Falwell'in ideolojik fikirlerini

ve "laik hümanizm"den kopuş isteğini açıkça yansıtan tarih, felsefe ya da biyoloji gibi dersler fen-edebiyat fakültesinde okutuluyordu. Tüm öğrenciler "yaradılışlık ile evrimcilik arasındaki ihtilafı anlamalarına yardımcı olacak", zorunlu "Yaşamın Tarihi" derslerini izlemeliydiler. Bu dersler insanın yüce Yaradılışı teorisini gerçeğin ifadesi olarak sunuyor ve Darwin'in evrim teorisini çürütmek için kanıtlar sağlıyordu.

Kampüsteki yaradılışçı eğitim merkezi ile Dünya ve Yaşam Tarihi Müzesi "yaradılışçı modelin kavramlarını sergiliyor, bu kavramlarla ilgili araştırmaları aktarıyor ve Dünya ile Yaşam'ın Kurucusuna şükrediyordu. Üniversitedeki öğretim üyeleri kurumun değerlerine saygı duymaya yemin etmeliydiler: İsa ile buluşmuş olmaları "yeniden doğmuş" olmaları, İncil'in yanılmazlığına ve insanın yüce yaradılışı teorisine vs. inanmış olmaları gerekiyordu. Liberty Üniversitesi'ndeki eğitim, öğrenilen fikirler hakkında kuşku duymaya ya da tartışmaya değil, farklı görünümleriyle [ortaya çıkan] dokunulmaz Gerçeğin öğrenilmesine dayalıydı.

Üniversite olmadan önce 1971'de Liberty Baptist College adıyla faaliyete başlayan kurum, özellikle o dönemde Falwell'in âmentüsünü paylaşan ve tüm Birleşik Devletler'de Thomas Road Baptist Church gibi kiliseler kurmak isteyen papazlar yetiştirmeye yönelikti. Diğer taraftan "güç şartlar" projesi (kolej, hastane, katedral...), din programları seyircilerinin bağışlarını çekmek açısından, din propagandası için para yardımı istemekten daha elverişliydi. Falwell'in diğer büyük projesi olan Ahlâki Çoğunluk görevini tamamlayıp sınırlarını çizdikten sonra, 1985'te Üniversite devreye giriyordu.

"Tam Siyaset" ya da "Aşağıdan Yukarıya" Yeniden-Hıristiyanlaşma

Müridlerin umutlarını coşturarak "laiklerin" ve liberal Amerikan solunun düşmanlığını kazanıp, "yeni Hıristiyan sağına" büyük bir dinleyici kitlesi sağlayan, Ahlâki Çoğunluk Hareketi'ydi. Kurulduğu 1979'dan, iflas ettiği Haziran 1989'a kadar, birçok değişim yaşadı: 1980 ve 1984 seçimlerinde dinî-siyasi lobi oluşturan hareket bir açıdan, tartışmalı başarısının kurbanı oldu. Fazlaca siyasileşmesi ve kürtaj, eşcinsellik, pornografi, okulda din dersleri vs. gibi konularda aldığı tavırların sert ve dolaylı olması, etik ve toplumsal mesajının Evanjeliklerin dışına yayılmasını zorlaştırdı.

80'lerin ilk yarısında yapılan araştırmalar, hareketin fazlaca onaylanmadığını gösteriyordu: 1981'de Gallup'a göre, ülke çapında görüşülen kişilerin % 40'ı Ahlâki Çoğunluk'un adını duymuş, ancak yalnızca % 8'i hareketi tasvip ettiklerini belirtmişlerdi. 1982'de bu oran % 55 ve %12'ye yükseldi. 1985'teki araştırma ise hareketi tasvip edenleri % 3, sempati duyanları % 6, karşı olanları ya da eleştirenleri % 69 olarak belirliyordu. Bu zaafları bir yana kaydeden Falwell, Ocak 1986'da, "ufkunu genişleterek", Ahlâki Çoğunluk'un yerini almak üzere, siyasi alanın dışında konumlanan Liberty Federation (Özgürlük Federasyonu -ç.n) adlı hareketin kurulduğunu açıklıyordu: ["...] 6 yıldır, basın Ahlâki Çoğunluk adını çamura batırdı. Söylediklerimizi onaylayan, ancak küçümseniriz korkusuyla şu ya da bu konuda hemfikir olduklarını söyleyemeyen birçok insan var ..."[142]

[Mevcut] hareketten diğerine geçiş, konjonktürel nedenlere ve dini-siyasi olayın bünyesindeki stratejik tercihlere

(142) Hadden, Jeffrey, Shupe, Anson, James ve Martin, Kenneth "Why Jerry Falwell killed the Moral Majority", in Fishwick, Marshall ve Browne, Ray (eds), *The God Pumpers: Religion in the Electronic Age,* Bowling Green Press, Ohio, 1987, s.102. s.104

dayanıyordu. "Ahlâki" sözcüğünün "özgürlük"le yer değiştirmesinin bir anlamı vardı. Özgürlük sözcüğündeki anlam çokluğu, Ahlâki Çoğunluk'u reddeden kesimin düşmanca tavırlarının öne çıkmasını engelleyecekti. Ancak burada "tam siyaset" stratejisinin bırakılmasına ve yerine toplum ve eğitim alanlarını kaynak alacak bir seferberliğin başlamasına tanık oluyoruz -aynı dönemde Katolik, Müslüman ya da Musevilerde de dinî-siyasi hareketlerde aynı olay görülüyordu. Gerçekten de, demokrasilerde yasal, Üçüncü Dünya'da ise yasal olmayan siyasi oyunlara fazlaca giren hareketler, "siyasetçi siyaseti"nin kuralları karşısında alçalarak bayağılaşıyor ve özelliklerini yitiriyorlardı.

Böylece Hıristiyan Demokrasisinin iç çatışmalarına giren İtalya'daki Komünyon ve Kurtuluş Hareketi, Vatikanla anlaşmazlıkların dışında, dinî inandırıcılığını yitirmesine neden olacak şiddetli polemiklere sürükleniyor ve fazlaca "gerici" bir imaj sergiliyordu; yöneticiler sosyal girişimleri olan Eylem Birliği çevresinde "aşağıdan yukarıya" yeniden-Hıristiyanlaşmaya geri dönmek için siyasi sahneyi terkediyorlardı."Yeni Amerikan sağı" da Cumhuriyetçi Parti'yi nereye kadar destekleyeceğine karar vermeliydi: Yönetime geçtiğinde elde edeceği bazı avantajlar karşılığında Parti'ye Evanjelik seçmenler kazandıran bir mekanizma olmaya devam etmeli miydi? Birleşik Devletler Başkanlığı'na Cumhuriyetçi Parti adayı olarak Evanjelik bir liderin getirilmesini sağlayabilirler miydi?

1988'deki Başkanlık seçimlerinde Jerry Falwell ve Pat Robertson iki ayrı tercih sunuyorlardı: [Falwell]- Ahlâki Çoğunluk'tan Özgürlük Federasyonu'na geçişle - toplum ve eğitim alanlarına yönelerek siyasetten çekilirken, Robertson Cumhuriyetçilerin desteğini almaya çabalıyordu. Bir senatörün oğlu olan Robertson, eğitimini Yale Üniversitesi'nde tamamladıktan sonra Christian Broadcasting Network (Hıristiyan Yayıncılık İletişim Ağı -ç.n) üretim ağına patron ol-

muştu. - El kol hareketleri, seks skandalları ve kısa sürede zenginleşmiş olmalarıyla uygun bir "Başkan" görünümü sergilemeyen Jim Bakker ya da Jimmy Swaggart'ın aksine, bu televanjelist Beyaz-Anglosakson-Protestan(*) toplumunun iyi tipik temsilcisiydi.

Televanjelistlerin tümünü içlerinden en parlak olanlarına benzetmekte aceleci davranan yorumcuları şaşırtacak biçimde, Robertson, bazı eyaletlerdeki ilk yerel Parti Meclisi toplantılarında Cumhuriyetçilerin başında yer alıyordu. Bu rakibinin safdışı edebilmek için George Bush Parti çarkını ele almak zorunda kaldı. Ancak başlangıçtaki başarılarına rağmen Robertson'un son [aşamadaki] başarısızlığı, dinî-siyasî bir hareketin siyasi partiye dönüşmesinin ve bu nedenle başka mantıkları benimsemesinin getirdiği zorluklar açısından anlamlıdır. Evanjelik ve Cumhuriyetçilerin adına ittifaklarını sağlamlaştırdıkları muhafazakârlık [kavramı] bile tam olarak aynı yananlamları kapsamıyordu. Evanjeliklerin muhafazakârlığı öncelikle kültürel, ahlâki ve toplumsal alanlarda ifade buluyordu. Cumhuriyetçi Parti'nin canlandırdığı "laik" muhafazakarlar ise özellikle toplumun iktisadi düzeniyle ilgileniyorlardı. Gerçekten de Evanjelikler -kendilerine çok yakın olan- Reagan'ın sekiz yıl süren Başkanlığında bile kürtaj, okulda din dersi, eşcinsellik ya da pornografi konularında istedikleri değişiklikleri elde edemediler.

Bu alanda, Jerry Falwell'in Liberty University ve Özgürlük Federasyonu aracılığı ile toplumsal ve eğitim alanlarında giriştiği uzun vadeli yatırım, Prens'le(**) geçici bir ittifak ya da yürütme gücünü varsayımsal olarak ele geçirmekten çok

(*) White-Anglo-Saxon-Protestant (WASP), ABD'de seçkin ortasınıf profilini tasvir eden popüler nitelemedir. -e.n.

(**) Ünlü 16. yüzyıl siyaset kuramcısı Machiavelli'nin, yeni, adil bir hükümdar tipi arayışıyla, bu arayış çerçevesinde dini araçsallaştırarak yazdığı ünlü klasiği *Il Principe*'ye (Prens, Hükümdar) atıfla. -e.n.

daha büyük bir kargaşayı hedefliyordu. Mücadele, değerlerde ve bu değerlerin üretildiği alanda verimliydi. Evanjeliklerin ve fundamentalistlerin açıkladığı tüm kötülüklerin kökünde "laik hümanizm" vardı ve önemli olan, mesajı bu düzeyde iletebilmekti. Siyaset yalnızca bir gölge olaydı. Neden değil, sonuçtu. Falwell'e göre Ahlâki Çoğunluk'un basına kötü yansıtılmasının nedeni, medyaları denetleyen "kadın ve erkek tanrıtanımaz gürültücü azınlığın", yani "laik hümanistler"in kanaat [oluşumunu] yönlendirmeleriydi. Yönetim biçimi, esasen yönetimin denetimiyle ya da baskı gruplarının oluşmasıyla belirlenmiyordu - ya da en azından böyle olmamalıydı. " Liberal" aydınlar sınıfı üzerinde kültürel bir zafer kazanılmalı ve bu sınıf kendi sahasında yenik düşürülmeliydi.

Bunun için de aydınların sızdığı ya da etkilediği bütün semantik kayıtlara el atılmalı ve bu kategorilerde toplumsal sorunlara bir Evanjelik dağarcığı içinde değinen kampanyalar başlatılmalıydı. Burada yine Katolik, Müslüman ve Musevi âlemlerindekine benzer bir olay görüyoruz: Örneğin, Komünyon ve Kurtuluş "laik" İtalyan aydınlarını mevcut kültürel konumlarından yoksun bırakarak yerine "Hıristiyan" bir alternatif koymak istiyordu. Aynı şekilde, Lubaviç'lerin, "asimile edilmiş" Musevi aydınlarına, İslâmcıların ise "Batılılaşmış" Müslümanlara karşı din dogmalarından esinlenerek alternatif bir kültür oluşturacak değerleri öne sürmeleri gibi. Ancak bu projeyi başarıya ulaştırmak için Amerikalı Evanjeliklerin sahip olduğu araçlar -televizyon kanallarından üniversitelere kadar- çok daha fazlaydı.

"Laik Hümanizm"e Karşı

James Hunter'a göre, rakip "bilgi üreten bir grup seçkin bireyden oluşmuş yeni sınıftı".[143] Yani bir açıdan Sinclair Le-

(143) Hunter, James, *Evangelicalism and the Quandary of Modernity*, age., s.118.

wis ve Mencken gibi, dünya çapında yüksek kültürle ilgilenen ve fundamentalistlerin "gerici" alt-kültürlerini küçümseyen 30'ların aydınlarının mirasçısı; diğer açıdan ise Hollywood senaristleri ya da Madison Avenue reklamcılarının belirlediği yönde liberal ya da mutlak liberal [biçimlerde kendini gösteren], 60'ların karşıt-kültürünün çocuğu olan 70'lerin ve 80'lerin Amerikası'nın entelektüel düzeni[nin sürdürücüsü]... İşte lanetlenen "laik hümanizm" böyle bir görünüm sergiliyordu. İlk günahı ise insanı Tanrı'dan ayırması dine ve Tanrı buyruklarına karşı aklın, isteklerin ve içgüdülerin özgürlüğünü övmesiydi.

Fundamentalistler için "laik Hümanizm" ikili bir görünüme sahipti: Toplumsal planda, devlet gücünü artırmaktan başka bir amacı olmayan adli ve bürokratik zorluklarla boğduğu bireyin girişim özgürlüğünü kısıtlıyordu. Etik planda ise düzensizlik ve ahlâksızlıkla giderek değerini yitiren bir özgürlüğün avukatlığını yapıyordu. Jerry Falwell'e göre bu iki görünüme karşı aynı zamanda mücadele verilmeliydi.

Koruyucu-devlet şöyle kınanıyordu: "Güvenliğimize [karşı] özgürlüğümüzü değişerek, yönetimi güçlü kıldık. Uzun yıllar önce Amerikalılar özgürlükten çok bağımlı [olmaları yönünde]eğitildiler...Bu yüzyılın başına kadar, kiliseler ve diğer özel kurumlar eğitim, sağlık ve yardım konularından sorumluydular. Ülkemizde Tanrının hukukunun egemen olduğunu görmek isteyenler, koruyucu-devleti yoketmek için, dini ya da özel grupların daha iyi yapabileceği görevleri devletten alacak, vergilerini kurumlara ödemelidirler. Sosyal güvenlik sistemimiz, [yurttaşlarına verdiği] sözünden dönen bu ülkeyi tehdit ediyor. Artık Amerika'nın çalışan nüfusunun, devlet harcamalarının yükünü sonsuza dek taşıyamayacağının farkına varmalıyız."[144]

(144) Falwell, Jerry, age., s.12.

Fundamentalist ideolojinin bu düşüncesi en klasik toplumsal muhafazakârlıkla birleşiyordu. Her iki akım da toplumsal sorunların dinî kurumlarca ele alınmasından yanaydılar. Birleşik Devletler için enflasyon, işsizlik ve ekonomik-toplumsal bunalım yılları olan 70'lerin sonunda; fundamentalist düşünce tüm acıların nedenini 60'lardan itibaren "diğer Amerika'nın" yoksullarını refahtan yararlandırabilmek amacıyla Kennedy ve Johnson hükümetlerinin büyük mali transfer politikasıyla geliştirdikleri gelir dağılımı sistemine bağlıyordu.

Oysa burada Falwell, 1910'lu yılların yasaklı öncülerininkini andıran bir tarzda, başka bir "diğer Amerika'ya" sesleniyordu: Zenci, İspanyol asıllı ya da Amerikan metropollerindeki gettolara değil, vergi ödedikleri halde siyasi, kültürel ve toplumsal yönetim ağlarının dışında bırakılan "küçük Beyaz"ların dünyasına sesleniyordu. Fundamentalistlere göre bu durumdan 'Avrupa'daki Sosyal Demokratlarınkine yakın bir ideolojiyi paylaşan' "liberaller " sorumluydular. Jeremy Rifkin şunları belirtiyordu: "60 ve 70'lerde liberaller toplumsal sistemi düzelterek yoksulluk, suç oranı ve daha birçok felâkete son vereceklerini vaadetmişlerdi; ancak başarısız oldular. Yeni yasaları, hükümet kurumlarını ve bürokratik yöntemleri artırdılar. Böylece insanlar gerçekçi olmayan ve çok genel anlam taşıyan vaadlerin tutulmadığını gördüler. Sonunda toplumsal bir sorun ortaya çıktığında Amerikalılar "liberaliğin" [anlamını], yeteneksizlik, saflık ve devlet gelirlerini savurma ile karıştırmaya başladılar."[145]

Liberalizmin, fundamentalistlere göre aynı oranda iğrenç olan ikinci görünümü, hoşgördüğü hatta etik bakımından güç verdiği düzensizlikti. Girişim alanında çok değerli olan bireysel özgürlük, ahlâk alanında yalnızca, ailenin yok olma-

(145) Rifkin, age., s.16.

sına neden olacak bir yol gibi algılanan kürtaj, eşcinsellik yada pornografiye götürürdü. Ailenin yok olması durumunda, bireyler, kendilerini ezecek Tanrısız bir devletin eline bırakılacaktılar. Sonuç olarak fundamentalistler için birey ile devlet arasındaki geçişi sağlayan yapıları, yani aileyi kuvvetlendirmek, aynı zamanda, yetersiz kaldığı yerlerde ailenin yerini alacak cemaatçi yapıları desteklemek önemliydi. Örneğin -fundamentalist dünya görüşünün sürmesi bakımından hassas ve günah eğilimleri için uygun bir dönem olan- gelişme çağında birey aileden ayrılarak topluma yöneliyordu.

Böylece Falwell yalnız yaşayan ya da bebeğini istemeyen hamile kadınlar için bir yurt açtı: Kürtaj olmama şartıyla hamilelikleri boyunca bakılan bu kadınlara bebeklerini evlat edindirmede büyük kolaylıklar sağlanacaktı. Liberty Üniversitesi'nin görevi ise, kapalı ve ideolojik olarak homojen bir dünyada, Evanjelik ailelerin çocuklarını, topluma "bırakılmalarından" önce toplumsallaştırmaktı. Önemli olan yalnızca onları eğitmek değil, dünyanın çekiciliğine kapılmalarına izin vermeden ruhlarını güçlendirmek ve Evanjelik aileler yaratmak için öğrencilerin birbiriyle nişanlanmasını kolaylaştırmaktı.

Liberty Üniversitesi kampüsü bir yabancı için çok çarpıcıydı: Yatakhaneler kız-erkek karışık değildi ve zorlayıcı önlemlerle özdisiplinin beraber uygulandığı sıkı bir denetim vardı; french kiss (dudaktan öpüşme) yasaktı ve evli olmayan çiftlerin cinsel ilişkide bulunmaları okuldan atılmalarına neden oluyordu. (Evli çiftler ise şehirde oturuyorlardı.) Yanaktan öpüşme serbestti ve çiftler rahatça -birbirlerine sarılmadan- elele dolaşabiliyorlardı. Kendilerine soru yöneltilen gençler cinsel alandaki bu uygulamayı doğru bulduklarını ve ayrım gözetmeyen mutlak bir baskının özellikle eşcinsellik gibi sapkınlıklara yönelteceğini belirtiyorlardı - ki her türlü flörtü yasaklayan rakip bir fundamentalist üniversite-

de böyle bir olay yaşanmıştı. Buna karşılık dünyevi isteklerin ifade edilmesi kampüsün eğitim projesine ters düşerdi.

Cinselliğin üniversitedeki öğrencilerin evlendirilmesine ve Evanjelik çocuklar dünyaya getirmelerine yönlendirilmesi, pazar okulunun ayrıcalıklı bir eğitim temasını oluşturuyordu; 1989'da katıldığımız bir derste, televizyon programlarında bireyi günah işlemeye yöneltecek herşey tartışılıyor ve izledikleri filmlerde çıplak insan gören gençler günah çıkarıyorlardı. Seansa başlamadan önce, küçük bir skeç sunuluyordu. Skeçte pornografik bir kaset seyreden adam Tanrı tarafından uyarılıyor ve "yol"a getiriliyordu. Derse katılan öğrenci ailelerine ise, Liberty'de gösterilen filmlerin açık-saçık sahnelerinin sansürlenerek "adapte" edildiği anlatılıyordu.

Falwell'in eğitim projesi yine de bir manastır mantığına dayanmıyordu: Dünya ile ilişki kesilmiyor, dünya değiştiriliyor ve fundamentalistlerin ütopyaları şimdiden yaşanıyordu. Sinema, televizyon, radyo ve medyalar eğitimde tercihe bağlıydı: Öğrenciler *The Liberty Champion* (Özgürlük Şampiyonu -ç.n) adlı gazetecilik tekniği açısından oldukça iyi bir haftalık dergi çıkarıyor ve kapalı devre televizyon yayını için programlar hazırlıyorlardı. Gelecekteki iş yaşantılarında gazeteci, yapımcı, ya da sunucu olacak bu gençler, fundamentalistlerin bir taraftan modernliğin tekniklerini üstün tutma diğer taraftan ise laikliği ayırdetme isteklerini canlandıracaklardı. Robertson toplumun yeniden-Hıristiyanlaşmasının Birleşik Devletler Başkanlığına bir televanjelist vaizin gelmesine bağlı olduğunu düşünüyordu. Onun kuşağının televanjelistleri dev bir bölgesel dini televizyon ağı kurmuşlardı. Ancak gelecekte Liberty Üniversitesi iletişim bölümü öğrencileri tıp, kamusal veya ticari kanallar üzerinde güç ya da etki sahibi olabilmeliydiler. Güneyli Evanjeliklerin çocuklarının modernliği Hıristiyanlaştırarak Amerika'nın kalbini fethetmelerinin yolu buradan geçiyordu.

* * *

70'lerin ortasından itibaren siyasi sahneye çıkan dünyadaki dinî hareketlerin içinde Amerikalı Evanjelik ve fundamentalistler hem şaşırtıcı hem de temel önemde bir yere sahiptiler.

Şaşırtıcılıkları, mesajlarını yaymak için en modern dil ve teknikleri kullanmadaki büyük kapasitelerinden kaynaklanıyor: İmamlar ve Kardinaller de televizyondan yararlanmayı öğrenmiş olsalar bile, televanjelizmin benzeri hiçbir yerde görülmedi. Ancak Amerika'da ise bu olay II. Dünya Savaşının öncesinden itibaren, kiliselerde halkı dinî uyanışa çağıran toplantıların revaçta olduğu dönemdeki gezici vaazlarla başlatılan bir "yerli" geleneğinin vardığı noktadır. [Olay] savaştan sonra Billy Graham'ın bir sembol olarak kaldığı radyo vaazlerinin devamı idi. En çok Amerika'da, kendisine mesajının biçimlerini tayin eden mal ve hizmet piyasasına girdi. Kilise'nin egemen bir kurumsal konuma sahip olduğu Katolik geleneğini benimsemiş ülkelerin aksine, Amerikan vaaz piyasası, eksiksiz bir kapitalist mantık içerisinde birbirleriyle rekabet halinde olan bağımsız küçük girişimcilere kaldı. Din "imparatorlukları" kuranların çoğu kendi kendini yetiştirmiş, adam etmiş kişilerdi; ya kendi kiliselerini kurmuşlar ya da kendi kendilerine paye vermişlerdi. Tiksindikleri Charles Darwin'in "yaşamda kalmak için mücadele" [fikrini] hatırlatan bu acımasız rekabetlerindeki aşırıcılık, bazılarının gülünç durumlara düşmesine neden oldu. Bazılarının gülünç ahlâki kuruntuları -dinî kaygılar bir yana- çabucak toplanan dolarların çekiciliğine dayanamıyor; böylelerinin yaşamları parmaklıkların arasında devam ediyordu. Çağdaş Katolik, Müslüman ya da Musevi dünyasındaki dinî hareketler ile [bu] kapitalizm anlayışı (ve onun en aşırı sonuçları) arasında hiçbir benzerlik bulunmuyor.

Ancak Amerikan Protestanlığı içindeki yeniden-Hıristi-

yanlaşma hareketleri, gerek Avrupa Katolikliği gerekse yeniden-Müslümanlaşma hareketleriyle bazı ortak özelliklere sahipti. İlk olarak, bu hareketler kırsal kesimden kentin modernliğine geçen cahil ailelerin üniversiteye giden çocuklarına ulaşıyorlardı. İslâm ve Amerika arasındaki koşutluklar, tuhaf bir biçimde, bu noktada anlam kazanıyordu. İslâmcı militanlar, kırdan göç ederek Müslüman dünyası megapollerinin [kentle] bütünleşmiş çevrelerine yerleşen fellahların çocuklarıydılar. [ABD'de] günümüzdeki fundamentalist hareketlerin genç militanları birçoğunun ailesi gibi Güney'in küçük kasabalarında değil, Birleşik Devletler'in Güney ya da Kuzey'deki büyük kentlerinde yetişiyorlardı. Çoğu -en iyi üniversitelerde olmasa da- İslâmcı militanlar gibi uygulamalı bilimler dallarını tercih ederek üniversite eğitimlerini tamamlıyorlardı. Her iki durumda da bu gençler, kültürel gücü gerçekten elinde tutan ve düzenin egemen değerlerini ve etik normlarını üretenlere karşı bir "karşıt-seçkinler" [grubu] oluşturuyorlardı: [Karşı koydukları kişiler] Müslüman ülkelerde Batılılaşmış aydınlar sınıfı; Amerika'da ise 60'ların sonunda kurulan ve laik hümanizmden esinlenen kültür müteşebbislerinin oluşturduğu "yeni sınıf"tı.

Şüphesiz ki bu iki âlem arasında Üçüncü Dünya'yı dünyanın birinci gücünden ayıran toplumsal bir mesafe vardı. ABD'de genç fundamentalistler, İslâmcı öğrencilerin içinde bulunduğu acı toplumsal şartların dışındaydılar. Ancak kampüslerin yanında Oral Roberts'in mucizevi iyileştirme hizmetinin müşterilerine ya da Jim Bakker'ın televizyon seyircilerine bakacak olursak, buralarda da, azgelişmiş Müslüman ülkelerininkinden geri kalmayacak bir Amerikan sefaletiyle karşılaşırız. Birleşik Devletler'de aşağıdan yukarıya yeniden-Hıristiyanlaşma, kültürel bir istek olduğu kadar, büyük ölçekli bir toplumsal tedavi tarzı gibi görünüyordu. Burada da modernliğin reddedildiğini görüyoruz. Modernlik

mantığı yabancı, uzak, birey ve aile kimliklerini yok edici olarak algılanıyordu. Bu nedenle özel alanı düzenleyecek, kürtajı yasaklayacak, cinselliği evliliğe yönlendirecek ve 'dünya' etkilerinden uzak yapılarda çocuk eğitimine özen gösterecek katı etik normları kabul ettirmede ısrarlı olunuyordu.

Yeniden-Hıristiyanlaşma ve yeniden-Müslümanlaşma, toplumsal ütopyalarına koşut olarak, modernliğin teknikleri ile uygarlığın egemen kültürel normlarını birbirinden ayırmayı hedefliyorlardı. Her iki ütopya da bu teknikleri kullanmada başarılıydı; teknikleri yaratma kapasiteleri ise henüz ortaya çıkmış değil.

Amerikalı yeniden-Hıristiyanlaşma hareketlerinin siyasete girişi özgün bir yol izledi: Savaş sonrasında, aşağıdan yukarıya hareket eden Evanjeliklerle Soğuk Savaşa yukarıdan aşağıya katılan Fundamentalistlerin birbirinden ayrılması, başka hiçbir yerde bu şiddette gerçekleşmedi. Tuhaf bir biçimde, Evanjelik eğilimli olduğunu açıklayan ilk Amerikan Başkanı Jimmy Carter -Fundamentalislerin lanetlediği- 'liberal' bir görünüme sahipti.

70'lerin ortasından itibaren Fundamentalistler Evanjelik eğilimi en 'muhafazakâr' partilere doğru kaydırarak 1980 ve 1984'te Ronald Reagan'ın seçilmesini sağlacaklardı. 1988'de içlerinden birinin Cumhuriyetçi Parti'den aday gösterilmek için harcadığı çaba başarısızlıkla sonuçlanıyordu.

Bu dönemde yine Katoliklik ve İslâm'da gözlenen durumlarla benzerlik söz konusuydu. İtalya'da Komünyon ve Kurtuluş, Polonya'da ise Piskoposluk, iyi bir toplumsal temeli olan 'aşağıdan yukarıya' yeniden-Hıristiyanlaşma hareketlerini yönetimin basamaklarına doğru tırmandırmayı başardılar. Buna rağmen her iki durumda da siyasete giriş gerçekleşmedi ve toplumsal girişime doğru yönlendirilen bir papazlıkla sınırlı kaldılar. Papazlık yeniden-Hıristiyanlaşmış

alanların, ki bunlardan en önemlisi okuldu, kurumlaşmasını hedefliyordu. Müslüman dünyasında da benzer bir gelişim vardı: İslâm devriminin zaferi bir Şii olayı olarak kaldı ve 80'lerin ikinci yarısı 'aşağıdan yukarıya' yeniden-Müslümanlaşma hareketlerinin, Müslümanlaşmış olanları ele geçermeye çalışarak, yukarıya doğru gelişmesine sahne oldu. Okul burada da önemli bir konuydu. Yine de bu son hareketlerin gerçeği olan demokrasi kültürünü benimsememeleri, bu hareketleri Hıristiyan dünyasında yaşananlarla ortak noktası olmayan toplumsal çevre ile çatışmalara yöneltti.

Bu demokrasi değişkeninin önemine ve siyasi sahnede yeniden ifade edilen dinî kimliğin aldığı biçimler üzerindeki etkisine değer biçmek için, ne Hıristiyanlığa ne de Müslümanlığa ait olan bir başka olayı incelemek gerekiyor: Yeniden-Musevileşme hareketlerini.

IV. BÖLÜM
İSRAİL'İN KURTARILMASI

NİSAN 1984'te, İsrail polisi İslâmi Hebron Üniversitesi'nden birçok öğrenciyi öldürdükleri ve Filistinli belediye başkanlarına suikast düzenledikleri şüphesiyle Musevi bir terör grubunun üyelerini tutukluyordu. Bazı eylemciler tıklım tıklım dolu Arap otobüslerini bombalamaya hazırlanırken, şebeke parçalanıyordu. Diğerleri ise Musevi halkı için kutsal alan sayılan Kudüs'teki Tapınak[146] meydanında bulunan Kubbetü's-Sahra ve El Aksa (Mescid-i Aksa -e.n) -İslâm'ın üçüncü kutsal yeri- camilerini bombalamak için plan geliştiriyorlardı.

Bu "yeraltı Musevileri"nin ortaya çıkarılması ve özellikle de sanıklardan çoğunun Gouş Emounim'in (Müminler Blok'u) yönetici grubuna dahil olduklarının öğrenilmesiyle İsrail Kamuoyunun büyük bir bölümü sarsıntı geçirdi. [Gouş Emounim] İbrani Devleti için psikolojik bir bozgunla sonuçlanan Ekim 1973'teki İsrail-Arap Savaşı'nın sonrasında doğan dinî-

(146) Arapça'da el-Harâmü'ş-Şerif (Kutsal Tapınak), Muhammed'in gökyüzüne yükseldiği yer.

siyasi bir hareketti. Düşmanlıklardan sonra ortaya çıkan, değerlerin birbirine girmesi ve 1948'den bu yana birçok İsraillinin üstü kapalı olarak paylaştığı gerçeklerin yeniden söz konusu edilmesiyle kendini gösteren karışıklığın ortasında Gouş, bu ruh halini göz önüne almayan, sert ideolojili bir doktrini ilan ediyordu. [Kendisini] o zamana kadar Siyonizmin sosyalist kavramlarının kültürel olarak egemen olduğu laik bir devlete ve topluma karşı İsrail'in yeniden-Musevileşmesinin öncüsü olarak görüyordu. Otoritelere meydan okuyarak olsa bile işgal edilmiş topraklardaki yerleşimleri artırarak Camp David(*) anlaşmalarından sonra Sina'dan geri çekilinmemesi için mücadele veren Gouş; yasal İsrail devleti kavramının yerine, Tanrı ile seçilmiş kutsal halk arasındaki anlaşma adına toprakların işgal edilmesini yasallaştıran İncil kavramını, İsrail Toprakları'nı (Eretz Yisrael) koyuyordu. Hareketin militanlarının sayısı hiç bir zaman yirmi birin ötesine geçmemişti. Gouş'un fikirleri 70'lerin ortasından itibaren İsrail'in yaşadığı değişikliklerde öncü rolü oynayacaktı. 1987 İlkbaharında, Haziran 1967'den (6 gün savaşı) itibaren ülkede önem kazanan kişileri saymaları istenen bir grup İsrailli, ilk sırada, *ex aequo* (eşit olarak -ç.n) Menahem Begin ile Gouş Emounim'in tanımlayıcı figürü olan Moşe Levinger'i sayıyordu.[147]

Gouş bu dönemde İsrail'de olduğu kadar düyadaki Musevi çevrelerde de güçlenen yeniden-Musevileşme hareketinin aldığı biçimlerden yalnızca biriydi ve en siyasileşmiş ucu temsil ediyordu. Devlete etki etmek gibi bir tutkusu olduğundan ve şiddet eylemlerine giriştiğinden -bazı üyeleri ise

(*) 1973'te Mısır ile ABD arasında imzalanan, Mısır'ın İsrail'i tanıyarak Filistin Kurtuluş Hareketi'nin destekçisi olmaktan çıktığı ve genel olarak ABD'nin politikasına büyük ölçüde bağımlı hale geldiği anlaşma. -e.n.

(147) Lustick, Ian S., Fon The Land and The Lord, Jewish Fundamentalism in İsrael, New York, Council on Foreign Relatıons, 1988, s.13.

terörizme yöneliyordu- medyaların, İsrail ve Amerikan hükümetlerinin ve bu iki ülkedeki üniversitelilerin dikkatini çekiyordu. Bu hareketi incelemek için bir çok araştırmacı yalnızca "fundamentalizm"in protestocu kavramını en bayağı anlamıyla bu hareketi oturtmakla yetinerek; Gouş'u, olayın Hıristiyan ve İslâm değişkenleri arasında bir yerlere yerleşen "Musevi fundamentalizmi" olarak yorumluyorlardı. Oysa Gouş'un büyük bir gelişme gösterdiği dönemde daha değişik Museviliğe dönüş biçimleri de ortaya çıkmaktaydı.

Tuhaf olduğu kadar gayet de açık bir biçimde 17. yüzyıl Litvanyası'ndaki kıyafetlerden esinlenen müridlerinin siyah giysilerinden kolayca tanınan "ultra-ortodoks" gruplar, büyük gelişme gösterdiler. Üniversite gençliğinden olduğu kadar, Sefardim(*) dünyasından ve Arap ülkelerinden gelen ve o zamana kadar pek bilinmeyen göçmenler arasından üye topladılar. İsrail Parlamentosu'nda, İbranicede (kelime olarak "titreyenler" ya da "Tanrı'dan korkanlar" anlamında) heredim olarak adlandırılanları temsil eden partilerin ağırlığı her tür hükümet koalisyonunu oluşturabilecek kadar artıyor ve diğer partilere verdikleri desteği pahalı ödetiyorlardı.

Genel olarak, Musevi dünyasında 70'ler Teçuva hareketine tanık oldular. (Bu terim "Museviliğe dönüş"ü ve "pişmanlığı" yani Musevi hukuku ya da Halaka'nın (Musevi Kanunu -ç.n.) tümüyle incelenmesine dönüşü ifade eder.) Temsicileri (Baalei techouvah) kutsal Musevi metinlerinden yola çıkılarak geliştirilmiş buyruk ve yasaklara dayanarak yaşamlarını yeniden düzenlemek için laik dünyanın çekiciliklerinden kopuyorlardı. Seçilmiş [kutsal] halkı tehdit eden asimilasyon ile başa çıkabilmek için, kopuş, Museviler ile goyim (Musevi olmayanlar) (**) arasında kesin bir ayrım gerektiriyordu. Te-

(*) Avrupalı olmayan, Doğulu Musevi halkları tanımlayan terim. -e.n

(**) Goyim, İbranicede Musevi olmayanlar için kullanılan başka terimlerden farklı olarak, aşağılayıcı tonu daha yüksek bir ifadedir.

çuva aynı zamanda gerçek "Musevi halkı" kimliğinin yeniden tanımlanması anlamına da geliyordu. Artık bu kimlik basit bir aidiyet üzerine değil, Musevi yaşamını, alışılmış günlük bedensel işlevlerden toplumsal yaşamın düzenlenmesine kadar dini olarak denetleyen 613 yasak ve zorunluluklara (mitsvot) saygı gösterme üzerine kurulacaktı.

"Geri dönüş hareketi" Birleşik Devletler, Rusya, Fransa ya da İsrail gibi ülkelerde farklı şiddette gelişti. Hareket daha önceden "asimile, komünist ya da Siyonist olmuş, Musevilikle belli belirsiz bir aidiyet ilişkisini koruyan ya da İbrani Devletinin canlandırdığı laik Siyonist proje için mücadele vermiş kişilere uzandı.

Olay 70'lerin ortasından itibaren farklı biçimlerde görünmeye başladı. Belirtileri ise, Gouş Emounim (1974) gibi hareketlerin yaratılması, Machon Meir ya da Ohr Hahayim gibi "pişmanlar" için Kudüs'te büyük yeşivaların (Zebur enstitüleri) açılması (1974),[148] Menahem Begin'in yönettiği dini muhafazakâr koalisyonun yönetime gelmesi (1977) ya da 1968'de karşıt-kültür veya solcu militanların ortodoksluğa geçişi idi [örneğin].

Pişmanlıktan İnanç Yayma Çabasına: Yaşam Öyküleri

Bu dönemde, eskiden laik hatta tanrıtanımaz olan Musevilerin dini keşfedişlerini anlatan ve okuyucularını Hukuk'un buyruklarını izlemeye çağırdıkları yazılar ortaya çıkmaya başladı. Gelişmelerini, laikliğin çıkmazına sürükleyen değerler bunalımıyla nitelendirdikleri çağdaş "modernlik-sonrası"-na bağlıyorlardı. Amerikan Protestan fundamentalizminde, İslâmî eğilimlerde ya da Komünyon ve Kurtuluş'ta inançları-

(148) Aviad, Janet O'Dea, *Return to Judaism, Religious Renewal in İsrael*, Chicago University Press, 1983, s.22.

nın uzlaşmazlığı, ayine saygıdaki ayrıntılar ile en ileri bilim ve tekniği kullanmaları arasındaki uyum hususunda çok titizdiler.

1978'de iki Amerikalı baalei teçuva'nın, yani "pişman" yazarın kitapları satışa çıkıyordu. Şimon Hurwitz'in *Being Jewish* (Musevi Olmak -ç.n.) adlı kitabın yazarını "20. yüzyılın ortasındaki Amerikan kültürünün saf ürünü; Musevi olmanın gerçekte ne demek olduğunu bilmeyen biri..." olarak tanıtıyordu. Yazar kendisine Batı toplumunun çıkmazlarını ve değerler sistemini gösterecek anlamı yeşiva'daki eğitimini tamamlayarak keşfediyor ve "otantik Musevi kültürü ile Batı toplumunun ve kültürünün taban tabana zıt olduklarını" anlıyordu. Batı kültürünün tek hedefi sınırsız bir materyalist çerçevede bireyin isteklerinin giderilmesiydi ve bu kültür değersizlik ve temelsizlikle niteleniyordu. Tanrının reddedilişiyle, asimile edilmiş Musevi, etiğe karşı bir kayıtsızlık içerisinde kendi kendine bırakılmıştı. Yalnızca Tora'nın(*) keşfedilmesi ve buyruklara saygı yaşama [yeniden] bir anlam verebilirdi.[149]

Mayer Schiller'in aynı yıl yayımlanan kitabı *The Road Back* (Dönüş Yolu) da benzer bir tespitten yola çıkıyordu: Durkheim'ı yardıma çağıran yazar, modern çağı bir "anomi"(**) olarak belirtiyordu. Kökeni "insanın tanrı-merkezli dünyasıyla olan sağlam bağlarının kopartılarak, gözünün yaşına bakılmadan, laik ideolojinin akıntısıyla sonsuza kadar başıboş dolaşacağı kuşku denizinin misafirperver olmayan

(*) Hazreti Musa'ya Allah tarafından indirildiğine inanılan Tevrat'ın beş kitaptan oluşan ve Museviliğin özünü, âmentüsünü oluşturan ilk bölümü. Özel olarak saklanan, kutsallık atfedilen ve okunması törensel bir anlam taşıyan "Tora"; kimi zaman Museviliğin bütün kurallar dizgesini ifade etmek için de terim olarak kullanılır. -e.n.

(149) Hurwitz, Şimon, *Being Jewish*, Kudüs, New York, Feldheim Publishers, 1978, Aviad, age., s.155-156.

(**) Amaçsızlaşmayla ve değersizleşmeyle birlikte gelişen çöküntü hali -e.n.

sularına sürüklendiği"[150] Aydınlanma Çağına dayanıyordu. Aydınlanma Çağı filozofları burada, aklı inançtan ayırmaya çalışan insan gururunun yüce anlatımını temsil ediyorlardı. Oysa kendi başına bırakılmış bir akıl ancak totaliterliği getirebilirdi - ki Fransız Devrimi totaliterliğin ilk anlamlı gösterisi, Nazizm ise vardığı son noktaydı.[151]

Burada Hannah Arendt'in akıl yürütmesinin izlerini ve Kardinal Ratzinger ile Kardinal Lustiger'in fikirlerinin yankısını görüyoruz. "Dinsiz" totaliter Naziliğin ve Stalinizmin başlangıcını Aydınlanma Çağı'na ve bunun Fransa'daki devamına dayandırıyorlardı. Aynı fikir düzeyinde, Komünyon ve Kurtuluş'un İtalyan Katolikleri için de Aydınlanma Çağı'nın ortaya çıkardığı dünya görüşü -en önemli düşman olan laikliğin kaynağıydı.

Musevi dünyası kendi Aydınlanma Çağı'nı -Haskala(*)- yaşamıştı. Bu çağda aydınlar sınıfı hahamların himayesinden kurtularak halkın gettolardan çıkış koşullarını hazırlamıştı. [Musevi] Hukuktan uzaklaştığını düşünen ortodoks Museviler bu ideolojiyi sert biçimde eleştirmişlerdi. Ancak Haskala'nın evladı olan Siyonizmin gelişmesi bu polemiği geçersiz kıldı. Geri dönüş-pişmanlık anlamına gelen techouvah ile, ideoloji güç ve güncellik kazandı.

Mayer Schiller işte bu ortodoks basamakta yer alıyor, ancak bunun en modern anlatımını temsil ediyordu: Kitabında

(150) Schiller, Mayer, The Road Back, A Discovery of Judaism without Embellishments, Kudüs/New York, Feldheim Publishers, 1978. s. 25.

(151) Age., s.67.

(*) 18. yüzyılın sonları ile 19. yüzyılın başlarında, Orta ve Doğu Avrupa Musevileri arasında, Aydınlanma'dan da etkilenerek ortaya çıkan toplumsal-kültürel akım. Gelişen Musevi ticaret burjuvazisi ve aristokratik çevrelerdeki Musevi seçkinleri, oluşan burjuva toplumu ve kamusal hayatıyla bütünleşme istekleri ile, bu akımın sürükleyicisi oldular. Ruhban sınıfıylaçatışan Haskala akımı, sonuçta Musevilik öznesini öne çıkaran bir akımdı; milliyetçiliğin-Siyonizmin köklerinde izi vardır. -e.n.

ise dinden ve dinle ilgisiz olandan, iki ayrı noktadan yola çıkarak laikleşmiş toplumun eleştirisini yapıyordu. Dünya bilgilerinin sofu cehaletini geliştiren geleneksel heredim'lerden (ultra-ortodokslardan) farklı olarak, seslendiği ve techouvah yoluna döndürmek istediği asimile olmuş Musevilere doğrudan doğruya ulaşabilmek için yazar heredim'leri kazanmak kaygısındaydı. İzlediği örnek yol, New York'taki Yeşiva Üniversitesi Rektörü tarafından kitabın önsözünde şöyle anlatılıyordu: "Mayer Schiller Brooklyn'de Musevi hukukunu tanımayan bir ailede doğdu. Ailesinde sosyalistler, bilinemezciler ve tanrıtanımazlar vardı..."

11 yaşında Tanrı esininden etkilenen yazar, buyruklara saygı duymaya başlıyor, ailesi liseyi terkederek Tora eğitimi veren bir enstitüye girmesine izin veriyordu. Tüm çalışmasını Tora'ya ayırıyor, boş vakitlerinde ise dünya bilgisi edinmeye çalışıyordu. Bu eğitimin sonunda "kendi kendini yetiştiren genç, Queens'deki (New York'un yoksul bir mahallesi) Yeşiva High School'da ders vermeye ve kitap yazmaya başladı..."[152]

Hurwitz için olduğu gibi Schiller için de, Aydınlanma Çağının simgelediği Tanrı'dan kopuştan sonra gelişen laikleşmiş modern dünya, "sinirlilik, depresyon ve diğer nevrotik belirtilerle "niteleniyordu." Günümüzde, intihar, suç oranı, boşanma ve birçok toplumsal acı "inanç çağını"[153] bastır-[mış]tı. İnanca ve en katı saygı kurallarına ilişkin bir konuda "kendi kendini yetiştiren genç", beşeri bilimler dilini kullanıyordu, ("anomi", "nevrotik belirtiler", "toplumsal acılar"). Çalıştığı konu şunu gerektiriyordu: "Bir Musevi için, yaşamın en önemli kararı Tora'nın geçerliliğini kabul ya da reddetmektir. Ve eğer İsrail'in inancı doğru ise, Musevi birey Tanrı esininin buyruklarına saygı göstermek zorundadır."[154]

(152) Schiller, age., s.7.
(153) A.g.e. s.67.
(154) A.g.e. s.40.

Buyrukların bozulmasını engellemek ve bütünlüğüne saygı göstermek için, pişman birey toplumdan kopmalıydı: "İnanan Musevi, Tanrı ile olan günah anlaşmamızı tanıdığı için, hakettiklerini çeken bir sürü "sağduyusuz"[155] gerçekçinin bulunduğu "laik kentte" oturamaz. Atalarının uğrunda acı çektiği inanç yolunu arayan Musevi için, inancın doktrinlerine bağlı bir Musevi cemaati bulmak ve onların çabalarına katılmak bir zorunluluktur."[156] Mayer Schiller'in Teçuva'yı ancak materyalist ve baştan çıkarıcı Amerikan toplumundan uzakta kapalı cemaatçi yapılar kurmak suretiyle gelişebilirdi.

Herman Branover'ın *Return* (Geri Dönüş) adlı kitabıyla Pişmanlık Hareketi birçok mürid topladı: Yazar "manyetohidrodinamik alanında dünyadaki seçkin kişilerden biri"ydi. Bundan başka, yalnızca materyalist ya da tüketici bir toplumun kötü cazibesinden değil, daha önemlisi, Rusya'da Marksist-Leninist doktrinden ve ütopyalardan kopuş gerçekleştirdi. 1976'da Rusça yazılan ve altı yıl sonra İngilizce olarak çıkan *Return*, Letonya'da Riga'da başlayan bir Teçuva'nın yazarın görüşüne göre, ilk planda gelen bilimsel kariyeriyle uyum içinde yazılmış otobiyografisiydi. Branover kendini "önce büyük bir bilgin, sonra Tora'nın[157] buyruklarına (mitsvot) göre yaşayan bir Musevi" olarak değil, "Tanrı'dan korkan ve en katı misvot'lara uyan bir Musevi bilgin" olarak tanımlıyordu. Bu, "büyük bir bilginin" Teçuva'ya yöneldiğini göstermek isteyen ve kitaba karakter kazandıran paradoksun açıklanmasıydı.

İlk hedef, Marksist ideolojiydi. 50'lerin başında Komso-

(155) Bu terim Psaume (Mezmurlar) 92, 6, 7 referans alınarak kullanılmıştır: "Ne büyüktür senin eserlerin, ey Rab, / ne derindir düşüncelerin! / Aptal insan bunu bilmez, / ve akılsız ondan bir şey anlamaz."

(156) Schiller, age., s.206-207

(157) Branover, Herman, *Return*, Kudüs/ New York, Feldheim Publishers, 1982, s. 163

mol(*) üyesi olan Branover, Leningrad'daki Politeknik Enstitüsüne başvuruyor ancak sınavdaki başarısına rağmen Musevi olduğu için Enstitüye kabul edilmiyordu. Bu olay onu, o dönemde İlya Ehrenburg'un *Pravda*'da belirttiği gibi Rusya'da bir Musevi sorununun olmasını istemeyen entelektüel Marksist-Leninist evrenselci ortamı sorgulamaya yöneltiyordu. Museviliğin eşsiz karakteri, maruz kaldığı zulümden kaynaklanıyordu -ve bu zulüm, sosyalist devlette varolmayacaktı.

Musevi düşmanlığıyla karşılaşan Branover, Marksist âmentüden kuşku duymaya başladı. Kendisini Musevi kimliği hakkında sorgularken, -gördüğü tanrıtanımaz ve bilimsel eğitim sonucunda uzaklaştığı- Museviliğin dinî boyutuna ilgi duydu: "Bilim ve modernliğin dini sıfırladığına inanan tanrıtanımaz bir materyalisttim."[158] Ancak en yeni bilim teorileri dahil, araştırmalarında dine karşı bir kanıt bulamadı. Aksine: "Yalnızca olaylar arasındaki ilişkileri ele alan bilim ile nesnelerin özünü ve amaçlarını[159] açıklayan din arasında bir fark olduğunu anladım."

Branover izlediği yola, [karşılaştığı] Musevi düşmanlığının pekiştirdiği Musevi kimliğinin ifadesiyle girdi. Marksizmi, [onun] tanrıtanımaz, bilimsel ve laik dayanaklarını reddetti. Burada yine 18. yüzyıl Aydınlanma Çağı'nın Musevi filozoflarına, Haskala'ya kadar ele alarak bunu "Musevi ruhunun hazinesinin yerine 'evrensel hümanizmi' koyan kötü bir deneyim"[160] olarak açıklıyor, sonuçta Musevi kimliğin temel ilkesi olarak dini boyutu belirtiyordu. Bu perspektifte, laik bir Musevilik anlayışı üzerine kurulmuş olan Siyonizm, çok yakında İsrail'e göç etmeyi düşünen (1972'de göç etti) Branover'a suçlu bir sapış gibi görünüyordu. Rusya'dan ayrılışına

(*) Sovyetler Birliği Komünist Partisi Gençlik Örgütü -e.n.
(158) Age. s. 41.
(159) Age. s. 42.
(160) Age. s.145

kadar, -Rusya'da ve Rus olmayan Cumhuriyetlerde, özellikle Kafkasya'da- kaşer'i, şabbat'ı(*) tanıyan ve kippa(**) giyen katı eğilimlilerden oluşan cemaatler kurmak için çabaladı. Tüm gününü manyetohidrodinamiğe ayırdıktan sonra geceleri kendini Tora okumaya veriyordu.

İsrail'e gelip ilk şaşkınlık günlerini atlattıktan sonra, laikleşmiş İsrail toplumunu kınamak için çok ağır sözler sarfetmedi. "Seçilmiş halkın mirasçıları -ki bunlar üç bin yıldan fazla süredir kutsallığın, adaletin ve sağduyunun taşıyıcılığını ve koruyuculuğunu yapmıştırlar- bedene, zevke ve başarıya dinsiz tapınmalarının, utanmadan "ilerleme" ve "tüm insanlık ideallerine hizmet" [denilen] asmayaprağıyla gizlendiği Filistin ırkına dönüştüler."

Manyetohidrodinamik kongrelerine katılmak üzere dünyayı gezen Branover, Brooklyn'e uğramayı ve ona Seçilmiş Halk'ı kurtuluş yoluna döndürmesi için ahlâki ve dinî bilgiler veren Lubaviç hahamını görmeyi ihmal etmiyordu.

Bu "geri dönüş" hareketi, 70'lerin ortasından itibaren Museviliğin dünyadaki görünümünü değiştirdi. O zamana kadar ortodoks ve ultra-ortodoks akımlar -haredimler- toplumdan kopuk yaşayan bazı ailelerde kendilerini gösteriyorlardı. Gençler, farklı biçimler alan, daha az zorlayıcı bir Museviliğe kayarak bu akımlardan uzaklaşmaktaydılar. Amerika'da 50'lerin sonunda liseli Museviler arasında yapılan bir anket ortodoks ailelerden gelen beş çocuktan birinin bu geleneği izlemek istediğini gösteriyordu. Sosyal bilimlerin, haredim'lerin öldüğünü göstermek için daha fazla bilgiye ihtiyacı yoktu.[161]

(*) Kaşer, Musevi âdetlerine uygun besin maddeleri veya bunları satan yerler; şabbat, çalışılmayan, zevkli işlerle geçirilen gün (sebt)- E.n.

(**) Musevilerin göreneksel kayık takkesi-e.n.

(161) Danzger, M. Herbert, *Returning to Tradition, The Contemporary Revival of Orthodox Judaism,* New Haven/ Londra, Yale U.P., 1989, s. 25.

Atlantik-ötesinde, Musevi kimliğin iki somut örneği çoğunluğun bağlılığını paylaşıyordu: 19. yüzyılda gelişen, Protestan ve Katolik modernizmlerindeki gibi İncil eleştirisi yapan, alışılmışı reddeden "yenilenmiş" Musevilik. Öyle ki, -yenilenmiş Museviliğin entelektüel merkezi- Hebrew Union College'inin 1883'teki ilk dönem ödül töreninde kaşer olmayan yemek dağıtılmıştı.

Kurallarla ve din hükmüyle olan bu radikal kopuşa tepki olarak "muhafazakâr Musevilik" akımı oluştu. Bu akım temel aldığı misvotları -buyruk ve yasakları- kentin Musevi olmayan yaşam kurallarıyla bağdaştırmaya ve Gentil'lerin (Musevi olmayanların -ç.n.) dünyasında yaşayan ve çalışan Musevilere kaşer ve şabbat kurallarına uyma imkanı sağlamaya çabalıyordu. Bu uyun arayışı, ortodoksluk ile asimilasyon arasındaki ikilemden kurtulmaya ve din hükmüne dayalı kimliği getto dışında korumaya dönüktü. Bu eğilim toplumdan kopuş mantığını benimsemiyor, aksine Birleşik Devlerlet'de, Orta Avrupa'dan göçen Musevilerin çoğunluğunu çeken cemaatçi yerleşimler oluşturma pazarlığına girişiyordu.

Fransa gibi Jakoben ve asimilasyon geleneğini benimsemiş ülkelerde, basit Musevi aidiyeti, din hükmüne dayalı biçimlerden üstün geldi. 50'lerin sonundan itibaren, Musevilerin Kuzey Afrika'dan gelmeye başlamalarına kadar, "İsrailliler", "Musevilerden"[162] daha baskın çıktılar. Bu ortodoksluğun artık varolmadığı anlamına gelmiyordu; ama ortodoksluk artık yalnızca birkaç ailede uygulanmaktaydı.

60'lar; Musevi Kitaplar Yeniden Okunuyor

60'larda, Musevilerin yoğun olduğu toplumlarda önemli değişiklikler görüldü. Bu değişiklikler, evrenselci bir hümanizm

(162) Dominique Schnapper'in tipoloji anketine bakınız. *Juifs et Israelites*, Coll." İdees, 1980.

[çerçevesinde] Seçilmiş Halk'ın özgüllüğü fikrini yayan basit Musevi aidiyetinin ideallerini bozuyordu. Bu [yaşananlar] çok biçimli "geri dönüş" hareketinin ve gerçek gelişimini on yıl sonra yaşayacak yeniden-Musevileşme'nin ilk adımlarıydı.

Birleşik Devletler'de, sixties (60'lar -ç.n.) Musevi bilincini iki büyük sorunla etkiledi: Bir taraftan Zencilerle çatışma, diğer taraftan karşıt-kültürün belirmesi.

60'ların ortasına kadar, Museviler ve Zenciler Beyaz-Protestan-Anglosakson düzenine karşı birbirlerinin müttefiki sayılıyor, diğer "etnik" gruplarla birlikte eşit yurttaşlık hakları elde etmek ve ırk ayrımına son vermek için mücadele ediyorlardı. Her iki topluluk da aynı büyük kentlerde yaşıyor ve genelde daha eğitimli olan Museviler, Zencilerin isteklerinin sözcülüğünü yapıyorlardı. Zenci kimliğinin özgüllüğünü idealleştiren ve Black Muslimlerce (Siyah Müslümanlar -ç.n.) -Müslüman olmuş Amerikalı Zenciler- oluşturulan Black Power(*)'ın yükselişi kendini şöyle gösterdi: "Beyazlar, Zencilerin vatandaşlık haklarından yararlanmasına dönük hareketin liderliğinden -bu liderlerin arasında birçok Musevi vardı - çıkarıldılar... İlk kez, sosyoekonomik farkların ortaya çıkardığı ideolojik ayrılıklar Musevilerle Zencileri ayırdı. [Oysa] Museviler Zenci çocukların gittikleri okullarda öğretmenlik yapıyor, Zencilerin yoğun olduğu yerlerde çalışıyor ve Zencilerin oturduğu mahallelerde ticaret yapıyorlardı."[163]

60'ların ortasındaki Zenci isyanlarından Musevilerin malları da zarar gördü; bu olay bazılarına Rus ve Alman kitlelerinin gerçekleştirdiği Musevi kırımını hatırlatıyordu. Bütünsel evrensellik ve topluma bağlılık kavramları, kimlikle-

(*) 1966'da ünlü siyah önder Stokely Carmichael önderliğinde kurulan, Siyahların diasporada yaşayan seçkin, üstün bir ırk olduğunu savunarak bu ırkı özüne dönerek bağımsızlık için ayaklanması çağrısında bulunan radikal muhalefet hareketi.-e.n.

(163) Danzger, a.g.k. s.73.

rin başka kimlikleri dışlayıcı bir biçimde ifade edilmesi karşısında geri çekildiler. Etnik, ırk ya da din grupları arasındaki farkların arttığı bir çerçevede, Musevi kimliğini pekiştirmek için goyim'lerden ayrılmayı bahane edecek olanlara yeni bir alan açıldı: Siyah Müslümanların yanında, Musevi ultra-ortodokslar da sahneye çıktı.

Bu yılların sonlarında dünyada öğrenci gençliği etkileyen "karşıt-kültür" de yeniden-Musevileşmeye alan açacaktı. Birleşik Devletler'de hippilik, Avrupa'da ve Üçüncü Dünya'da solcu maceralar biçiminde ortaya çıkan ve 1968'de doruk noktasına ulaşan [öğrenci] hareketi, kurulu düzenin ahlaki temellerini yadsıyor; burjuvazinin kitleleri sömürmesinin ya da bireysel gelişimi engelleyen baskıcı ve yabancılaştırıcı bir konformizmin paravanı olarak gördükleri demokrasi ideolojisini kabul etmiyordu. Karşıtçı öğrencilerin giriştikleri "tüm değerleri yıkma" [eylemi] toplumsal deneyimleri ve kopuş ütopyalarını bayağılaştırdı.-Bazen esrarın da yer aldığı- cemaatçi yaşamın ve kurulu düzeni çökerterek yerine farklı çizgisi olan yeni bir toplum kurmak isteyen devrimci örgütlerdeki militancılığın; Birleşik Devletler'de genel nüfusun eğitim oranından üç kat daha fazla eğitimli olan, dolayısıyla karşıt-kültürü önemli biçimde paylaşan Musevi gençliğinin üzerinde büyük etkisi oldu.

Bu hareketlerin modası geçtiğinde bile, isyanın temeli sayılan kurulu düzeni ve değerlerini reddetme duygusu geçerliliğini koruyacaktı. Birçok durumda, Museviliğe dönüş sixties sonundaki bu hareketlerden sonra gerçekleşti. Bu iki evren arasındaki en görünür köprü, Musevi kökenli hippilerin saçaklı kotlarını, katoganı ve LSD'yi bırakarak Birleşik Devletler'deki ya da İsrail'deki yeşiva'lara girip siyah giysi, sırma ve kaşeri[164] benimsemeleriydi.

(164) Age,. s.79-80.

Kudüs'te, halk için özel eğitim veren bu Zebur enstitülerinin açıldığı 70'erde, hahamları "uzun saçlı, sakallı, ellerinde gitar, sırtlarında çantalarıyla yeşiva'ya[165] gelen" Amerikalı genç Musevileri toplarken görmek mümkündü.

Fransa'da Museviliğin 60'lı yıllardaki görünümü solculuktan - olayı Amerikan karşıt-kültüründen ayıran Avrupalı çizgilerden- etkilenmişti. Museviliğin iç dengesinde ise Sefardilerin lehine, Aşkenazilerin aleyhine değişiklik seziliyordu.

Mayıs 1968'in 21. yıldönümü kutlamalarında bazı yorumcular olayın "Musevi [karakteri] yapısı" konusunda kendilerini sorguluyorlardı - ki bir kaç yıl önce bu yaklaşım aşırı sağın Musevi düşmanlığı propagandası olarak kabul edebilirlerdi. Ancak bu tür soruların ortaya çıkması, söz konusu eski 68'liler aracılığı ile Musevi kimliğinin keşfedilmesinin ifadesiydi. Solcu hareketlerin yöneticilerinin büyük bir çoğunluğunun Musevi olması herkesin bildiği bir gerçekti. -Hatta bu konuda şöyle bir şaka da vardı: En önemli Fransız Troçkist örgütünün siyasi şubesinde yiddiş(*) konuşulmamasının nedeni şubedekilerden birinin Sefardi oluşuydu. Bazı eserlerde Mayıs'ın Musevi devrimcileriyle, bunların ailelerinin komünist göçmen hareketlerini, direnişe ve anti-Hitlerci[166] mücadelelere katılması arasında ilişki kurulması bu hareketlerdeki "Musevi yapı"nın, solcu militanların içinde tanrıtanımaz devrimci Mesihcilikte yüceltilmesindendi.

Bu perspektifte, İsrail Devleti Ortadoğu'daki emperyaliz-

(165) Aviad, a.g.e. s.29 ve Şhalom Kohen'in *Dieu est un baril de poudre. Israel et ses intégristes* adlı kitabında bir çok örnek bulmak mümkün. Calmann-Levy, 1989, s.75-92.

(*) Ortadoğu'dan Avrupa'ya göçen Musevi toplulukların İbranice ve Aramcası ile Alman-Cermen lehçelerinin ve bazı Roman ve Slav dillerinin etkileşiminden doğan melez dil.Özellikle 19. yüzyılda Museviler arasında oldukça yaygın iken, 20. yüzyılda marjinalleşti -e.n.

(166) Hamon, H. ve Rotman, P., Génération, cilt. II, *Les Années de poudre*, Ed. du Seuil, 1987, s.645-647.

min köprübaşıydı ve yerine Musevilerle Arapların iyi bir sosyalist uyum içinde yaşayacağı laik bir Filistin kurmak için bu devlet yıkılmalıydı. "Ulusal Kurtuluş Cephesi Saygon"(*) ile "CRS-SS" arasında, arkadaşları goyimler gibi solcu olan Museviler "Filistin kazanacak"(**) diye de bağırıyorlardı. Ancak 1973'te Münih Olimpiyat Oyunlarında İsrailli atletlerin Filistinlilerce öldürülmesi büyük tedirginlik yarattı. Fransız Maocuları "kendiliğindenci" çeşidi olan sol proletaryanın kendi içinde çözülmesinin nedenlerinden biri oldu. Birkaç yıl sonra önemli yöneticilerinden biri, Marksist-Leninist uğraşındaki yoğunlukla Museviliğe dönüş yapacak ve Strasbourg'da militan arkadaşlarının, hatta Museviliği seçmiş bazı kişilerin buluşacağı ultra-ortodoks bir yeşiva kuracaktı.

60'larda Fransız Museviliğinin çehresini değiştirecek bir başka olay, yoğun bir biçimde Cezayir, Tunus ve Fas'tan Musevilerin yoğun bir biçimde gelmesiydi. Farklı bir geleneğin taşıyıcıları olan ve Aşkenazilerce küçük görülen bu kişiler, -aralarında Musevi kimliği bir aidiyet olarak gören laikleşmiş seçkinler olsa bile- genelde [Musevi] Hukuk'a saygının farklı biçimlerine bağlı kalmışlardı. 70'lerden itibaren, Fransız Museviliğini temsil eden cemaatçi ve dinî makamlar birbiri ardından sefardilerin denetimine girmeye başladı. Bu makamlar Fransa'ya daha önceden gelmiş toplulukların sözcülüklerini yapmaktaydılar. [Topluluklar] cemaatci dayanışma bağlarıyla ve din hükmünün sürdürülmesiyle toplumda bir saha pazarlığı yapıyor ve Kuzey Afrika'dan koparak Altı-

(*) Vietnam'daki (68'de) güncel bağımsızlık savaşı ile Fransız sömürgeciliğine karşı Cezayir'de Ulusal Kurtuluş Cephesi'nin verdiği bağımsızlık savaşı arasında bağlantı kuran anti-emperyalist bir slogan -e.n.

(**) Radikal öğrencilerin çatıştığı Cumhuriyet Güvenlik Birlikleri (CRS-Compagne Republicaine de Securite) ile Nazi terör aygıtı SS'ler (Schutzstaffel-Muhafız Kıtası) arasında bağlantı kuran anti-faşist slogan -e.n.

gen'e [Fransa'ya -ç.n.] yerleşmeye dayanan bir kimliği ifade ediyorlardı.

Uzun yıllardır Fransa'da yaşayan Aşkenaziler için kimlik sorunu bu biçimde ifade edilmiyordu: Mayıs 68'de, (özellikle Avrupa kökenli) Musevi gençler harekete cemaatçi grup olarak değil, büyük devrimci ütopyada farklı aidiyetlerle yeralan arkadaşlarının yanında birey olarak katılmışlardı. 70'ler ve 80'ler boyunca, yeniden-Musevileşmiş Aşkenazi entelektüeli medyaların dikkatini çekse bile, cemaatçi yeniden-Musevileşme hareketini sefardi gençliği yürütüyordu.

İsrail'de 60'larda gelecek 10 yıl içerisinde dinî hareketlerin gelişimini hazırlayacak olan yapısal değişikliklere tanık olundu. Fransa'da olduğu gibi Sefardik nüfusundaki önemli artış toplum dengelerini değiştirdi. Diğer taraftan, İncil'e göre en önemli sayılan coğrafî bölgelerin İsrail'in denetimine geçmesini sağlayan 1967 savaşı, İsrail Devleti ile İsrail Toprağı arasındaki ideolojik sınırların, dinî grup ve partilerin gelişmesine elverişli yeni tanımını hazırladı.

Özellikle Fas, Yemen ve Irak gibi ülkelerden gelen Museviler, Avrupalı ya da Amerikalı vatandaşlarına oranla yüzyılın ikinci yarısındaki laik modernliği daha az benimsemişlerdi. Bu farklılık seçkinlerin daha ziyade Fransa ya da Kanada'ya yerleşen Fas Musevileri için çok hassastı. İsrail'e göçedenler ise genellikle küçük kasabalardan ya da yoksul Musevi halklarının yaşadığı medine'lerin (kentlerin -e.n.) geleneksel Musevi mahallelerinden ya da fazlaca Fransızlaşmamış mellah'lardan (mahallelerden -e.n.) geliyorlardı.

İsrail'e gelen bu göçmenleri, Devlet özellikle, nüfusu iskân için ucuz sitelerin kurulduğu periferik "gelişen kentlere" yerleştiriyordu. Millî savunma, nüfusu topraklar üzerinde homojen bir biçimde yayma ve Kudüs, Telaviv, Hayfa gibi kentlerin tıkanıklığını giderme amacıyla Devlet bu kentleri Musevi varlığının iyice yerleşmesini istediği bölgelere kuru-

yordu. Fazlaca çekiciliği olmayan bu kentlerde, başka yerlere göçme olanağı bulamayan İsrailliler yaşıyordu; 60'lı yılların başından itibaren bu kentler "Arap ülkelerinden gelen Musevi oranında yüksek ve düşük bir sosyoekonomik düzey"[167] ile nitelenmekteydi. Bu site sakinleriyle, egemen Aşkenazi toplumu arasındaki aykırılık aynı zamanda başka [tasavvurlarına] ve dünya görüşlerine de yansıyordu. Bir tarafta, kutsal kitap geleneklerinin ve ince doktrinel gelişmelerin mirasçıları ve koruyucuları olan Aşkenazi din adamlarının karışık ve aykırı buldukları, "batıl inançların" yerleşik olduğu hem geleneksel hem de kaba bir Musevilik; diğer tarafta ise, toplum üzerinde siyasi etki kurmayan ancak önemli bir din eğitim ağını denetleyen ortodoksların -haredim- bulunduğu, kültürel olarak fazlaca laikleşmiş bir toplum vardı.

Kurtuluş'un İlk Senesi

Etkileri gelecek 10 yıl içinde görülecek olsa bile, Haziran 1967'deki savaş kültürel dengeyi derinden sarstı. İsrail birkaç gün içerisinde kararsızlık ve büyük kaygı halinden -FKÖ (Filistin Kurtuluş Örgütü) ve Arap Devletleri [İsrail'in] yokoluşuyla ilgili tahminlerde bulunuyor ve BM'in mavi berelileri sınırlarından çekiliyordu.- Altı gün süren savaştaki askerî başarısından sonra şaşırtıcı bir rahatlığa kavuştu: Mavera-i Ürdün, Sina ve Golan işgal edilmiş, Arap orduları bozguna uğratılmıştı. Zaferi kazananlar laik bir devletin silahlı kuvvetleri olsa bile, bu zafer Siyonist milliyetçiliğinin gizlediği dinî değerlerin ortaya çıkmasını sağladı.

(167) Ben-Ari, Eyal ve Bilu, Yoram,"Saints' Sanctuaries in Israeli Development Towns. On a Mechanism of *Urban Transformation*", Urban Anthropology, cilt 16 no. 2, 1987, s.249. Bu makale İsrail'in gelişen kentleri üzerine yayınlanan eserlerin bibliyografisini içeriyor.

Öncelikle, İsrail Devletinin denetimi altında bulunan toprakların sınırları Kutsal Kitap'taki Adanmış Topraklarınkiyle aşağı yukarı aynıydı. "Topraklara" dönüş simgesi, değerli anılar ülkesine, ele geçirmek için can atılan manzaralara somut, gözle görülür bir dönüşle canlandırılıyordu. Toprağın ruhsal olduğu kadar kavramsal düzeydeki yan anlamları da ortaya çıkıyordu[...]. Altı Gün Savaşı İsraillilikten Museviliğe geçiş oldu...[168] - İsrail paraşütçülerin işgal ettikleri Ağlama Duvarı önünde ağlamalarını gösteren fotoğraflar, aynı yerde kippa'lı Ben Gurion'un resmi ya da dönemin Savunma Bakanı Moşe Dayan'ın "Dine inanmayanlar bugün inandılar,"[169] gibi açıklamaları birçok simgesel davranışın önemini göstermesine rağmen, gözlemciler olay yerinde yeterli yorumu yapamadılar. İsrail'de olduğu gibi göçmenlerin bulunduğu yerlerde de Museviliğin görünüşünü değiştiren bu şok duygusu, ancak 1967'de rav (hahamın kısaltması) Kook'un müridleri tarafından açıklanarak ideolojik bir modele dönüştürüldü.

İngiliz Himayesi döneminde, Filistin'in en büyük Aşkenazi hahamı olan, rav (haham) Avraham Yitzhak Hacehen Kook (1865-1935) "Orta Avrupa yeşivalarının en ortodoks geleneğiyle yetişen ve bu geleneğin siyasi Siyonizme karşı olduğunu reddedenlerden kopan ilk" hocaydı. Siyonizmi, Aydınlanma Çağı ve Fransız Devrimi fikirlerinden doğan laik milliyetçiliklerin Musevi versiyonu olarak [gören ve] lanetleyen ortodoks eğilimlerinin aksine; rav Kook bir eserinde "Yüce fikirleri ve millî duyguları" yalnızca çölün aydınlatılmasında değil, "siyasi yapılarda ve tarihte yaşatma projesi"nde bir-

(168) Aran, Gideon "A Mystic-Messianic Interpretation of Modern Israeli History: The Six Day War as a Key Event in the Devolopment of the Original Religious Culture of Gush Emunim", *Studies in Contemporary Jewry*, 1988, cilt IV, s.263-264.

(169) Danzger, age.; s.78-79.

leştirmeye çalışıyordu. "Dinî Siyonizm" adını alan bu birleşme, İsrail devleti tarafından canlandırılmalıydı. Devletin Kuruluşundan 13 yıl önce ölen rav gelişimi göremiyecekti.

Yeni devlette babasının fikrini açıklamak sırası, (1982'de ölen) Kook'un oğlu rav Yehuda Kook'a geldi. Ona göre, her ne kadar dinden uzak olsalar da, Siyonistler bir kurtarıcı mesihçiliğin taşıyıcılarıydılar: İsrail Devleti ise yüce isteğin bir aracı idi. Altı Gün Savaşı'ndan önce bu siyasi eskatolojinin yalnızca marjinal bir etkisi vardı. Ancak 1967 zaferine ve devletin yeni sınırları İncil'deki Adanmış topraklara uygun kılan işgale "yüce" bir yorum çerçeve sağlıyordu. Gerçekten de Mayıs 1967'nin ortasında, İsrail bağımsızlık yıldönümü dolayısıyla verdiği vaazda Zvi Yehuda Kook şunları söyleyecekti: "Benim Topraklarımı böldüler." Evet doğru. Hebron'umuz nerede? Onu unutacak mıyız? Şekem ve Eriha'mız nerede? Neredeler? Onları terkedebilir miyiz? Tüm Mavera-i Ürdün bizimdir. Her karışı İsrail topraklarına aittir. Bir milimetresinden bile vazgeçmeye hakkımız var mı?"[170]

Üç hafta sonra, bu siteler, eski Kudüs kenti ve kutsal İsrail'in önemli bölümü işgal edilmişti. Rav Zvi Yehuda Kook ve müridleri için laik Siyonist Devletin ordusu, bilmeden ve yalnızca askerî amaçlar için olduğunu düşünerek, Devlet sınırlarını Adanmış Topraklar'ınkiyle rastlaştırmayı sağlayacak yüce bir planın uygulayıcısı olmuştu. Kookistler 1967'yi Kurtuluş çağının ilk yılı ilan ettiler. Dünya görüşlerinin ravın müridlerinin dar döngüsünden kurtularak Gouş Emounim'in kurulmasıyla geniş bir toplumsal görüş ufkuna sahip olabilmeleri için [Kookistlerin] İsraillilerin Ekim 1973'teki savaştan sonra geçirdikleri sarsıntı ve karışıklığı beklemeleri gerekti.

(170) Aran, s.268.

İnanç Oyunu

Müslüman ya da Hıristiyan dünyalarında olduğu gibi Musevi dünyasında da 60'lar, gelecek 10 yılda örgütsel ifadelerini bulacak olan dini hareketlerinin ideolojik doğum yıllarıydı. Rav Z.Y.Kook'un vaazı, Seyyid Kutub'un Mısır'da bir toplama kampında iken [daha sonra] İslâmcı militanlarca çökertilecek cahiliyenin -barbarlık- egemen olduğu çağdaş bir dünyada görüş yaratmasına benziyordu. İtalya'da don Giussani'nin müridleri Katolik "cemaatler" için Hıristiyanlığı "kurtuluşa" götürecek bir çizgi belirlemeye çalışıyorlardı. Ancak her yerde, henüz yeni formüle edilmiş bu doktriner gelişmeler, 1968 hareketlerince ve bu hareketlerin dünya öğrenci gençliğindeki farklı yankılarıyla ortadan kaldırılmaktaydı. Toplumu değiştirmek gündemdeydi. Ancak bunu gerçekleştirmek için Kutsal Metinlerin uzlaşmaz yorumlarından esinlenmek kadar eski ve gerici bir [yaklaşım] olamazdı. 1973'ten sonra ise [bu konuda] daha farklı bir tutum söz konusu oldu.

Ekim 1973'teki Arap-İsrail savaşı "ilerici" ütopyaların çöküşünde ve siyasi-dinî hareketlerin gelişiminde büyük rol oynadı. Şüphesiz savaşan toplumlar üzerindeki etkisi dolaysızdı. Ancak, petrol fiyatlarını yükselterek [bu] hammaddede 10 yıl sürecek fiyat artışına neden oldu; işsizliğin artışıyla birlikte genel enflasyon tüm dünyada 60'lardaki yükselme döneminde kurulan ekonomik dengeleri alt-üst edecek yeni üretim çarklarının yapılanmasını hızlandırdı.

[Bu gidiş], sosyal güvence ve çalışma yaşamındaki dayanışma ağlarını kötü etkileyecek, acı ve beklenmedik toplumsal olaylarda ifadesini buldu. İtalya'daki toplumun bozulma, Komünyon ve Kurtuluş gibi Katolik temeller üzerine kurulmuş yeni yardımlaşma ve hayır sistemlerini oturtmaya çabalayan hareketlerin gelişmesine uygun bir ortam hazırladı. Müslüman dünyasına petrolden düşen pay enflasyonun art-

masına, kırsal göçe ve yeniden-Müslümanlaşma hareketlerinin toprağı olan periferilerin tıkanmasına neden olacaktı. İsrail'de daha uzun vadeli ekonomik etkiler, Arapların psikolojik olarak bozguna uğratılmasından sonra yaşanacak; doktriner temellerini 60'ların sonunda geliştiren ya da uyarlayan yeniden-Müslümanlaşma hareketleri ortaya çıkacaktı.

Gouş Emounim'in On Yılı (1974-84)

6 Ekim 1973'te Mısır ordusu Süveyş Kanalını geçip İsrail savunmasını Bar-Lev hattına iterek işgal altındaki Sina'ya, Suriye ordusu ise Golan'a giriyordu. O sırada Yom Kippur(*) bayramını kutlamakta olan İbrani halkına, savaşabilmek için birkaç gün gerekti. Karşı-saldırıda askeri bakımdan başarılı olmuş olsalar bile, İsrail'in gururu açısından bu bir başarısızlıktı: [İsrail] birlikleri yeniden Süveyş Kanalı'nı geçtiler ve Kahire'ye 101 km. kala durdular. İsrail'in güçlü Batılı müttefikleri, katı bir baskı uygulamak zorunda kaldılar.

İsrail'de savaşın neden olduğu psikolojik bunalım, 1948'de Devletin kurulmasından itibaren yönetimde olan İşçi Parti'sinden barış karşılığında Araplara topraklar ödünü verilmesini isteyen Birleşik Devletler'in baskısı altında tartışma gündemine oturdu. İşte Gouş Emounim bu büyük karışıklıkta ortaya çıktı: Hareket laik Siyonizmi aşarak, İsrail Devletine Kutsal Kitap'taki İsrail Toprağı adını verecek bir geleceği biçimlendiriyordu.

[Gouş Emounim] Musevi olmayanlarla yapılacak değersiz bir antlaşma adına -kendisine göre Tanrı ile seçilmiş Halk arasındaki antlaşmaya göre Musevi Toprağı olan- Topraklardan ödün vermeye yanaşmıyordu. İradeli bir politika izleyen Gouş işgal edilmiş topraklara yerleşim bölgeleri ku-

(*) Musevi dinsel takviminde, miladi takvimde Eylül-Ekim günlerine denk gelen Tişri ayının onunda kutlanan, en önemli gün; Kefaret Günü. -e.n.

rarak olayları oldubittiye getirdi. Böylece hareket siyasi güce doğrudan etki yapmayı ve "yukarıdan aşağıya yeniden-Musevileşme"ye zorlamayı hedeflemekteydi. Bu siyasetin somut ifadesi işgal edilmiş toprakların ilhakı, sonucu ise İsrail-'in kendisini adım adım Kurtuluş'a götürecek olan, halaka ile yönetilen bir devlete dönüşmesiydi.

Örgüt, Ekim'deki savaştan bir kaç ay sonra, Şubat 1974'-te kuruldu. Rav Zvi Kook'un bir grup müridi, Beytlehem'in [Beytüllahın] güneyinde, Kudüs-Hebron yolu üzerindeki Kfar Etzion'a toplandılar. Burası oldukça simgesel bir yerdi: Yişuv(*) [döneminden beri] Musevi yerleşim bölgesi olan Kfar Etzion 1948'de Araplarca işgal edilmiş, 1967'de yeniden İsraillilere geçmişti. [Kfar Etzion] Musevi varlığının -Arap orduları karşısındaki- dayanıksızlığını hem de onlara boyun eğmeme isteğini ifade ediyordu. Gouş'un kurucuları ile birlikte orta halli İsrailli'ler de Kfar Etzion'un "pazarlık konusu edilemiyeceğini" düşünüyorlardı. Gouş için [bu fikir] işgal edilmiş toprakların tümü için geçerliydi.

Grup üyeleri ortak bir kültürü paylaşıyorlardı ve Gouş'-un doğuşu bu kültürün aldığı radikal bir biçimdi. Özellikle 1977 seçimlerinde Menahem Begin'in Likud Partisi'nin(**) zaferinden sonra, Devletin siyasi çarkı ve yönetime hâkim olan farklı komplolar çevresinde, grup üyeleri eğilimlerini bu radikal biçim içerisinde geliştirecek ve bunun sayesinde destek, sempati hatta yardımcılar bulacaklardı. Gouş'un ilk militanları olan Aşkenaziler, sabra'lara(***) dönük, Millî Din

(*) İsrail devletinin kurulmasından önce Filistin'de yaşayan Musevi cemaat. -e.n.

(**) İlhakçı-genişlemeci radikal siyonist grupların birleşmesiyle 1973'te oluşan ve 1977-84 döneminde İsrail'i yöneten sağ koalisyon (Likud: İbranice "birlik"). -e.n.

(***) İsrail'de İsrail Devleti yurttaşı olarak doğmuş Museviler için kullanılan tanım. -e.n.

Partisi'nce(*) denetlenen okullarda eğitilmişlerdi. Devletin kuruluşundan itibaren tüm koalisyonların zorunlu ortağı olan bu Parti özerk eğitim sistemini muhafaza etmeyi başardı. [Bu sistem içerisinde] "okula giden nüfusun dörtte biri için çok sıkı yaşam ve davranış normları geliştirdi...Sistemin etrafında, etkilerini yalnızca sinagog ya da evlerde değil, kreş, ulpanah ya da yeşivalarda (erkek ya da kızlar için din enstitüleri) gösterecek bütünlüklü bir yaşam etiği yapılandırıldı."[171]

1948'den 1977'ye kadar İşçi Partisi'nden bir başbakanın temsil ettiği, yönetimi elinde tutan laikleşmiş Siyonistler için, dinî eğitim sisteminin özerkliği, genel siyasi isteklerinde esnek olan Millî Din Partisi'yle yapılan ortaklığın bedeliydi. Parti'nin koalisyon hükümetlerinin içindeki siyaset oyunlarında [gösterdiği] esneklik ve [yaptığı] gizli anlaşmalar, bu eğitim sisteminden çıkan ve Millî Din Partisi'nin bir fraksiyonunda gruplaşan tzeirimleri (gençleri) hayal kırıklığına uğratacaktı. "Dinî-Siyonist kimliğin daha açıkça ifade edilmesine yatkın olan[...], [bu gençler] aynı zamanda, "dinin toplumsal ve siyasi yaşama girmesinden yana olacaklardı.[172] "Gouş'un kurucuları olacak olan [bu gençler], rav Zvi Yehuda Kook'u siyasi düzenle ilgisi olmayan bir akıl hocası olarak göreceklerdi.

[Bu grup], Zvi Yehuda Kook'un babasının isteği olan "Yüce fikir ve millî duygunun" birleşmesini gerçekleştirmek için, 1967 savaşından sonra, ordudan talep ettiği yeşivot hester sistemini de elde etti. Bu sistem genç dinci Siyonistlere as-

(*) 1956'da Siyonist hareketin iki koyu dinci hizbinin kurduğu parti.

(171) Sprinzak, Ehud. "The Iceberg Model of Political Extremism", Newman, David (ed.) *The Impact of Goush Emounim. Politics and Settlement in the West Bank*, Londra, Croom Helm, 1985, s.37

(172) Dieckhoff, Alain, "Le Goush Emounim: esquisse d'ethnographie politique", Pardès, Kasım,1990, s. 95

kerlik dönemlerini kışla ile yeşiva arasında geçirmelerini sağladı. Böylece 70'lerin tipik İsrail imajı ortaya çıktı: Üzerinde savaş giysisi, başında kippa ve kollarında tefillin'le (dolanmış kurdeleler) dua eden bir asker.

Bunun [sivil yaşamdaki] karşılığı tığla örülmüş takke kültürü çerçevesinde giyinmekti. Kafaları açık gezen laiklerin ve Litvanya modasından esinlenerek siyah giysi giyen ve siyah şapka, kürk bone ya da siyah kumaştan yarmulka takan ultra-ortodoksların aksine; bu kültürün müridleri karışık bir "öncü [dinci"]-görünüme bürünüyorlardı. Pataugas, kot, tişört ya da tzizit'lerin (dua atkısının püsküllleri) sarktığı koca kazaklar giyiyorlar ve başkanlarına değişik renklerle örülmüş, 70'lerin "baba cool" modasını andıran bir kippa giydiriyorlardı.

Bu karma (bu sözcük, deyimler açısından zengin olan dillerde birbirlerinin eşanlamlısı olan kutsal ve bayağı sözcükleriyle karışıyor) kıyafetin iki yananlamı vardı: Hem kendilerince meşaleyi devraldıkları Siyonist kurucuların öncü geleneği içerisinde bu tarzda giyinenlerin emanetini sürdürüyor; hem de, İsrail'in ortaya koyduklarının ötesinde, kot ile geleneksel kıyafetin yan yana gelmesi -İran ve Sünni dünyasındaki İslâmcı hareketlerde olduğu gibi- dine saygı ile tümüyle modernliğe ait olmanın bağdaştığını gösteriyordu.

Şubat 1974'te Gouş'un kurulması bu özel kültürün en radikal fraksiyonunun özerk siyasi eylemliliğe geçişini temsil ediyordu. Hiçbir zaman tam anlamıyla bir siyasi parti ya da militanca yapılanmış bir dernek olmayan Gouş, bazı yöneticilerini, ideolojik olarak yakın olan partilerin listelerinden Knesset'e (İsrail Parlamentosu -ç.n.) seçtirecekti: İsrailli politikacıları, "ideolojik namuslarını" lekelemeden, koalisyon hükümetlerindeki ittifaklar ve uzlaşmalar için ustalıkla kullanacaktı. Açık hedefi tüm İsrail Toprağı'nda egemenlik kurmaktı; yani ilk olarak işgal edilmiş topraklardan çekilmeyi

reddedecek ve Musevi egemenliğinin sürekliliğini sağlamak için bu topraklara yerleşecekti.

Gouş İsrail toplumunun büyük karışıklık yaşadığı bir dönemde ortaya çıktı. Yönetimdeki İşçi Partisi'nin siyasi seçkinleri Arap saldırısına maruz kaldılar: Böylece 1948'den beri süren meşruiyetlerini kaybederek, İsrail'in geleceğinin yenilmez sözcüleri olmakla gurur duyamaz oldular. Bu karışıklık, inisiyatifini kaybederek uluslararası baskılar altında toprak ödünü vermeye zorlanan hükümetin tasarılarına karşı alternatiflerin ifade edilmesine uygun bir alan açtı.

Bozguncu olarak nitelendirdikleri siyasi hava karşısında, Gouş'un kurucuları bilinçli olarak saldırgan bir tavır takındılar. İşgal edilmiş Topraklardaki yürüyüş ve gösterileri artırarak, okula giden gençleri dinî-Siyonist kurumlara çektiler. Yahuda ve Samiriye'deki, Nablus yakınlarındaki Elon Moreh yerleşiminde somutlaşan, Musevi iskân hareketlerinde aktif rol oynadılar. Aralık 1976'dan itibaren [bu bölgelere] kesin olarak yerleşmelerinden önce, ordu tarafından sekiz kez dışarı atıldılar.

İşgal Edilmiş Topraklara Musevi yerleştirme girişimleri ilkin 1967 savaşının ertesinde Hebron'da başlamıştı. Haham Moşe Levinger'in yönettiği militanlar, 1929'da bir İsrail cemaatinin katledildiği bu kentte Musevi taleplerini ifade etmek için bir oteli işgal etmişlerdi.[173] 1970'te, Hebron civarlarında, Kyriat Arba adında yeni bir Musevi kenti oluşturmaya başlıyor ve kent sakinleri Gouş'a, ultra-milliyetçi ve ilhakçı parti ve hareketlere büyük destek veriyorlardı. Bu tür yerleşim bölgelerinin sayısı, Menahem Begin'in Likud'unun Mayıs 1977'deki zaferinden önce çok azdı ve İşçi Partisi hükü-

(173) Hebron'daki Park Hotel'in işgali ve Elon Moreh'e yerleşme girişimleriyle ilgili ayrıntılı bilgi için Segal, Haggai, *Dear Brothers, The West Bank Jewish Underground*, Kudüs, Beit-Shamai Publications İnc., 1988, 2. ve 3. bölümler.

meti artmalarına elinden geldiği kadar engel olmaya çabalıyordu. Bu tarihten sonra ise, Gouş'un iskân politikasına bizzat Başbakan Devlet adına yasallık kazandırdı. Yönetime gelen M. Begin'in yaptığı ilk iş, Gouş'un iskân bölgesinde büyük bir ciddiyetle: "Daha birçok Elon Moreh'lerimiz olacak" demecini vermek olmuştu.

Likud'un politikası bu demecin belirttiğinden çok daha çalkantılı gelişse bile,[174] Gouş, kurulmasından üç yıl sonra, stratejisinin hedeflerinden biri olan "yukarıdan aşağıya yeniden-Musevileşme'yi" uygulamaya koymayı başarıyordu. Siyasi güce yapılan baskılar Devlet'in "Yahuda-Samiriye"nin yerleşim bölgesi olmasını onaylamasına yol açtı. Bu da rav Kook'un müridleri için, İsrail'in kurtarılmasının ilk belirtisi olan Toprakların ilhakını ifade ediyordu. Ancak Gouş ile M. Begin'in balayı uzun sürmedi: 1977 Sonbaharında Sedat'ın Kudüs'e yaptığı ziyaret, bunu izleyen Camp David anlaşmaları ve 1979'daki Barış Antlaşması, militanlarca goyim'lerin istekleri karşısında bir kapitülasyon olarak algılanacaktı.

Barış Antlaşması gereğince Mısır'a iade edilen Sina'dan geri çekilmek, Kutsal Kitaba göre sınırların "Mısır nehri" olması gereken -ancak söz konusu olan nehrin Nil mi, İsrail'e daha yakın olan el-Ariş nehri mi olduğuna dair kesin bir şey yoktu- tüm Eretz Yisrael üzerindeki Musevi egemenliğini sağlayacak tasarıya aykırı geliyordu. Radikal ultra-milliyetçi grupların "Sina'dan geri çekilmeyi durdurma eylemlerine" Gouş da katıldı. 1982 Nisan'ında Yamit kentindeki tüm militanlar manu militari (silah zoruyla -e.n.) dışarı atıldı. Devlete uygulanan baskılar ve Sina'nın terkedilmesine karşı halkı seferber etme girişimleri sonuçsuz kaldı. Böylece "yukarıdan

(174) Mavera-i Ürdün'deki işgal edilmiş toprakların yerleşim bölgelerine dönüştürülmesi ve Gouş Emounim'in rolü konusunda Benvenisti, Meron, *The West Bank Data Project, A Survey of Israel's Policy,* American Enterprise İnstitute, 1984, 1986, passim, ve Newman, David age. 3, 8-14.

aşağıya yeniden-Musevileşme" stratejisinin ulaşabileceği sınırlar açığa çıktı. Bu sıralarda, Gouş'un akıl hocası rav Zvi Yehuda Kook ölünce, sıkıntı yaşayan ve izleyeceği politikaya ilişkin tereddüt geçiren Hareket'i, önemli bir anda başsız kaldı.

Terörizme Geçiş

[Yaşanan] tereddütler Gouş'un devamı açısından çok daha kaygı vericiydi. Çünkü Gouş hiçbir zaman örgütsel bir uyum içinde olmamıştı ve bu da kötü koordine edilmiş bireysel inisyatiflere iltimas tanıyordu. Oysa, 1980'den itibaren [Gouş'un] bazı yöneticileri, Filistin konusunda çok "gevşek" buldukları Devlet'in yerine geçerek, şiddet eylemlerine girişiyorlardı.

Gerçekten de Hebron'da, Gouş'un Arap kentinin ortasına kurduğu Musevi yerleşim bölgeleri birçok Filistinli tarafından bir provokasyon olarak algılandı. Silahlı gezen kent sakinleri ise terör eylemlerinin hedefini oluşturdular. 2 Mayıs 1980'de, sinagog çıkışında, bir grup militan elbombası ve makineli tüfek saldırısına uğradı; içlerinden altısı öldü. Üç Arap suçluyu Lübnan'a sürgüne gönderen otoritelerin tepkisini yetersiz bulan Gouş'un bazı eylemcileri, İsrail karşıtı kışkırtmalardan sorumlu tuttukları Filistinli belediye başkanlarının arabalarına patlayıcı yerleştirmeyi planladılar. Hebron'daki katliamdan bir ay sonra, Nablus, Bassam, Chak'a ve Ramallah Belediye Başkanları (Kerim Halef) patlamalar sonucunda ciddi biçimde yaralandılar.

Cezayir'deki OAS(*) mantığını anımsatan bir karşıterörizm mantığıyla ilerleyen Gouş en aşırı eylemcileri, gücünü azalmış gördükleri Devletin şiddetinin yerine kendi

(*) Organisation de l'Armee Secrete (Gizli Ordu Örgütü) Cezayir Ulusal Kurtuluş Hareketi'nin Fransız sömürgeci güçlerine üstünlük sağladığı 1961'de, Fransız ordusunun şoven unsurlarınca kurulan ve "Cezayir'i yitirme" hırsıyla yerli halk üzerinde acımasızca şiddet uygulayan gizli örgüt. - e.n.

şiddetlerini koyarak, -bu "underground Musevileri"nin üyelerinden birinin yazdığı övgü dolu kitabında da belirttiği gibi- İsrail toplumunun isteğini ifade ediyorlardı. Kitabında karşı-terörün ortahalli İsrailliler ve yönetim çevrelerince onaylandığını gösterme kaygısında olan yazar, belediye başkanlarına yapılan saldırının radyoda yayını sırasında halktan bir kadının, bombaları koyanları kastederek "ellerinden öpeyim" dediğini anlatıyordu. İşgal Edilmiş Topraklar'ın askeri yöneticisi ise, kurbanların yaralı olarak kurtulmasına üzülüyordu. Nablus'da, Arap halkı bombalı saldırılar sonucunda korku içinde yaşıyordu -ulaşılmak istenen amaç da buydu. Şiddete başvurulmasına üzülen ve hiçbir sonuca ulaşmayacak bir araştırmayı finanse eden Başbakan Begin'in "siyasetçi" tavrı ise olaylara ters düşüyordu.[175]

[Suç işleyen eylemcilere] ceza verilmemesi ve eylemi uygulamadaki başarısı, silahlı şiddet üzerindeki tabunun kalkmasına neden oldu. Bundan böyle, Gouş liderlerinden bazıları gerekli gördükleri anda eyleme geçmekte tereddüt etmeyeceklerdi. İsrail'in Lübnan'ı istila etmesiyle ortaya çıkan gerginlik içerisinde, karşı-terörizm eylemleri 1983'te arttı. Hatta, Hemen Barış adlı solcu grubun bayrağı arkasında savaşa karşı gösteri yapan genç Musevi Emile Gruenzweig'in elbombasıyla öldürülmesi, eylemlerin İsrail toplumunda bile arttığını gösteriyordu. Ancak yere dökülen Musevi kanı, Gouş'un iki tarihi siması arasında şiddetli polemiklerin başlamasına neden oldu. Bunlardan biri, hareketi her türlü siyasi kıyıma uygun bir ortam hazırlamakla suçlayan Yoel Bin-Nun, diğeri ise Hebron yerleşim bölgelerinin lideri ve karşı-terör yanlısı haham Moshe Levinger'di.

Bundan sonra, silahlı şiddet yeniden Filistinlilere yöneltildi. Temmuz 1983'te yeşivada okuyan genç bir Musevi'nin

(175) Segal, age., s.114-117.

Hebron çarşısında Araplarca öldüresiye dövülmesi, şiddet eylemlerinin canlanması için fırsat oldu. Birkaç gün sonra, underground Musevi militanların Hebron İslâmi Üniversitesi'ne düzenledikleri saldırıda üç kişi öldü, birçok kişi yaralandı. 1984 yılının başlarında İsrail otobüslerine yöneltilen saldırıya karşılık, beş Arap otobüsüne karşı büyük bir eylem düzenlenmiş, otobüslerin en kalabalık oldukları saatlerde havaya uçurulması planlanmıştı. İsrail gizli servislerinin, Musevi teröristleri bombaları yerleştirirken yakalamalarıyla büyük bir kıyım önlendi.

Mesih Fişekçileri

..."Underground" ağının ortaya çıkarılması ve sanıkların sorguları başka bir komplonun varlığını, Kudüs tapınağı alanındaki camiilerin dinamitle havaya uçurulacağını gösterdi. Eğer komplo gerçekleşmiş olsaydı, Harvard Uluslararası İlişkiler Merkezi'nin bazı uzmanlarına göre, patlama üçüncü dünya savaşını başlatabilirdi.

Gerçekten, Gouş'un iç dünyasını çok iyi tanıyan İsrailli üniversite öğrencisi Gideon Aran'ın belirttiği gibi, böyle bir varsayım komplocularca da düşünülmüştü: "Underground şeflerine [göre] "iğrençliğin" (Kubbetü's-Sahra ve El-Aksa Camileri) bombalanması, milyonlarca Müslümanı cihada sürükleyecek, bu da tüm insanlığı Yecüc-Mecüc(*) savaşı olarak görülen bu olayın evrensel zorunluluklarıyla karşı karşıya getirecekti. Bu ateşle imtihan sonucunda İsrail'in elde edeceği, [yıllardır] beklenen zafer, Mesih geldiğinde yolu hazırlamış olacaktı."[176]

(*) İslâm mitolojisinde, geçmişte yaşadıklarına ve kıyamet arifesinde yeniden ortaya çıkacaklarına inanılan dini tanımayan, dünyada fesat çıkaran iki topluluk. -e.n.

(176) Aran, Gideon, "Jewish Zionist Fundamentalizm: *The Bloc of the Faithful in Israel (Gush Emunim)*", daktilo metin.

Bu eylem ile, karşı-terörizm evresi terkedilerek, yukarıdan aşağıya yeniden-Musevileşme mantığının farklı bir boyutuna geçiliyordu. Artık, söz konusu olan, Eretz Yisrael'de Musevi egemenliği ilkesiyle uyuşmaya hazır bir Devletin yerini almak değil; insanlığın kurtuluşunun taşıyıcısı olan İsrail Krallığında, bu laik siyonist Devletin değişmesini hızlandırmaktı.

Tapınak alanına inşa edilmiş camileri havaya uçurma isteği, 1967'de eski Kudüs kentinin İsrail tarafından fethedilmesinden sonra bazı dinci çevrelerce dile getirilmişti. İsrail ordusunun başhahamı bu alanların "temizlenmesini" istemiş, ancak dönemin Savunma Bakanı Moşe Dayan buna karşı çıkmıştı. Ortodoks yeşiva'ların neredeyse kendi içinde bütünlüklü dünyası ve İsrail Büyük Hahamlığı, Musevi Yasası halaka'nın, Mesih inmeden Musevilerin Tapınağa girmelerini yasakladığını düşünüyorlar ve buraya kurulmuş olan camileri yıkmak için acele etmiyorlardı. Aynı şekilde 1974'te Gouş'un kurucuları da konuyu önemsemiyorlardı. 1977'den itibaren Mısır'la barış görüşmelerinin başlamasıyla, İsrail Devletine ve Begin hükümetine karşı acı bir düşkırıklığı doğdu; böylece yeniden-Musevileşme'nin gelişimine canlılık kazandırmak amacıyla daha radikal önlemler alma fikri gelişti.

Dinsizliğine rağmen laik siyonist Devlet -rav Kook'un görüşüne göre- Tanrı'nın tasarımını gerçekleştiriyordu. [Peki,] Kahire ile, Seçilmiş Halk'a adanmış toprak parçası Sina'dan vazgeçmeyi öngören Barış Antlaşmasını imzalamaya hazırlanırken hâlâ bu görevi yerine getiriyor sayılabilir miydi? [Bunu yapmasını], tüm imkânları kullanarak engellemek gerekmiyor muydu? Yoksa, Mavera-i Ürdün'deki yasal olmayan yerleşim bölgeleriyle ilgili, Araplarla barışı ve toprakları geri vermeyi olanaksız kılacak bir oldu bitti mi yaratmak gerekli idi?

Bu mantığı tek başına geliştiren kişi Şhabtai Ben-Dov'du. Filistin'in Yişuv savaşçısı ve kendi kendini yetiştiren bu adam, altı yılını geçirdiği İngiliz cezaevlerinde önemli Avrupa dillerini öğrenmişti. Tarih, psikoloji, ekonomipolitik kitaplarını ve büyük klasikleri yutan Şhabtai Ben-Dov "Freud, Nietzsche ve Marx'ın çelişkili etkilerini, mutlak yol olan İsrail'in kurtuluşu görüşüyle uyumlu, üniter bir dünya görüşü içerisinde birleştirdiğini " düşünüyordu.

Cezaevinden çıktıktan sonra hukuk tahsili yapan Ben-Dov, Talmud'unu okuldan evine götüren sekiz yaşında bir çocuğu görünce, dünya bilgilerinin değersizliğini anlamıştı: "Kendi tanımıma göre büyük bilgin olan ben, bu Talmud'un bir tek sayfasını bile okuyamıyordum. O zaman, bu çocuğa ulaşabilmek için harekete geçmeye karar verdim." [Böylece] Tora'ya "dalıyor" ve memur olarak çalıştığı bakanlıktan döndükten sonra, akşamları içini dökme mahiyetinde uzun metinler yazmaya koyuluyordu. Bu metinlerde Musevi halkına, Adanmış Topraklar'ın tümü üzerinde egemen olan bir İsrail Krallığının dirilmesiyle somutlaştırılan kurtuluş yollarını açıklıyordu.

A.Y. Kook'un [kitaplarını] okuyan Ben-Dov, siyonist Devletin, onunla karşı karşıya gelinerek aşılabileceği görüşündeydi ve Kook'un doktrininden böylece ayrılıyordu: "Devrimci mücadelemizde, ne yapıp ne yapmayacağımızı bize Devlet'in yasaları değil, İsrail Tora'sı ve millî sorumluluk bilinci gösterecek. Devletin yasalarını nereye kadar tanıyacağımızı bu belirleyecek."[177]

İsrail-Mısır barış görüşmelerinin [başlaması] üzerine Ben-Dov, Siyonist Devletle savaşmak pahasına, Kurtuluş dinamiği için bir katalizör bulunması gerektiğini düşündü.

Görüşmelere hazırlıksız yakalanan bazı Gouş eylemcileri

(177) Age., s.47-49 Ben-Dov'dan alıntılar bu kitaptan yapıldı.

de, işgal edilmiş topraklardaki Musevi iskânının peşinde koşmaktan daha radikal bir eylem tarzı arıyorlardı. İçlerinden biri olan Yehuda Etzion, Ben-Dov'un eserini keşfettiği ve yazarıyla yaptığı görüşmeden sonra Tapınak meydanındaki "iğrençliklerin temizlenmesini" aranan katalizör olduğuna inandı. Ben-Dov 1979'da ölmek üzereyken, bu inisyatifi desteklediğini belirtmişti.

Kendilerini Tora eğitimine adamış bir subay ve bir makine mühendisiyle işbirliği yapan Etzion küçük bir suikastçı grubu kurdu. Grup, eyleme geçmeden önce hahamlık otoritesinin rızasını almaya çalıştı. Rav Zvi Yehuda Kook eyleme katılmıyordu - bu da komplocularla [girişimlerini] "reddedilmediği" biçiminde yorumlandı. Ne Kookist eğilim ne de ortodokslar içinde eylemi onaylayan kimse bulunabildi. Çoğuna göre, üçüncü Tapınağın inşaası insanların inisyatifinde değildi, Mesih'in dönüşü ve Seçilmiş Halk'ın kurtuluşuyla kendiliğinden gerçekleşecekti. Yani meydanı "temizlemek" gereksizdi. Oysa komplocular hahamların eskatolojik perspektifini reddetmekteydiler: Onlara göre camilerin havaya uçurulması Araplarla düşmanlığı yeniden başlatacak, barış girişimlerini durduracak, böylece Siyonist Devlet kendisini İsrail Krallığı'na ve Kurtuluş'a götürecek yola yöneltmiş olacaktı.

Bu tasarı, mimarlarından ikisinin Filistinli belediye başkanlarına yöneltilen saldırıda yer almasıyla geçiçi olarak kenara koyuldu. Komplocuların sayısı artmaya başladı; gruba yeni katılanlardan biri, Museviliğe geçen Protestan kökenli bir Fransız entelektüeli olan Dan Be'eri idi. Kişisel çizgisi "yukarıdan aşağıya" yeniden-Musevileşme strajesini en aşırı sonuçlarına götüren yolu anlamlı bir biçimde anlatıyordu.

Eğitimci bir ailenin çocuğu olan Dan Be'eri gençliğinde görüştüğü Reform Kilisesi'nin papazlarından çok etkilenmişti. Çocukluğundan beri papaz olmayı düşünen Dan Be'eri aynı zamanda toplumsal adalet kaygısı taşıyordu. Bu kaygı

onu 60'ların ortasında Komünist Öğrenciler Birliği'ne katılmaya itti. Dinin kaynaklarını öğrenmek istediği için,Montpellier lisesinin hypokhagne'sına(*) girdi. UNEF'de(**) hazırlık sınıflarının temsilcisi ve çok başarılı bir öğrenci olan Dan Be'eri, Fransız üniversite seçkinlerini yetiştiren ve Ecole Normale Superieur'e girmek için iyi bir yol olan, Paris'teki Louis-le-Grand lisesinin khagne'ına yükseldi.

1964'te [Louis le Grand Lisesi'ne] girmeyi başardı: Mayıs 68'i yönetecek olan Maocuların büyük bir kısmıyla aynı dönemde okuyorlardı. Genç Protestan amacına varmak için her yolu doğru sayan "kutuplaşmış" arkadaşlarının arasındaki aşırı rekabet ortamından ürkmüş ve bu ortamda din arayışını paylaşacak kimse bulamamıştı. Yılın ortasında khagne'ı bırakarak, modern dilden eski dile geçme tutkusuyla İsrail'e gidip kutsal İbraniceyi öğrenmek için bir Musevi acentesine kayıt yaptırdı. Önceleri Musevi olmayan birinin ne istediğini anlamayan İsraillilerce kuşkuyla karşılanan Dan Be'eri, sonuçta kibbutz(***) yaşamına giriyor, İbraniceyi öğreniyor ve bu Kutsal Toprak'ta kendini evinde gibi hissediyordu. Bir yıl sonra Fransa'ya döndüğünde, kendini yeniden sürgünde gibi hissedecek; Hıristiyan kalacak olsa bile İsrail vatandaşı olmayı isteyecekti. Ancak Hıristiyanlık üzerine basit bir araştırma onu hayal kırıklığına uğrattı: Aziz Paul'ün Seçilmiş Halk kavramını tanımamasından ve İsrail ile diğer halklar arasındaki farkı kaldırmak istemesinden bu yana -ona göre- Hıristiyanlık bir Musevi düşmanlığıydı. Böylece Hıristiyanlı-

(*) Fransa'da 1960'ların sonlarına dek geçerli olan liseden ve bakalorya (olgunluk) sınavından sonra, belirli bir üniversiteye giriş sınavı öncesinde görülen bir tür uzmalık stajı, adaylık eğitimi. -e.n

(**) Union Nationale des Etudians Francais (Fransız Ulusal Öğrenci Birliği) 1968 öğrenci hareketinde etkin olan Fransız öğrenci dernekleri çatı örgütü. -e.n.

(***) İsrail'de ortak mülkiyet ve yönetim ve kolektif yaşam ilkelerine dayalı, çoğunlukla tarımsal yapılı yerleşim birimi. -e.n.

ğı bırakarak, Haziran 1967'deki savaştan sonra İsrail'e geri döndü.

Kudüs'te İbrani Üniversitesi'nde okurken, 1969'da, 26 yaşındayken Musevi olmaya karar verdi. Ancak kaba bir biçimde reddedilerek kötü bir deneyim yaşadı. Bu yolda devam etti, "Manitu" olarak adlandırılan Leon Aşkenazi'nin etkisiyle, rav Kook'un yeşivası Markaz Ha-Rav'a yöneldi. Leon Aşkenazi, Fransa'da Musevi kökenli solcuların Museviliğe dönmelerinde önemli bir rol oynamıştı. [Dan Be'eri] Yeşiva'da eğitimini gördüğü Tora'nın dünyasına girdi. Yaşamını yazarak sağlıyordu. Ona dokuz çocuk verecek bir evlilik yaptı. Bir öğretmen eşliğinde akşamları Kabbala ve Zohar'ı(*) okudu. Ekim 1973'teki savaş sırasında yeşiva'daki eğitimini tamamladı.

Kendini eğitime adadı ve 1978'de, Hebron yakınlarında kurulmuş olan Musevi yerleşim bölgesi Kyriat Arba'da bir talmud-tora -çocuklar için din okulu- açtı. 1976'da, Gouş Emounim Elon Moreh'de iskân girişimlerinde bulunduğunda, bu harekete katıldı. Tapınak meydanındaki camileri havaya uçurmak isteyen komplocu grupla ilişkiye geçtiğinde, planın en kararlı girişimcilerinden biri oldu. Gerekli yetkiye sahip olduğunu düşündüğü Kutsal Metinlere başvurarak kararını verdikten sonra, Hahamlık otoritesinin -boşuna- güvencesini almak isteyenlerin tereddüdü ona gereksiz görünmüştü.[178]

Grup üyeleri iş bölümü yaptılar dinamitlenecek bölgelerin ölçülmesini gerçekleştirdiler, gelip-gidenleri belirlediler; güvenlik sistemlerini bozmaya çalışıyor ve günü geldiğinde

(*) Kabala 12. yüzyıldan sonra yaygınlaşan, kişisel rehberlik ve sözlü aktarım esaslarına dayalı Batını Musevi mistisizmidir. Zohar (sefer ha-Zohar: Nur kitabı), Kabala öğretisinin temel eserlerindendir: 15. yüzyıl sonlarında sürüldükleri İspanya'da ortaya çıkmış, Musevilerin Mesih ve ahrete verdikleri önemin artmasını getirmiştir. -e.n.

(178) Dan Be'eri ile 2 Mart 1990'da Kyriat Arba'da yapılan görüşme ve Segal, a.g.e. s.70-73 ve 136.

hedeflerinin altına yerleştirecekleri patlayıcıları biriktiriyorlardı. Ancak eyleme geçiş bazılarını tereddütte bıraktı: 1982'de Yamit'in boşaltılması ve Sina'dan geri çekilme [sırasındaki] genel kayıtsızlık eylemlerinin toplumsal destek görüp görmeyeceğine dair onları şüpheye sokmuştu. Böylece ileri bir aşamada olmasına rağmen plana bir süre ara verildi. Musevi karşı-terörizm ağının Filistinlilere düzenlediği katliamlarla ilgili soruşturma sonucunda, bazıları ölümle sonuçlanan saldırılara katılmış olan Tapınak meydanı komplocuları, Nisan 1984'te tutuklandılar.

Kendi Kendini Yetiştirenler ve Kutsal Metinler

1981 Ekimi'nde Sedat'ı öldüren grup ile bu Musevi komplocular arasında ideoloji ve sosyo-kültürel aidiyet düzeyinde çarpıcı benzerlikler vardı. Her iki durumda da, aşırı bir yeniden-Musevileşme ya da yeniden-Müslümanlaşma hareketiyle karşı karşıyayız: Devletin değişimini hızlandırmak için simgesel bir hedefe karşı şiddete başvurma. Musevilerde söz konusu olan, Kurtuluş yolunun bulunması ve İsrail Krallığının doğması, Müslümanlarda ise, dinsiz toplumun ya da cahiliyenin yıkıntıları üzerine İslâm Devletinin kurulmasıydı. Her iki durumda da eylemleri gerçekleştirenler, ilk olarak özellikle teknik, laik bir eğitim almış, daha sonra ise elde ettikleri kavramsal aletleri muhafaza ederek din bilgisi edinmiş melez konumlu entelektüellerdi. Ortaçağ Müslüman yazarlarının [kitaplarından] ve İslâm'ın Kutsal Metinlerinden alıntılar yapılarak "dönek" yöneticinin infazına çağıran yazılar, bir elektrik mühendisinin yapıtında toplanmıştı ve bu yapıt, Sedat'ın katillerinin grubunun okuduğu kitaptı. Kurtuluş eylemi için "katalizör" arayan Sabtai Ben-Dov'un kitapları da, aynı şekilde, "Tora'ya dalmadan önce" 20. yüzyıl yazarlarının kişisel sentezini yapmakla övünen, kendi kendini eğitmiş bir adamın kaleminden çıkmıştı.

Söz konusu katalizör işlevini camilerin havaya uçurulmasının yerine getireceğini [düşünenlerin] tümü, dinî olmayan entelektüel bir eğitim almışlardı. Sonradan Musevi olan eski Protestan khagne eğitmeni Dan Be'eri hahamların düşüncelerine saygı göstermese de -Kutsal Metinlerin okunması- onlara eylemlerinin doğruluğunu kanıtlıyordu.

Kudüs'te olduğu gibi Kahire'de de, her komplonun ortaya çıkarılışında, din adamlarının tepkileri aynı oluyordu: Otantik ve tanınmış Kutsal Metin yorumcuları olan hukuk adamlarını komplocular dan ayırıyorlar; komplocuların katliamlarını doğrulamak için [Kutsal] Metinleri ve Kilisenin Tefsir geleneğini saptırdıklarını, Tanrı sözlerini ve bundan doğan hukuksal demeti kendi başlarına yorumlamaya hakları olmadığını belirtiyorlardı. Kahire'de İslâmcı eğilimli bir âlim olan Şeyh Kişk, profesör ya da Şeyh'lere [danışmadan] Metinleri yorumlayan ve herhangi bir Ortaçağ yazarının kitabından üç sayfa okuduktan sonra kesin yargılar açıklayan "düşünce tıfılları"nı kınıyordu.[179] Kudüs'te ise rav Kook'un yeşiva'sına bağlı hahamlardan Yonatan Blass, "gerçeğin, bu ve geçmiş nesillerdeki Musevi hukukçu ya da büyük düşünürlerine değil de kendilerine iletildiğini düşünen"[180] küstah komplocuları kınıyordu.

Tapınak Meydanı komplosunun açığa çıkarılması ve başarısızlığı, Gouş Emounim çevresinde "yukarıdan aşağıya" yeniden-Musevileşmeyi öven eğilime -"underground" komplocularının sayıları 50.000 kişiye ulaşan ve özellikle işgal edilmiş Topraklara yerleşen "[goush] Emoun'cu halk"ınkine göre az olsa da- zarar verdi.[181] Solcu ve laik çevrelerin saldırılarına maruz kalan ve ortodoks akımlarınca kınanan Gouş mili-

(179) 1. bölüme ve Gilles Kepel'in, *Le Prophète et Pharaon*, age., 4. bölüme bakınız

(180) Segal, age., s.249

(181) Alain Dieckhoff, "Le Gouş..." s.92

tanları, siyasi eylemciliğin en yoğun olduğu dönemlerde geri planda kalan "aşağıdan yukarıya" yeniden-Musevileşme taktiklerini benimseyerek, üyelerinin yeniden toplumsallaştırılmasına geçici olarak ağırlık verdiler.

Ailelerin laik İsrail ailelerine oranla daha fazla genişlemesi ve yeni bir Emoun'cu kuşağı oluşturacak çocukların eğitimi, birçok militanı, enerjilerini bu özel kültürü üretmeye elverişli eğitim kurumlarının açılmasına sarfetmeye itti.

1990'da, Gouş'un bir Arap kenti olan Hebron'un ortasına kurulmuş en "katı" yerleşim bölgesi Beit Hadassa'da, dikenli tellerle çevrili ve makineli tüfeklerin koruduğu evlerin bahçelerinde oynayan çocukların sesleri yükseliyordu. Yerleşim bölgesi liderinin evinde, Tora'yla ilgili eserlerin bulunduğu kitaplık ile rav Kook ve oğlunun fotoğraflarının arasında, en son doğan bebeğin çamaşırları kuruyordu. Gouş en ufak bir zayıflık sezdiğinde müridlerin bağlılığını sağlamak için harekete geçiyor ve Siyonist Devleti kurtuluş yoluna döndürmek için uygun zamanı bekliyordu.

Ortodoks Museviliğin Yeniden Canlanması

1974'te Kfar Etzion'da Gouş'un kurulmasından 1984'te underground komplocularının tutuklanmasına kadar, dinî-siyasi [Gouş] Emoun'culuk karışıklık yaşayan İsrail toplumunun başvurduğu yollardan biriydi. Gouş'un bazı sempatizanları dahil herkeste büyük bir şaşkınlık yaratan Tapınak Meydanı komplosunun açığa çıkarılmasıyla, Gouş bir boşluk dönemi yaşayacak ve diğer yeniden-Musevileşme hareketleri sahne önüne çıkacaktı: Dernekler, haredim (ortodoks) parti ve hizipleri.

Gouş'un aksine, [bu hareketler] müridlerini İsrail'de olduğu kadar diasporada da, günlük hayatta toplumdan kopa-

rak cemaatçi gettolarda yaşamaya iten "aşağıdan yukarıya yeniden-Musevileşme" stratejisini izliyorlardı. İçlerinden bazıları [izledikleri] özgün yol sonucunda [edindikleri] gücün bilincine vararak siyasete atılıyorlardı. Koalisyon hükümetleri üzerindeki denetimleriyle ve Musevi yasasının kamu alanında uygulanmasına ilişkin isteklerini (ve eylemlerin finansmanını) [Devlete] kabul ettirmeleriyle, 1990'da İsrail Devleti üzerinde belirleyici bir etkiye sahiptiler.

80'lerin başında haredim dünyası ölümden dönüyor, eski ve yeni müridlerinin sayısına bakılırsa canlanması mucize gibi görünüyordu. Gerçekten de, Avrupa Musevilerinin Nazilerce katledilmesi, Litvanya ve Polonya'dan Besarabya'ya kadar ortodoks Museviliğinin [tüm] geleneksel merkezlerinin yokolmasına neden olmuştu. II. Dünya Savaşının ertesinde, Siyonistler, katliamın şiddetinde, ağır bir sorumluluk payı taşıyan Orta Avrupalı anti-Siyonist ortodoks hahamları parmakla göstermeye beşladılar. Müridlerinin Filistin'e göçmelerini yasaklayan ve onları "Hitlerci nihai çözüm"e(*) karşı direnmek için örgütlemeyen hahamlar, "koyunları mezbahaya götürür"[182] gibi Musevileri gaz odalarına götüren [Nazilerin] işlerini kolaylaştırmışlardı. Yine siyonist polemikçilere göre Nazilere boyun eğen bu tavır, diasporadaki Museviliğin gururunu koruyamamasına, aksine, gayrı-Musevi toplum tarafından aşağılanmasına neden olmuştu.

Bu aşağılanma bir "yağcı Musevi" Epinal(**) imajı olan mahyofis Yid ile sembolize ediliyordu; yani, Polonyalı efendi ve davetlilerinin eğlenmesi için Sebt marşları söyleyen bir

(*) Nazilerin 1942'den sonra, Avrupa'da Musevileri yok etmeye dönük olarak soykırımı sistemleştirmeleri. -e.n.

(182) Haredim ve siyonistlerin Holocaust (Musevi soykırımı-ç.n.) konusundaki tartışmalar için bkz. Menahem Friedmann, "The Haredim and the Holocaust", *The Jerusalem Quarterly*, no. 53, 1990, s. 87-114. *Pardès*, Eylül-Ekim 1989'da Fransızca çevirisi yer almaktadır. s.144-177.

(**) Bir zaferi ya da mutlu bir olayı kutlamak için yapılan kutlama töreni. -e.n.

soytarı imajı. İşte diasporadaki bu kambur, dalkavuk ve Holocaust avı Musevi tasvirine karşı Siyonizm, muzaffer İsrail savaşçısı tasvirini geliştirdi.

II. Dünya Savaşı'ndan sonraki siyonist ideolojide, Avrupa Musevilerinin kıyımı, haredimleri gözden düşüren ve İsrail Devletinin kurulması [gerektiğini] savunan kanıtlar arasında yeraldı. Bu mantık önem kazandıkça, İsrail'de olduğu gibi diasporada da haredim dünyasının marjinalleşmesini getirdi.

Siyonizmin Cezası Olarak Holocaust

Ancak 50'lerden itibaren, Siyonistlere tepki olarak, ortodoks çevrelerde holocaust'a farklı bir yorum getirildi. [Bu yoruma göre] siyonizm, gayrı-Musevilerle uyum arayışı içerisinde olan geleneksel sürgün tutumundan ayrılarak felakete yol açmıştı. Goyimlerin önünde eğilinmesini ve [böylece] onlardan iyilik görülmesini sağlayan bu tavrın eleştirilecek bir yanı yoktu, çünkü Musevilik diasporada bu sayede ayakta kalabilmişti. Buna karşılık Aydınlanma Çağı'ndan sonra "özgürleşmiş" Musevilerin topluma karışma istekleri, bazen gösterişçi olan başarılarının doğurduğu aksilik ve Siyonist düşüncenin Nasyonal-Sosyalizm karşısındaki sertliği, tepki olarak "nihai çözüm"ü getirmişti.

Aşırı, ultra-ortodoks hahamlardan birinin görüşüne göre: "Tora, Musevileri yaşamlarının her alanında, kendilerini çevreleyen halklardan uzak durmaları için uyarmıştı. Ancak Aydınlanma Çağı Musevileri burunlarının dikine gittiler ve Musevi olmayanlara benzemek istediler... Oysa, Museviler en kötü darbeleri en çok asimile oldukları ülkelerdeki gayri-Musevilerden yediler.[183] "Bu perspektifte, soykırım, Tora'nın buyruklarını hiçe sayarak, önce asimilasyonla, sonra da diğer modern devletler türünde bir Musevi Devleti kurarak

(183) Haham Elchanan Wasserman, zikreden Friedmann, s.108-109.

"Millet"lere benzemeye çalışanlara Tanrı'nın bir cezası olarak sunuldu.

Böylece ortodoks ideoloji, Siyonist mantığını deviriyor ve Auschwitz'i, esinini Tora'ya karşı kesin saygıdan almayan her tür Musevi siyasi tasarımı için ibret cezası olarak gösteriyordu.

Siyonist ideolojinin egemen bir konumda bulunduğu, dinî akımların zayıf bir etkiye sahip oldukları 60'ların sonlarına kadar, ortodoksluk açısından en elverişsiz olan metinler revaçtaydı; 70'lerden itibaren, yeşiva'ların sayısı artıp, haredim'in İsrail'de ve diasporada etkisi çoğalınca siyonizme muhalif bir yorum gelişti.

Soykırıma kendi yorumlarını getiren haredimler yeniden Tarih'e sızarken, çağdaş Musevilerin geleceğine kutsal bir vakanüvislik [faaliyeti çerçevesinde] kaydediyorlardı. Burada motor güç, Tanrı idi ve Yasalarını çiğneyenleri acımasızca cezalandıracaktı. Tarih'in bu şekilde okunması, laik bir kültür içinde yüzen genç kuşaklar ile bağ kurmalarını sağlayacak ve bu gençler 70'lerden itibaren teçuva -"pişmanlık"- yoluyla ortodoksluğa kazandırılacaklardı.

Mezhepten Evrenselliğe

Haredim dünyası, hahamları birbirine düşüren ve çağdaş Museviliğin farklı laik ifadeleri karşısında birleşmelerini engelleyen iç bölünmelerle yıpranmış karmaşık bir dünyaydı. Bu zıtlıklar 80'lerden itibaren İsrail'de ortaya çıkan "ultradinci" siyasi partilerin çokluğuna ve bu partilerin İşgal Edilmiş Toprakların geleceği gibi önemli sorunlardaki ayrılıklarına yansıyordu.

Ancak bu hareketlerin çıkış noktaları aynıydı: [Musevilerin] gayri-Musevi toplumla farklılıklarını çoğaltacak ve öz Musevi kimliğinin devamını sağlayacak Kutsal Metinler'deki buyrukların, Musevilerin günlük yaşamlarında uygulamaya

konmasını sağlamak. 50'lerde, toplumu birey düzeyinde temelden denetleme tarzı geçerliliğini yitirdi. [Bu geçerliliği] yeniden sağlamaya çalışan Ortodokslar, geleceğin Museviliğinin kaderiyle yeni temeller üzerinde oynamak için, tarihî bir parantezi kapatmak istiyorlardı.

Gerçekten de 18. yüzyıldan itibaren, toplumsal-dinsel denetimin haham aracılığıyla yapıldığı kehilla'ların(*) geleneksel sistemi ya da diasporadaki geleneksel Musevi cemaatleri, iki çelişik gücün etkisiyle dağılmaya başladılar. Bir taraftan, -Aydınlanma Çağının Musevi yorumu olan- Haskala kendini, 19. yüzyıl boyunca gettolardan çıkan Avrupa Musevilerinin gayrı-Musevi topluma entegre, hatta bu toplumda asimile olmasıyla ifade ediyordu. Ancak aynı zamanda, çok güçlü bir sofu hareket, Polonya Museviliğinden başlayarak yayılmaktaydı: Hasidilik.

İsrael Baal Chem Tov (1698-1740) tarafından başlatılan Hasidilik, Seçilmiş Halk'ın doktriner tutarlığına zarar veren sapkın Musevi Mesihçilik olaylarının ortaya çıktığı bir tarihî çerçevede, sade Musevilerin Hukuk ve doktrinle olan ilişkilerini yeniden kurmayı hedefliyordu. Baal Chem Tov'un hareketi, dindar ancak daha az eğitimli Musevilere hitab eden bir hareketti. Bu insanlara, kutsallığa ulaşabilmeleri için bilgililere [sunulandan] daha duyarlı bir ilişki sunuyordu. Kabala'nın ana temalarını güncelleştirip basitleştiren Hasidilik, neşe ifadelerinin -şarkı ve dans gibi- önemli rol oynadığı mistik bir coşku içerisinde tümüyle Tanrı'ya adanmayı öne çıkarıyordu.

Cemaati temsil eden makamlarca seçilen ve belirli bir coğrafi bölgede yetkili olan cemaat hahamının aksine, bilgisinden dolayı seçilen rabbi(**) ya da Hasidi "hoca"sı, coğrafi

(*) Geleneksel Ortaçağ'da özyönetimli Musevi cemaati. -e.n.

(**) Musevi yasaları üzerinde karar verme ehliyetini haiz bilge kişi: Modern anlamıyla, haham. -e.n

konumları ne olursa olsun, dindarlıklarının özgül biçimleriyle belirlenen duyarlı mümin cemaatlerinin karizmatik lideriydi[184] Lider müridi ile Tanrı arasında arabulucuk yapıyor, hayır dualarını [Tanrıya] iletiyor, ruh ve beden hastalıklarını iyileştiriyor ve müridlerine Tanrı ile yakınlığından esinlendiği öğütler veriyordu.

Hasidiliği öven bir hikâyenin yazarının da belirttiği gibi: "Baal Chem Tov'un hahamlık derecesi almadığına dair hiçbir kanıt yoktur. Bununla birlikte, doğa ona öyle nitelikler vermiştir ki, bu yüzeysel nitelendirmelerin eksikliği fazlasıyla giderilmiştir. Aynı zamanda, bitkilerle iyileştirme konusunda derin bir bilgiye sahipti ve insanlar iyileşmek için ona geliyorlardı."[185]

Hasidilik ya da daha genel olarak Çağdaş Musevi sofuluğunun büyük ustalarını öven yaşamöyküleri, [aslında] rabbi'nin tavassutunun neden olduğu mucizelere dair palavralardı; [ama] bunlar rasyonel bilginin çaresiz saydığı karışık durumlara çözüm bulmayı sağlıyordu. Gerek sağlık, gerekse iş ve para konularında, hoca'nın öğütleri Tora'nın buyruklarına saygıyla birleşirse, müminler için büyük kazançlar söz konusu oluyordu.[186]

Çağdaş ortodokslukta şiddetlenen sofuluk ve karizmatik rabbi'nin Tanrı ile [insanlar arasında] arabuluculuğunun mucizevi niteliğine dair sonsuz inanç tepkilere yolaçtıysa da, Hasidilik kaynaştırıcı önemini korudu. Kutsal Metinlere daha bilgisizce yaklaşan bu tepkiler Misnagedim (İbranice "karşıt" -e.n.) hareketleriyle ortaya çıktı. -[Misnagedim hare-

(184) Menahem Friedmann, "The Changing Role of the Community Rabbinate", *The Jerusalem Quarterly*, no.25,1982, s.81-82.

(185) Rabinowicz,Harry M., *Hasidism, the Movement and its Masters*, Londra, J. Aronson, 1988, s.32.

(186) *Le Rabbi de Loubavitch et sa génération* (1 ve 2.ciltler) Paris, Beth Loubavitch 1989; ya da *Baba Salé: La vie du Tsaddik racontée par son serviteur rav Eliahou Elfassi*, Kudüs, Galile, 1986.

keti] Hasidilerle ortodoksluğu paylaşıyor, Aydınlanma Çağı Musevilerinin mirasçılarına karşı çıkıyordu.

20. yüzyıl başında, bazı haredim grupları federatif bir yapı kurarak, Musevilerin geleceği ile ilgili siyasi sorulara tek ağızdan cevap getirdiler. 1912'de kurulan [bu federatif yapı] Aguda İsrail adını aldı. İsrail, "Tora Büyükleri Meclisi" ile birlikte, muhaliflerin yaptıkları gibi dönemin medyalarını (basın, uluslararası konferanslar vs.) kullanarak milliyetçi ve sosyalist Musevi ideolojileriyle mücadele edebilmek için Hasidi rabbilerin ve yeşiva hocalarının birlikte çalışmaya başladıkları ilk "modern" makamı oluşturdu. Hedefleri geleneksel bir tarzda gözlemci olarak kalmaktı. Ancak bunu yaparken Orta Avrupa mezheplerine özgü sınırlı alandan çıkarak ortodoks geleneğin evrenselleşmesini önermek, ayrıca, haredimlerin ellerinden kaçırdıkları gençliği de yakalamak gerekiyordu.

Ortodoks hahamlarının çoğu, Filistin'de egemen olan, iyi örgütlenmiş Siyonizme kendilerini kaptırmaktan korktukları için Filistin'e göçe karşı çıktılar. Ancak buna rağmen, içlerinden bazıları ya Kudüs'teki Mea Şearim mahallesine ya da kendi kurdukları Tora egemenliğindeki kapalı yerleşim bölgelerine göçtüler. [Buna iyi bir örnek olarak] 1924'te Tel-Aviv yakınlarında Polonya'dan göçenlerin kurdukları Bne Brak yerleşim bölgesi gösterilebilir. Önceleri, Musa Peygamberin buyruğuna göre her yedi yılda bir toprağın dinlendirileceği (chemita) tarımsal bir yerleşim bölgesi olarak düşünülen bu bölge, kısa sürede bir ortodoksluk vitrinine dönüştü.

Savaş öncesinden itibaren bu bölgeye, 1937'de yerleşen "Hazon İch" olarak bilinen Avraham Karelitz gibi ünlü Orta Avrupalı hahamlar, daha sonra ise, Nazilerce yokedilen yeşiva'ların, soykırımdan kurtulan yöneticileri gelmeye başladılar. Böylece (Litvanya'daki) ünlü Poniewitz yeşiva'sı Bne Brak'da yeniden kuruldu. Din eğitimi enstitülerinin en bü-

yüğü olan Poniewitz yeşivasında günlerini Tora'yı öğrenmekle geçirenlerin sayısı 1990'da on binlerle ifade ediliyordu. Yeşiva'nın en önemli siması 1898'de Litvanya'da doğan ve 1940'ta Filistin'e gelerek 50'lerin başında Poniewitz yeşiva'sına giren, daha sonra da buranın yöneticisi olan Eliezer Chakh'tı. Ortodoksluğun en büyük otoritesi olan, kamu ve özel konularda fikir danışılan "rav Chakh -müridlerine göregittikçe daha fazla tanınan bir mutabakata ulaşıyordu: [Vakit] geldiğinde, büyük sorunlara karşı Tora'nın özgün mesajını iletmek, kaybolan bir kuşağın son tanığı; Musevi halkının kaderine gelince, antik geleneğin son halkası ve kefili olan [rav Chakh'a] düşerdi..."[187] 1952'de, Ben Gurion'un Bne Brak'daki hahama bir uzlaşma ziyareti yapmasıyla, mücadeleye [bir süre] ara verildi. Ancak ertesi yıl Aguda genç kızların askerlik yapmasını desteklemediğini belirterek hükümet çoğunluğundan ayrıldı.

30 yıl boyunca, Aguda'nın Knesset üzerindeki etkisi azaldı. 1949'dan 1984'e kadar yapılan 11 seçimde dinî partilerin tümü ortalama oyların % 12 ila % 15'ini alırken, Millî Din Partisi, anti-Siyonist Aguda'ya bu toplamın üçte birini bırakarak aslan payını elde etti. Bu süre içerisinde, haredim dünyası ayakta kalabilmek için mücadele vermekteydi. Dış dünya ile arasında -simgesel, bazen de gerçek- barikatlar kurarak sınırlı alanını korumaya çalışıyordu.

Bu hareketin en radikal gruplarından biri olan Neturei Kartacılar seçimlere girmeyi reddediyorlardı; süreli yayınlarına *Duvar* adını vermişlerdi. Cuma akşamları Kudüs'teki Mea Şearim mahallesini sınırlarına barikatlar koyarak araba trafiğinin sebt'i çiğnemesini engelliyorlardı. Bu barikatla-

(187) Binyamin Tagger, "Le rav Chakh, le 'vieil homme' et son mystère", *Kountrass (Revue de pensee juive et d'information conçue et pensée a Jérusalem)*, 3. yıl, no.13, s.33. Bu dergide Bne Brak hakkında bir dosya bulunmaktadır. Yukarıda verilen bilgiler buradan alınmıştır.

rın arasında, laik çevre âdetleriyle ilk kopuşu gerçekleştirecek Musevi Hukuku halaka'ya kesin saygı gösterecek aşağıdan yukarıya yeniden-Musevileşme [hareketi] tüm hızıyla yayılabilirdi. Ortodoks kanat, Musevilerin devletsiz yaşadıkları yüzyıllar boyunca diasporada geliştirdikleri halaka'nın modern devlet örgütlenmesine ilişkin sorunları çözemeyeceği [için], bu duvarları aşmakta acele etmiyordu.[188]

Haredizmin Yer Değiştirmesi

80'lerin ortasından itibaren, haredim dünyası İsrail siyasi sahnesine muzaffer bir giriş yaptı. Aşağıdan yukarıya yeniden-Musevileşme [hareketi] öyle geniş cemaat [ölçeklerine] ulaşmıştı ki, bu cemaatlerin oylarıyla ortodoks partiler her tür koalisyon hükümetinin zorunlu ortakçısı oluyorlardı. Özellikle İsrail'in Sefardi halkı üzerinde etkili olan yeniden-Musevileşme [hareketi], bu halkı temsil etme işlevini kullanarak [halkın] ilk kez kurumsal siyasi sâhnede sesini duyurmasını sağlamıştı. 1974 ve 1984 arasında İsrail'in yeniden-Musevileştirilmesinde en büyük başarıyı Gouş Emounim hareketi sağlamıştı. Bu tarihten sonra yeniden-Musevileşmenin en açık ifadesini haredim oluşturacaktı. Gouş, üyelerini Millî Din Partisi'nin gençlik hareketlerinde yer alan Aşkenazi ya da sabra çevrelerinden topluyor, esas gücünü ise İşgal Edilmiş Topraklar'da oluşturan iskân bölgelerindeki halktan alıyordu. Ortodokslar ise 1967 öncesi İsraili'nde üyelerini Sefardilerden toplamışlardı.

1988 seçimlerinde, şüphesiz Bne Brak gibi geleneksel ortodoks kalelerinden ya da yoksul Sefardilerin oturdukları Netivot gibi gelişmekte olan büyük kentlerden oy alan üç haredi partisi atılım yaptı. Eğitim ağıyla toplumsallaştırılmış

(188) Bu konudaki tartışmaları Menahem Friedmann'ın "L'Etat d'Israel comme dilemme théologique", *Pardès*, Kasım 1990, s.15-65; özellikle s.25 ve 45-47'de bulabilirsiniz.

kalabalık aileler sayesinde ortodoks nüfusunun artışına bağlı olarak olayın nüfusla ilgili bir dayanağı vardı: 1990'da Bne Brak'da tümü haredi olmak üzere yüz yirmi bin kişi bulunuyordu. Bunlardan kırk bini Talmud-Tora eğitimine giden çocuklar, on binden fazlasını da yeşiva ve kolel'e (evli erkeklere verilen seminerler) giden öğrenciler oluşturuyorlardı.[189]

Kudüs'te, "kara" Musevilik etkisini eski mahallelerde olduğu gibi, çevredeki yeni sitelerde de gösteriyordu: Burada oturan her dört Musevi kişiden biri ortodokstu, 1988'de dinci partiler burada oyların % 30'undan fazlasını aldılar. Tarihçi Zeev Sternhell şöyle diyordu: "Nüfus artıyor. Biz bunu, Kudüs'te, günlük yaşamda görebiliyoruz. Nüfusun artması, ortodoksların daha fazla hizmete, evlere, okullara ve hamamlara ihtiyacı var demektir. Bir mahalleye yerleştiklerinde, mahallenin görünümünü tümüyle değiştiriyorlar. Yirmi yıl önce laik olan mahalleler, şimdi gettolara dönüştüler."[190]

Haredilerin başarısının sosyo-politik bir anlamı da var. Bu başarı o döneme kadar siyasi sistemin dışında kalmış sınıflara -sistemi bozmak ve kurallarını yalnızca kendi avantajları doğrultusunda kullanmak koşuluyla- sisteme girme olanağı sağlamıştı.

1 Kasım 1988'de yapılan 12. Knesset seçimlerinin sonuçları ortodoksların sivil toplumda elde ettikleri gücü gösterdi. Bu arada sonuçlar -toplam oyların % 15.3'ü ve 120 sandalyeden 18'i- hiç de büyük bir çalkantı çağrışımı uyandırmıyordu, çünkü bu sonuç 60'larda da bir çok kez elde edilmişti. Ancak bunun ardında, dincilerin [iç] görünümünde derin bir değişim olmuştu: 80'lere kadar bu oyların üçte ikisini toplayan siyonist Millî Din Partisi, bu seçimde yalnızca oyların % 26.8'ini alabilmiş, buna karşılık haredi partileri üçte birden

(189) Veriler *Kountrass*, age., s.16'dan alınmıştır.

(190) "Israel: L'isolement ou la paix", *Le Journal des élections*'un düzenlediği müzakere, no. 5, Kasım-Aralık 1988, s.48.

% 73.2'ye yükselmişlerdi.[191] Solda İşçi Partisi, sağda Likud tarafından temsil edilen iki büyük ittifak da kesin çoğunluğu elde edemiyor ve yönetime gelebilmek için haredi partilerinin desteğine ihtiyaç duyuyorlardı. Haredi partileri ise pazarlığı yüksek tuttular. Desteklerini, Siyonist İsrail Devleti'nin meşruiyetini tanımaksızın, sayıları gittikçe artan müridleri üzerinde etkilerini güçlendirmelerini sağlayacak önemli hükümet yatırımları karşılığında verdiler: Din eğitimi veren kurumlar için birçok sübvansiyon, "dinci kiracılar" için lojmanlar vs. Aşağıdan yukarıya yeniden-Muse vileşme [politikası], bundan böyle, laik Siyonist yönetime Musevi İsraillileri Musevileştirici önlemler aldırarak toplumun tümüne yayılabilirdi. 4 Aralık 1988'de Bne Brak'da Likud tarafından Tora Büyükleri Meclisi'ne sunulan anlaşma taslağında, Parti'nin "medyalarda yapılan din-karşıtı tahriklere karşı çıkacağı" ve yurt dışından gelerek sonradan Musevi olan dönmelerin uyruğunu belirlemek için Musevi kimliğinin "halaka'ya göre" tanımlanması [görüşünü] paylaştığı açıkça belirtiliyordu.[192]

Ortodoks partiler gerçek iktidar gücünü meşruiyetini tanımadıkları bir devlet altında kullanmak istemiyorlardı: Parlamento komisyonlarını ve bakanlık kabinelerini destekleyerek, bazı üyelerini yönetime getirerek, aşağıdan yukarıya Musevileşmenin gelişmesini birçok yoldan izlemekteydiler. Bu gelişmeyi İsrail vergi mükelleflerine finanse ettiriyor ve sağlamlaştırmak için hukuki güvenceleri artırıyorlardı.

Hahamların Savaşı

Üç haredi partisinin [üzerinde] anlaştığı tek hedef buydu. Ortodoksluk kavramları, Araplarla barışa karşı tavırları,

(191) Menahem Friedmann'ın hesapları.

(192) Şalom Kohen, *Dieu est un baril de poudre. Israel et ses intégristes*, age., s.28-30.

[partileri] yönlendiren hahamların eğitim ve kökenleri, aralarındaki ihtilafın nedenlerini oluşturuyordu. Kasım 1988'de, farklı seçmen topluluklarını çekerek bölünmelerinin karlarını artırıyorlardı. En başta ultra-ortodoks sefardi partisi Şas (6 sandalye) gelişme kentlerindeki Doğulu Musevilerin, Aguda İsrail (5 sandalye) özellikle Aşkenazi ve Hasidilerin, ve Degel Ha Torah (2 sandalye) artan Hasidi sofuluğuna karşı Misnagedim anlayışındakilerin oylarını topluyorlardı.

- "Tora Bekçisi Sefardi"lerin kısaltılmışı ve İbranicede "Mişna'nın(*) altı buyruğu" demek olan - Şas, 1984'te dört sandalye elde etmişti. [Şas] İslâm ülkelerinden gelen Musevilerin İsrail toplumunda bir yer edinebilmek için verdikleri uzun mücadelelerden ve dincilerin yollarını sistematik bir biçimde izlemeyen, başarısızlıkla sonuçlanmış birçok siyasi ifade girişiminden sonra kurulmuştu. 1959'da Hayfa'daki ayaklanma ya da 1971'de kurulan -kendi durumlarıyla Birleşik Devletler'deki Zenciler arasında bir koşutluk kurmak isteyen- Kara Panterler gibi isyan hareketleriyle de birleşmişti. Daha sonra ise içlerinden birçoğu, 1977'deki seçimde zafer kazandıracakları M. Begin'e döndüler, 1981, 1984 yıllarında da sağ partilere olan güvenlerini tazelediler.[193]

Buna koşut olarak, sosyalist ve laik Siyonizmin bu horlananları, cemaatçi örgütlenmenin, dayanışmanın, toplumsal yükselmenin ve hiçe sayılan kimlikleri savunmanın biçimlerini dinî duygunun şiddetlenmesinde buldular. Bu duygu şiddetlenmesi iki önemli şekil aldı. Bir taraftan, İsrail'de özellikle Faslı azizlerin sembolik mezarları yapılıyor ve bunların etrafında haclar düzenleniyordu. Diğer taraftan, kutsal sayılan ve bazen Tanrı'nın kendilerini unuttuğunu düşünen

(*) Musevi sözlü şeriat derlemesi. -e.n.

(193) Maurice M. Roumani "The Sephardi Factor in Israeli Politics", *The Middle East Journal*, cilt 42 no: 3, 1988 Yazı, s.423-435. Tahliller 1988 seçimlerinden önce yapılmıştır.

diasporadaki İsrail Sefardilerinin Tanrı ile arabuluculuklarını üstlenecek ermişlerin -ya da haham- çevresinde müminler ağı kuruluyordu. Bu "hocalardan" en etkili olanı Baba Sale olarak bilinen rav İsrael Abouhatzera idi. 1980'de Tafîtalt'ın(*) (Fas)[194] Rissani [kentinde] doğan Baba Sale Fransız himaye yönetimi döneminden itibaren en büyük Erfoud hahamıydı ve ülkesinde büyük bir karizmaya sahipti. Müridlerin anlattıklarına göre, tıbbın çözüm bulamadığı hastalıklar gibi malum konularda sayısız mucize gerçekleştiriyordu. 1964'te Kazablanka'dan İsrail'e yaptığı gemi yolculuğunda, dalgalanan deniz gemiyi batma tehlikesiyle karşı karşıya getirmişti. Baba Sale "hiçbir şeyin farkına varmamıştı. Geminin savrulmasını bile hissetmemişti. Kaptan bir şeyler yapmasını rica etti... Hocamız kupasını aldı [...] şarapla doldurdu ve kutsadı. Daha sonra yardımcısından iskeleye çıkarak şarabı "Aziz Rabbi Yakov'un onuruna" diyerek üç seferde denize dökmesini istedi. Rav'ın yardımcısı kendisine söyleneni yaptı, mucize gerçekleşti ve deniz tamamen sakinleşti."[195]

Bu koşullarla Kutsal Topraklar'a gelen Baba Sale, burada karizma ağını sağlamlaştırmak için epey zaman harcadı: 1970'te Faslı göçmenlerin çoğunlukta olduğu, gelişmekte olan Netivot kentinde, basit bir HLM'e yerleşti. Mucizeci olarak tanınması, Netivot'u Musevi sofuluğunun vazgeçilmez mekânı haline getirdi. Mucizevi farmakolojileri kutsanmış suyla dolu şişelerden öteye geçmeyen bu Sefardi'nin sofrasında fotoğraflarının çekilmesinden çekinmeyen büyük Aşkenazi rabbileri, Baba Sale'yi ziyarete geliyorlardı.[196]

(*) Fas'ın güneyinde, Sahra çölü kıyısında bölge. -e.n.

(194) Baba Sale'nin "resmî" yaşamöyküsü için, *Le Saba Kadicha Israel Abihssira*, cilt 1, oğlu Rabbi Baroukh Abihssira tarafından yayımlanmıştır. Netivoth, Israil, 1988.

(195) Rav Eliahou Elfassi, *Baba Salé: la vie du Tsaddik racontée par son serviteur*..., age., s. 34.

(196) Age., özellikle s. 239-250.

Baba Sale bir Atlas azizi gibi beyaz Arap gömleği ve terlik giyse de, çevresindeki Faslı Museviler, okudukları dinci İsrail okullarını yöneten Aşkenazi hahamların siyah kıyafetlerini benimsemişlerdi. Kazablanka ya da Tunuslu çocukların Litvanya göçmenleri gibi giyinmesini istemekteki paradoksun ötesinde, Musevilikte modern dinci saygınlığa ve evrenselliğe ulaşabilmek, Orta Avrupa ortodoksluğunun özel kalıbından geçmeyi gerektiriyordu -Yiddiş'i öğrenip, sazanbalığı dolmasını kuskusa tercih etmeye varıncaya kadar. Ne var ki, takım elbise ve fedoraya karşı Arap gömleğinden vazgeçseler de, ortodoks Sefardiler okul arkadaşları Aşkenazi'lerin gözünde onlarla aynı seviyeye gelemiyorlardı. Polonya kökenli dinci bir ailenin kızlarını, yeşiva öğrencileri için ayarlanan evliliklerle, aşağılayıcı lakaplarıyla bir Bensoussan'a ya da bir Abitbol'e(*) vermesi aileyi küçük düşürürdü.

Dinci Sefardilerin hissettikleri ayrımcılık ve Aşkenazilerin çıkarı için hükümetten sübvansiyonlar alan Aguda İsrail gibi bir partiden yoksun olmaları, 1984'te Doğulu ortodoks parti Şas'ın kurulmasına giden süreci hızlandırdı. -Yalnızca Litvanyalı ve Polonyalıların kabul edildiği- Tora Büyükleri Meclis'ine karşılık verebilecek (tümü Sefardilerden oluşan) Tora Ermişleri Meclisi ile birleşen Şas, İsrail'in büyük Sefardi hahamı Ovadia Yosef'in dinî buyruğu altına girdi. Simgesel dalavereler açısından zengin bir kampanyanın sonunda - mitinglere bir Tanrı elçisi gibi helikopterle gelen rav Yosef, Shas'a oy verenler için hayır duası edeceğine söz veriyordu-, Parti, Netivot gibi bir simge kentte anlamlı sonuçlara ulaşarak toplam oyun dörtte birinden fazlasını elde etti.

Ancak bir başka karizmatik haham daha tüm gücüyle mücadele etmekte ve Aguda İsrail'e oy verecek olanlar için hayır duası edeceğini açıklamaktadı. Bu haham Rabbi Chlita

(*) Cezayirliler hakkında kullanılan, küçümseyici Arapça tanımlar. -e.n.

olarak tanınan, Lubaviç Hasidilerinin büyük hocası Menahem Mendel Schneerson'du. Degel HaTorah'ın desteğini alan rav Eliezer Chakh'ın, bu hayır duası ve mucizeler yağmurunda aykırı bir Mesihçiliğin dışavurduğunu ima etmesine rağmen, Aguda [seçimlerin sonunda] -1984'tekinden üç fazla olarak- beş sandalye elde etti.

Lubaviç hocasının İsrail siyasi sahnesine çıkması birçok açıdan çelişkilidir. Aşırı anti-Siyonist olan hoca İsrail'e ayak basmamıştı ve [yürüttüğü], müridleri dünyada ün salan aşağıdan yukarıya yeniden- Musevileşme hareketi, siyasal mücadeleden hiç etkilenmemişti oysa, 20. yüzyılın sonundaki en dinamik yeniden -Musevileşme hareketinin son zamanlarda kaydettiği ilerleme, ortodoksluğun elde ettiği gücü ve tutkularına kazandırmak istediği olanakları gösteriyordu.

We Want Mashiah Now! (*)

"Lubaviç"ler adlarını Smolensk yakınlarındaki küçük bir Rus kentinden almışlardı. Napoleon savaşları sırasında, 1813'te rabbi Dov Ber ve daha sonra yerini alacak olan oğlu rabbi Chneor Zalman (1745-1812) bu kente yerleşmişlerdi. Dönemin diğer rabbilerinin yaptığı gibi Chneor Zalman da Hasidiliğin kurucusu olan Baal Chem Tov'un dinî ve karizmatik mirasında hak iddia ediyor, ancak bu eğitime getirdiği özel yorumla dikkatleri üzerine çekiyordu. Lubaviç'lere özgü HaBaD (İbranicede "bilgelik, akıllılık, bilgililik" anlamına gelen hokhma, bina, daat sözcüklerinin kısaltılması) Hasidiliği, müridlerine göre, duyarlılık ve sofu eylemcilikle sınırlı kalmıyor, her müridin entelektüel çabasını da seferber ediyordu. Genel olarak Hasidilik'te "Tora'yı derin bir biçimde anlamak, okurken yalnız kendisi için değil, aynı zamanda tüm müridleri için ruhsal güç toplayan Âdil [bilge kişinin]

(*) Mesih'i hemen istiyoruz! -ç.n.

(rabbi) işiydi. Bunun aksine HaBaD, anlamanın her müridin kendi işi olduğunu kabul eder. Entelektüel tahlil ile duyarlılığın çatışıklı olmadığını, rabbi Chneor Zalman gösterdi."[197]

Dokrine göre, entelektüel kapasitelerini kullanabilseler bile, Lubavich'ler de diğer Hasidiler gibi admor'larına (Adonenou, Morenou, Rabbinou: "Efendimiz, Hocamız, Rabbimiz"'in kısaltılmışı) sınırsız bir saygı duyuyorlardı. Admor-'un kesin olarak kabul edilen görüşleri, yüce esinle kendisine iletiliyordu ve sıradan müridlerin anlayamayacağı bir açıklıktaydı. Her Hasidi mezhebin admor'ları bir tür yarı-hanedanlık kuruyor ve "erkân"larını 18. yüzyıldaki Baltık ve Polonyalı asillerden esinlenerek düzenliyorlardı.

Chneor Zalman'ın soyundan olan rabbi Yosef İtzhak (1880-1950) 1921'de Lubavitchlerin başına geçti. Babası rabbi Rachab (1860-1920) politikaya bulaşmak zorunda kalmış ve 1899'dan itibaren Siyonizme karşı çıkmıştı. Mezhebi önce Bolşevizm daha sonra ise Nazi Holocaust'uyla karşı karşıya gelişinde yönetmek ve merkezi Amerika kıtasına taşımak Yosef İtzhak'a kaldı. Sovyetler Birliği Komünist Partisi'nin Musevi kolu ve Aydınlanma Çağı fikirlerinden -komünistliğe varıncaya kadar- etkilenmiş "kötü Museviler"in örneği olan Yevsektsya dolayısıyla, Sovyet otoriteleriyle olan anlaşmazlıkları daha da artmıştı. Birçok kez hapse atılan ve cezaya çarptırılan Yosef İtzhak 1927'de Rusya'dan ayrılarak Litvanya'ya 1934'te de Varşova'ya geçti. 1940'ta Nazilerden kaçarak New York'a geldi ve Brooklyn'e yerleşti. Brooklyn'deki bu Hasidi mezhep, 1990'da dünya çapında en önemli yeniden-Musevileşme hareketi haline gelecekti.

Rabbi Chlita olarak anılan ve 1950'den itibaren Lubavitch'lerin kaderlerine öncülük eden Menahem Mendel

(197) Haim Mellul, "Introduction", in *'HaBaD Loubavitch: repères et définitions*, Paris, Beth Loubavitch, 1989, s.7.

Schneerson'un [bu harekette] büyük değeri vardı. Yossef İtzhak'ın damadı olan Rabbi Chlita 1902'de doğmuş, Hasidilik eğitimini dinle ilgisi olmayan bir eğitimle birleştirerek 1940'da Paris'teki Elektrik Yüksekokulu'nu bitirmişti. 1941'-de Brooklyn'e kayınpederinin yanına giden rabbi Chlita, hareketi önce Birleşik Devletler'de sonra İsrail'de, daha sonra ise Musevilerin bulunduğu her yerde kurumsallaştırmaya çalıştı.

Reforme edilmiş -ve ona göre gayrı-Musevi bir toplumun değerleriyle bağdaştırılamayacak anlaşmalara girmiş- çoğunlukta olan [muhafazakârların] doğrultusunda bir mücadele başlatan Rabbi Chlita, aşağıdan yukarıya yeniden-Musevileşme hareketlerinde mitsvot'lara (buyruklara) saygıyı ön planda tuttu. Çocukları gayrı-Musevi çevreden ayırmak için eski kıyafetleri ortaya çıkardı, çocukları okullaştırmaya ve toplumsallaştırmaya dönük bütünlüklü bir ağ ördü. Hannuka bayramı(*) için mumlar yakılıyor, tefillinler (kollara bağlanan kurdeleler) takılıyor ve her Lubaviç'in ürettiği zorunluluklar yerine getiriliyordu. Her fırsatta (İngilizce olarak) Masih'in gelmesi dileklerini [şarkıyla] söylüyor; "We want Mashiah now!" nakaratını tekrar ederek -İbranicedeki Mamasch sözcüğü ile- şarkıyı bitiriyorlardı. "Şimdi, hemen" anlamına gelen bu sözcük aynı zamanda, şanslı bir tesadüf eseri, Menahem Mendel Schneerson'un kısaltılmışıydı. Schneerson'un müridleri tarafından Mesih olarak nitelendirilmesi, [bu olay'da] bileşik bir idollüğün belirtilerini gören rav Eliezer Chakh'ın, Lubaviç'ler üzerine yıldırımlar yağdırmasına neden oldu.

Her yıl yeniden-Musevileşme için özel bir hedef belirleyen rabbi, bu yönde "kampanya" başlatıyordu. Örneğin, 1972'de, en kısa sürede "hedefleri altmış bir yeni Tora kuru-

(*) Musevilerde, Kudüs tapınağının yeniden adanması adına, sekiz gün boyunca mum ve kandiller yakılarak kutlanan kış bayramı. -e.n.

mu açmak olan altmış bir kurum oluşturacak bir Komite kurdu". 1980'de "babaların kalplerine oğullarıyla ulaşılır" âyetinden yola çıkarak, çocuklardan ailelerini Musevilik yoluna getirmelerini isteyen bir kampanya başlattı... Lag Ba Ömer günü,(*) tüm dünyada çocukların katılacağı bir geçit töreni yapılmasını istedi... Doğum olayını yüceltip, "birleşin ve çoğalın" âyetine dayanarak aile planlamasını yasakladı..."[198]

Bu tür kampanyalar Birleşik Devletler'de Protestan Evanjelik hareketlerinin vaaz biçimlerini anımsatıyordu - Oral Roberts'in "bir milyon ruh kurtarmak" için her yıl düzenlediği "İsa için Hac"lar gibi.[199] Rabbi Chlita görsel-işitsel medyaları, telefonu ve fax aygıtlarını da çok iyi kullanabiliyordu. Bu araçlar hareketin inisyatifinin merkezde, 770 Eastern Parkway'deki genel karargâhta (müridleri burayı yalnızca mucizevi erdemleri olan 770 rakamıyla anıyorlardı) toplanmasını sağlıyordu. (Diğer çağdaş din hareketlerinin liderleri gibi) elektrik mühendisi olan rabbi, birçok mühendis, bilgi-işlemci, dişçi, teknik ya da bilimsel alanda yüksek eğitim görmüş ve Lubaviç topluluğunda teçuva (pişmanlık ve Museviliğe dönüş) yapmış Musevi genci topluyordu.

-İzlediği pişmanlık yolu bu bölümün başında anlatılan manyetohidrodinamikçi- Herman Branover önemli bir örnektir. Evanjelik ya da Müslüman mühendislerin yaptığı gibi, bilimle inancın bağdaştığını, Menahem Mendel Schneerson'un aydınlık ışığı altında, akılcı mantık yürütmenin ya da veri bankası yönetiminin, inancı geçersizleştirmediğini göstermeye çalışıyorlardı. Aksine tüm bunlar inancın yayılmasına olanak sağlıyor, rahatlatıyordu.

Bu yayılmanın amacı, Museviler arasındaki inanç yayma

(*) Musevilerin ilkbaharda piknik yapıp şenlik ateşleri yakarak kutladıkları bayram günü. -e.n.

(198) 'HaBaD Loubavitch, repères..., age., s.58 ve 60.

(199) Üçüncü bölüme bakınız.

çabasını kuvvetlendirip, onları Lubaviç cemaatlerine çekerek; toplum değerlerinden ve çekiciliklerinden etkilenenleri [toplumdan] ayırmaktı. [Dine saygı duyan] Musevi ile basit bir aidiyeti olan Musevi arasındaki bu ayrım, İsrail'i diğer halklardan ayıran ve Musevi'yi diğer milletlerden ayırdeden tumturaklı sözlerin tekrarıydı.[200] Diğer insanlarla yapılan bu ayrım özellikle rabbi Chlita'nın müridleri arasında çok belirgindi. Fransa'daki Lubaviç gençliğinin dergisi okuyucularına şunu açıklıyordu: Eğer "Tanrı tüm evreni dört temel ayırım yani, mineral, bitki, hayvan ve insan üzerine kurmuşsa", da [...], "aslında beşinci bir türün varolduğu yazılmıştır. Bu da: Am İsrael, [yani] Musevi halkıdır. O'nu dördüncü türden -"konuşan"lar topluluğu, insanlar- ayıran mesafe, insanı hayvandan ayıran mesafeden daha az değildir.[201] Dünya değerleri, daha açık bir biçimde reddedilemezdi.

Kaşer'in Museviler ile "konuşan canlı türü" arasında ayrıma neden oluşu gibi, glat-kaşer de -Lubaviç'lerin benimsedikleri ve daha katı olan kaşer- [Lubaviç'lerle] diğer Museviler arasında aşılmaz bir engel oluşturuyordu. Bu besin kuralı yeni dönmeleri, [yani] baalei teçuva'ları, esas çevrelerinden kısa sürede uzaklaştırmaktaydı. Laurence Podselver'ın da belirttiği gibi "Aile sofrasına oturmayan yeni mürid bir anlamda aile bağlarının sarsılmasına neden oluyordu."[202] Lubaviç'lerin içeriden evlenmeleriyle, dünyadan kopuşçu ritüelleriyle tanımlanan duygu cemaati statüsünü pekiştiriyordu.

Âyinlerin artması ve ayırdedici [unsurların] sistemli bir biçimde gözetilmesiyle tanımlanan bu kimlik, Tebliğ gibi so-

(200) Laurence Podselver, "La séparation, la redondance et l'identité: Les hassidim de Lubavitch à Paris", *Pardès*, no:3 s.168. Ayrıca aynı yazarın "Le mouvement Lubavitch: deracinement et réinsertion des sépharades", Pardes, no:7, s. 54-68.

(201) Rav Yoel Kahn, "La cinquieme dimension", *Rencontres HaBaD*, no:25, 1989 Yazı., s.15.

(202) Laurence Podselver, "La séparation..." age., s.172.

fu İslâmcı grupları anımsatıyordu..[203] Okyanusta bir ada oluşturdukları Hindistan'da Müslümanları toplum tarafından asimile edilmekten korumak için 1927'de kurulan Tebliğ, günlük yaşam düzeyinde İslâmi kimliği ifade etmenin işaretlerini artırdı. Muhammed'in bu dünyada yaşadığı süredeki davranışlarını harfiyen taklit etmek isteyen Tebliğ müridleri, sakal bırakıyor, beyaz cellaba giyiyor, -cinsel yasaklar ve besin yasakları dahil olmak üzere- kurallara kesin saygı gösteriyorlardı.

Bu aşağıdan yukarıya yeniden-Müslümanlaşma hareketi, grubun dışındaki Müslümanları "yolunu yitirmişler" (ki bunlar toplu ibadetlerle doğru yola getirilmeliydiler); geri kalanları ise ahlâk bozukluğunun ve Tanrı yolundan ayrılmanın taşıyıcıları, yani "dinsizler" olarak görüyordu.

Tebliğ ile Lubaviç'ler, politika ile olan ilişkilerinde birbirlerinden ayrılıyorlardı. Her ikisi de, aşağıdan yukarıya yeniden-Müslümanlaşma ve aşağıdan yukarıya yeniden-Musevileşme ile, sonunda Müslüman ya da Musevi toplumlarını ya da halklarını fethetmeye yönelik stratejiler geliştirmişlerdi. Önemli sayıda müridi kapsayan cemaatleri denetledikleri ölçüde, içinde gelişmekte oldukları toplumları yapılandıran siyasi sisteme karşı da tavır belirlemeliydiler. [Bu siyasi sistem], her ne olursa olsun onlarla ilgilenecekti. Demokratik ülkelerin vatandaşları olan Lubaviç'ler [aynı zamanda] seçmendiler. Birleşik Devletler, Fransa ya da İsrail gibi ülkelerde, adaylar onlardan oy bekliyorlardı. [Buna karşılık] Tebliğciler ya Müslüman dünyasının otoriter devletlerinin vatandaşları ya da Batı dünyasında göçmendiler. Seçmen değillerdi -ya da sadece bazı yerlerde seçmendiler- ancak apolitik sofulukları, yukarıdan aşağıya yeniden-Müslümanlaşmayı yücelten ve yönetimi ele geçirmek isteyen dev-

(203) 1. bölüme bakınız.

rimci hareketlere karşı hükümetler için bir alternatif oluşturdu.

Lubaviçler gibi Tebliğciler de önce otoritelerle çatışmamak için "asgari" bir tavır alıyor ve gençliğin cemaatçi [bir biçimde] toplumsallaştırma rollerini öne çıkarıyorlardı. Kuşatacakları gençlik toplumun bünyesi dışına çıkarılacağı için özellikle suç işleme bakımından artık sorun teşkil etmeyecekti. Böylece statü avantajları, derneklerini kurmada ve yabancı ülkelerden personel getirmekte kolaylıklar elde ettiler. Tebliğciler bu evreden pek geçmemişlerdi. Lubaviç'ler ise diasporada en azından bölgesel düzeyde önemli bir seçmen gücü oluşturduklarının bilincine varmış ve İsrail millî siyaset tercihlerini etkileyecek olanaklara sahip olduklarını anlamışlardı.

Lubaviç'lerin etkilerinin hissedildiği önemli bir sefardi nüfusunun [yerleşmiş olduğu] Paris banliyösü Sarcelles'deki belediye seçimlerinde, Lubaviç'ler oy [gücünü] ustalıkla kullanmayı başardılar. 1989'da cemaatin oylarını toplayabilmek için Musevi kökenini ön plana çıkaran sosyalist adayın umut ettiğinin aksine, Lubaviç'ler oylarını -goy(*) olmamasına rağmen- *HaBaD* [204] Hasidiliğinin ilkelerine göre düzenlenen kreşe bol sübvansiyon bağışlayan eski belediye başkanı için kullanıyorlardı. Başkentte ise, bazı önemli Lubaviç'lerin Jacques Chirac'a sevgi duydukları açıktı; cemaatçi okullar kurmada ya da yürüyüş ve gösteri düzenlemede [kendilerine sağlanan] kolaylıklar, bu sevginin karşılıksız olmadığını gösteriyordu.[205]

Ancak Lubaviç hareketi siyasete girişini asıl İsrail'de

(*) Musevilerin gayrı-Museviler için kullandığı küçümseyici terim.

(204) V.Linhart, G. Mace, N. Offenstadt, *La Communauté Loubavitch de Sarcelles,* Memoire, Institut d'études politiques de Paris, 1989.

(205) Beatrice Szwec'in aylık *Passages* dergisinin 1989 Ocak sayısında çıkan röportajına bakınız.

gerçekleştirdi. Bu hem çok önemli hem de muzaffer bir geçişti. Rabbi Chlita yaşamöyküsünde anlattığına göre 1967'den itibaren "İsrail'in 6 Gün Savaşı'nda işgal ettiği toprakları geri vermesi için kampanya başlatmıştı". 1970'te yeniden İsrail'in siyasi yaşamına müdahale ediyor ve "şu korkunç Musevi kimdir?" kararnamesine karşı mücadele başlatarak, göstermelik bir dönüş yapanların İsrail'de her hakka sahip bir Musevi gibi görülmesini sağlıyordu." "[1978'de] trajik Camp David anlaşmasını sert bir biçimde eleştirdi."[206] Siyonist İsrail Devleti'ne meşruiyet tanımamasına rağmen, Lubaviç hahamı, Mesih'in gelmesi için önce Eretz Yisrael topraklarının Musevi egemenliği altına girmesi ve İsrail'i bu Siyonist kılıftan çıkararak, "tora-krasi"ye doğru ilerlemesini sağlayacak her şeyin desteklenmesi gerektiğini düşünüyordu. 1988' de Aguda İsrail'in kampanyasına işte bu anlayış içerisinde kararlılıkla katılarak Parti'nin seçimlerde başarı kazanmasını sağladı.

* * *

80'lerin sonunda, Musevi dünyasında dincilerin "aşağıdan yukarıya" hareketleri siyasi alana girmişti. Bu durum İsrail Devleti'nin özel durumundan ileri geliyordu. Nispi temsile dayanan seçim sistemi vatandaşların % 15'inin oylarını toplayan haredi partilerine birçok bakanlığı denetleme ve cemaat ağlarını kuvvetlendirmek için para yardımı elde etme imkânı sağladı. Ancak "aşağıdan yukarıya" yeniden-Musevileşme hareketlerinin siyasete girişi İbrani Devleti'nin ötesinde, diaspora'da, Birleşik Devletler ve Fransa'da hız kazandı. Demokratik toplumların ana temellerinden biri olan, vatandaşların Devlet ve Hukuk karşısında eşitliği ilkesini yıkan cemaatçi bir model yeniden canlanmaktaydı. İnanca

(206) *HaBaD Loubavitch, repères...*, age., s. 56, 57, 59.

karşı aklın özgürlüğünü öven ve Seçilmiş Halk'ın hukukuna saygının sonunun geldiğini [savunan] Aydınlanma Çağı'nın lanetli anlayışının ürünü sayılan bu eşitçi ve evrenselci ilke reddediliyordu.

Musevi dünyasında, çağdaş cemaatçilik, kazandığı başarıları, günümüzde yeniden-Musevileşmenin en ortodoks müridlerince idealleştirilen özerk getto yaşamının kökündeki geleneğe borçluydu. Bu tür olayı yaşamayan Hıristiyan ve Müslüman dünyalarında, 1975 ile 1985 arasında ortaya çıkan "yukarıdan aşağıya" yeniden-Hıristiyanlaşma ya da "yukarıdan aşağıya" yeniden-Müslümanlaşma hareketlerinin fethedemedikleri, laikleşmiş topluma ve devlete karşı verilen mücadelenin en etkili biçimi, cemaatçi modeldi. Ancak Museviliğin aksine, kendilerini evrensel yayılmaya iten bir inancı yayma çabasında olan kültürlerde.

SONUÇ
DÜNYAYI YENİDEN FETHETMEK

DİNÎ kimliği yeniden ifade eden hareketler 1975 ile 1990 arasında büyük bir değişim yaşadılar.

15 yıl içerisinde, Modernizmin bunalımı yaşanırken, bu hareketler, müridlerinin dünyadaki düzensizliğe karşı [gösterdikleri] tepkileri, geleceğin toplumunun temellerini Kutsal Metinlerde bulan dünyayı yeniden kurma tasarılarına dönüştürmeyi başardılar.

Bu hareketler 50'lerden sonra bilim ve tekniğin elde ettiği ilerlemelerden doğan kesinliklerin tükendiği bir dönemde ortaya çıktılar. Yoksulluk, hastalık ya da işten yabancılaşma oranlarının düşmeye başladığı yerlerde, nüfus patlaması, AİDS, çevre kirliliği ya da enerji bunalımları ortaya çıktı. Kıyameti anlatan bir tabloda bulunabilecek bütün felaketler mevcuttu.

Aynı zamanda, 20. yüzyılın büyük tanrıtanımaz Mesihçiliği olan ve birçok toplumsal ütopyaya etki eden komünizm can çekişiyor, 1989 Sonbaharında Berlin Duvarının yıkılmasıyla ölüyordu.

İncelediğimiz Hıristiyan, Musevi ya da Müslüman hare-

ketleri bu ikili perspektifte yer aldılar: İlk olarak çağdaş dünyaya uyarlanmış dinî dağarcığı ve düşünce kategorilerini yeniden canlandırarak, müridlerinin sezdiği karışıklığı ve düzensizliği adlandırmaya giriştiler. Daha sonra toplum düzenini kendi yorumlarına göre Adalet'in ve Gerçek'in yegane kefilleri olan İncil, Kur'an ve Evanjil'lerdeki (Kutsal Kitaplar) (Tevrat, Zebur-Eski Ahit -e.n.) buyruk ve değerlere uygun hale getirebilmek için bu düzeni değiştirmeye yönelik tasarılar geliştiriyorlardı.

Ortaya çıkışlarındaki tarihsel benzerliğin ötesinde, bu hareketler birçok ortak özelliğe sahiptiler. Aydınlanma çağı felsefesine dayandırdıkları laikliğin saygınlığını yitirmesi onları birleştiren bir [amaçtı]. 20. yüzyılın acılarının ilk nedeni olarak aklın inanç karşında özgürleşmesini görüyor ve bunu Nazi ve Stalin totalitarizmlerine götüren gelişmenin başlangıcı olarak düşünüyorlardı.

Laik modernizmin temellerini bu biçimde ortaya koyanlar, günümüzün [bu laikleşmiş modern] eğitimiyle yetişmiş çocuklarıydılar. Bu çocuklar, bilim ve teknikleri kullanmalarıyla aklın mantığından kurtulan inanca bağlılıkları arasında hiçbir karşıtlık göremiyorlardı. Bir Herman Branover'in yaşamı "Tanrı'dan korkan bir Musevinin", "bilim adamı" olabileceğini simgeliyordu. İslâmcı militanların kendilerine severek verdikleri imaj ise, yalnızca gözleri görünen türbanlı bir [kız] öğrencinin, mikroskopun üzerine eğilerek kendini biyoloji araştırmalarına vermesi imajıydı.

Bu hareketlerin tümü için [geçerli olan], laik Site'nin meşruiyetinin yıkılmasıydı. Yalnızca toplum düzeninin temelden değiştirilmesiyle, geleceğin Site'sinin kurulmasında Kutsal Metinlerin esin kaynağı olacağında birleşiyor ancak bu kaynağın içeriğinde ayrılıyorlardı. Dinî kültürlerden her biri, kuvvetli bir kimlik ifadesine temel olunca, onlara birbirleri karşısında kendine has nitelikler veren özgül Gerçek'ler

geliştirdiler. Ökumenizmin tek hedefi laikliğin elenmesiydi; bunun ötesinde, toplum tasarımları ayrılıyor ve karşıtlaşıyordu. Bu tasarımlar arasında, hiçbir Gerçek doktrinin - Müridleri üzerindeki etkisini yitirmeyi [göze almadan] uzlaşamayacağı acımasız mücadelelere girişiliyordu.

Gelecekteki gelişimlerini, hareketlerin her birinin toplumsal aidiyetiyle siyasi hedefleri arasındaki kesişimden çıkartabiliriz. İzledikleri yolların koşutluğunun ötesinde, gerçekten de yeniden-Müslümanlaşma, yeniden-Musevileşme ve yeniden-Hıristiyanlaşma hareketleri, kendi toplumlarında aynı etkiye ve aynı öze sahip değiller. 70'lerin ortasından itibaren "Yukarıdan aşağıya" ya da "aşağıdan yukarıya" hareketlerin birbirlerine oranla başarı ve başarısızlıkları, ayrı eylem biçimleri, özerk bir demokratik alanı kabul ya da reddetmeleri, bu hareketlerin geleceklerini ve gelecekteki ağırlıklarını karşılaştırmaya olanak sağlıyor.

Cihadın Yayılması

1990'da [bakıldığında], en büyük gelişme potansiyeline sahip olan hareketler, yeniden-Müslümanlaşma hareketleridir. Akdeniz Müslüman dünyası, özellikle kalabalık gençliği içinde, şimdiye kadar incelediğimiz Katolik Avrupa, Birleşik Devletler ya da Musevi dünyasından çok daha farklı şiddetle bir kişisel karışıklığı besleyen toplumsal çözülmenin işaretlerini veriyor. Bu âlemde, İslâmcılık olgusunun ortaya çıkışı, genellikle, belirgin bir biçimde, yerli seçkinlerin yönetimi ele geçirmelerinden ve bağımsızlıktan sonra doğan kuşakların olgunluk çağına gelmeleriyle çakışıyor.

Mısır'da Nasır'ın yönetime gelişiyle İslâmi Cemaat'in Kahire mahallelerindeki zaferi arasında çeyrek yüzyıl var. Bağımsızlığını 1962'de kazanan Cezayir'de ise, İslâmi Selamet Cephesi ilk başarılarını ancak 80'lerin sonunda elde etti. 1990'daki belediye seçimlerinde ise kesin zafer kazandı.

1967'den beri İsrail'in işgali altında olan Filistin'de ise, İslâmî Direniş Hareketi'nin (geçen 20 yıl içinde pek az yadsınabilen) FKÖ'nün liderliğine karşı koymaya başlaması için İntifadayı beklemek gerekti.

İslâmcıların başarıları, bağımsızlıktan beri yönetimde olan seçkinlerin siyasi, ekonomik ve toplumsal iflaslarının en açık cezasıdır. Bu seçkinleri İslâm'ın Kutsal metinleri adına suçlamak demek, öncelikle Batı'dan gelerek kurmak istedikleri modernliğin yabancı karakterlerini sorgulamak [ve] özünde ahlâk bozucu olan siyasi sisteme dokunmadan, bu modernliğin radikal bir eleştirisini yapmak demekti.

Çağdaş Cezayir İslâmi hareketinin savunucusu imam Ali Belhac'ın da sürekli yenilediği gibi "demokrasi" bile kesin bir reddiye konusuydu. Çünkü egemen halk kavramı olan demos'un Kur'an'a dayalı hiçbir temeli yoktu. O, ümmet - inananlar cemaati- üzerinde, İslâm'ın Kutsal metinlerindeki yüce buyruklarını olduğu gibi uygulamaya koyacak bir yönetici aracılığıyla sağlanacak olan, Allah'ın töreye uygun egemenliğini savunuyordu.

Demokratik sistemin İslâmcılarca yargılanmasının iki boyutu var. Bir taraftan, Cezayir ve diğer Arap ülkeleri yöneticilerinin savundukları "demokrasi" etkisiz bir slogandı; çünkü askerî rejimler ve tek partiler halkın demokrasi olarak algıladığı bir diktatörlük kurmuşlardı. Demek ki günümüzde "demokrasiyi kendisine" karşıt hâli dolayısıyla başka [önermelere] değer kazandıran bir olgu olarak görmek mümkün. Çünkü Müslüman dünyasında bu kavram, siyasi yapı olarak bilinmiyor. Diğer taraftan -boş bir düş olsa bile- bu kavramın reddedilmesi, -çağdaş militan ifadesinde- şiddetli biçimde tekçi, (monist -ç.n) olan dinci İslâmî doktrin içerisinde, buyurgan bir karaktere bürünüyor: Bu kavrama göre, dünyayı düzenleyen tek ilke Tanrıdır ve insanın özgürlüğü hemen hemen bir hiçe indirgenmiştir. İslâm'da (Metinler

doğrultusunda dinî hukukçulara düzenlenmiş Kanun olan) Şeriat'ın dışına çıkacak özerk bir siyasi alan olamaz. [Bu durumda] demokrasiyi getirmek demek, yeniden-Müslümanlaşma hareketlerinin kanıtlarını yok etmek demek olacaktır.

Çağdaş Müslüman dünyasının eşitsizlikçi toplumlarında dincilerin artan başarılarının karşısında demokratik bir alternatif ortaya çıkma şansı çok azdır. Gençlerin çoğunluğu için işsizlik en büyük korku olduğunda, cihad, kamusal özgürlüklerden daha caziptir.

İslâm'da dinî kültürün özgül karakteriyle birleşen toplumsal değişken, "yukarıdan aşağıya" hareketlerin şiddetini de anlamayı sağlıyor. Yeniden-Müslümanlaştırmak için devlete etki etmek isteyen gruplar, 70'lerin ikinci yarısından itibaren, farklı siyasi şiddet tarzlarını benimsediler - [bu şiddet] birçok durumda silahlı çatışmaya kadar vardı. İran Devrimi örneği eşitlikçiliği doğurdu ve siyasi sistemlerin [bu yönelime] kapanması bu tür istekleri başkaldırmacı biçimlere yöneltti. Karşılığında, bu gruplar büyük bir baskı gördü-ler- (1982'de Müslüman Kardeşler'in kışkıtmasıyla ayaklanan) Suriye'nin Hama kentinin bombalanması bu olayın en radikal ifadesidir. "Dinsiz" devletlere ve "Batılaşmış" Müslümanlara ya da Müslüman olmayanlara karşı (Mısır Hıristiyanlarından -Kıptiler -ç.n.) Lübnan rehinelerine kadar uzanan şiddet, İslâmcı militanların imajından ayrılmaz hale geldi.

İsrail Krallığı

Birçok İslâmcı hareketin Müslüman ülkelerin bağımsızlıklarından çeyrek yüzyıl sonra ortaya çıkması gibi, Gouş Emounim de -yukarıdan aşağıya- Musevileşme hareketlerinin en önemlisi- 1974'te (İsrail'in kurulmasından 26 yıl sonra), yönetimde Siyonist İşçi Partisi'nden başka [Parti] görmeyen genç militanlarca kurulmuştu. 1973 Ekim'indeki savaşın psikolojik bozgunundan sonra duydukları üzüntü, İslâmcıların

Arap rejimlerinin iflâsından duydukları üzüntüyü anımsatıyor. Ancak her iki grubun yaşamlarındaki toplumsal koşullar net farklılıklar arzediyordu. O dönemdeki İsrail ekonomisinin gelişmiş olmamasına rağmen, genç "Emoun'cular" aynı dönemde Kahire banliyölerinde gizli dernekler kuran İslâmcı öğrencilerinkiyle kıyaslanamayacak derecede olumlu gelecek beklentilerine ve refaha sahiptiler.

Akıl hocaları rav Kook ve Seyyid Kutub, dinsiz devletin yıkıntıları üzerine, [Museviler için] halaka -Musevi kanunu- [müslümanlar için] ve Şeriat'a -İslam Kanunu- dayalı bir toplumsal sistem kurma isteğinde birleşiyorlardı. Birincisi İsrail Krallığı, ikincisi İslâm Devleti olacaktı. Ancak bu geçiş farklı biçimlerde düşünülmüştü. Rav Kook için, laik İsrail Devleti, bilinçsizce Mesih'in isteğinin aleti olmuştu; Nasır'ın ve ondan sonra gelecek olanların devletinin İslam'a tamamen yabancı olduğunu düşünen Seyyid Kutub ve müridlerinin yaptıkları gibi silahlara sarılıp devleti yıkmak değil, yalnızca [devletin] değişimini hızlandırmak gerekiyordu.

İsrail siyasi sistemine müdahale eden Gouş, bazı üyelerini kendine yakın partilerden milletvekili seçtirse bile, hiçbir zaman bir parti kurmadı. Ayrıcalıklı eylem alanı, İşgal Edilmiş Topraklar ve Sina idi. Kutsal İsrail ile Mesih Krallığı arasında uyum sağlamak için, Sina'nın yerleşim bölgesi haline getirilmesine çalışıyordu.

Böyle bir perspektifte, gayrı-Musevilerin, seçilmiş Halk'a Adanmış Toprak üzerine hiçbir hakları yoktu. En uç noktasına vardırılan bu mantık, [militanları], Kudüs'teki Tapınak Meydan'ında bulunan camileri havaya uçurmaya yöneltiyordu. Onlara göre, bu komplo Musevilerin zaferiyle ve Filistinlilerin İşgal Edilmiş Topraklar'dan atılmasıyla sonuçlanacak olan Arap-İsrail Savaşı'nı başlatacaktı.

Burada, dinî kimlik ifadelerinin sonuçlarından birine değiniyoruz: Radikalizmlerinin [etkisiyle] coşan farklı mezhep-

lerden müridlerin kaçınılmaz cepheleşmesi. Bu olay, ultra-milliyetçi karakterinin etkisiyle Gouş Emounim'de doruk noktasına ulaşmıştı. Arap rejimlerini şiddetle devirmek isteyen yukarıdan aşağıya yeniden-Müslümanlaşma hareketlerinin aksine, yukarıdan aşağıya yeniden-Musevileşme hareketlerinin şiddeti doğrudan doğruya İbrani Devletine değil, yabancılara, ilk sırada Filistinlilerin yeraldığı gayrı-Musevilere yönelmişti.

Gouş aşırıcılığının en uç biçimleri, 1984'te "Musevi underground" ağının ortaya çıkartılmasıyla belirgin bir düşüş yaşadı; buna karşılık, ideolojisi yönetim çevrelerinde yayıldı. Haziran 1990'da Kudüs'te yönetime gelen dinci-muhafazakâr koalisyon, Gouş'un 1974 ile 1984 arasında savunduğu idealleri paylaşıyordu. Ekim 1990'daki, Musevi-Arap çatışmalarının nedeni ya da bahanesi, Üçüncü Tapınağa(*) ilk taşı koymak isteyen bir grubun düzenlediği gösteriydi. Ağustos 1990'da Irak'ın Kuveyt'i işgal etmesiyle doruk noktasına ulaşan Ortadoğu anlaşmazlığı çerçevesinde, ilk kurbanlarının Filistinliler olacağı ve -1984 komplocularının istedikleri gibi- uluslararası bir çatışmayla sonuçlanacak olan şiddeti başlatabilirdi.

Laikliğe Karşı Koymak

"Yukarıdan aşağıya" yeniden-Hıristiyanlaşma hareketleri, İslâmcılardan ve Gouş Emounim'den hiçbir zaman siyasi şiddete başvurmamayla ayrılıyorlardı. [Bu özelliklerini], Batı Avrupa ve Birleşik Devletler'de olduğu kadar, kendilerine zulüm eden komünist rejimler altında da korumuşlardı.

Bu temel ayrım, demokrasi sorununa farklı bir ifade ka-

(*) Kudüs'teki, İslâm ve Hıristiyanlık tarafından da kutsal sayılan Tapınak Dağı üzerindeki, İslam'ın "Birinci Tapınağı" (Mescid-i Aksa) ile "İkinci Tapınağı"nın (Kubbetü's-Sahra) hükmünü kaldıracak, Musevi bir ibadethaneyi (kurma isteği). -e.n.

zandırmaktaydı. İslâmcılar, [demokrasinin] kavramını bile reddediyor ve Şeriat'ın düzenlediği bir toplum kurmaya can atıyorlardı; "Emoun'cular ise [demokrasiyi], (Halakanın yasa yerine geçeceği) Mesih Krallığı'nın gelişini hızlandırmak için kullanabilecekleri geçici bir durum olarak görüyorlardı. Her iki durumda da, toplumu düzenleyen kesin ilkelerin Tanrı'nın yasalarına göre belirleneceği tekçi bir modelle karşılaşıyoruz. Bu yasanın tümüyle uygulanmasını engelleyecek her türlü insani müdahale ahlâkdışı ve din karşıtı olarak algılanıyor ve yasayı çiğneyenleri yola getirmek için mücadele veriyordu.

Buna karşılık, yukarıdan aşağıya yeniden-Hıristiyanlaşma hareketleri -Jerry Falwell'in Ahlâki Çoğunluk'u gibi en etkililer bile- hiçbir zaman İsa'nın "Sezar'ın hakkını Sezar'a, Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya verin" sözlerinin simgelediği ikiciliği tartışma konusu etmemişlerdi.

Şeriat ya da halakanın Hıristiyanlıkta karşılığı yoktu. Reformun, daha sonra da kilise kurumunun sivil toplum üzerindeki hegemonyasına karşı mücadele vermek zorunda kalan Aydınlanma Çağı filozoflarından [başlayan] ve modern demokratik sisteme varacak [olan] gelişim, Hıristiyanlık alanı içerisinde başlamıştı. Bir başka deyişle, çeşitli yukarıdan aşağıya yeniden-Hıristiyanlaşma hareketleri, demokrasi kavramını reddedemezlerdi. Kendilerini günümüz Avrupalısının ya da Amerikalısının vatandaşlarına duyurabilmek için demokrasinin dilinden konuşmaları gerekiyordu. Bu "demokratik baskı"[207] şiddet kullanılmasını yasaklamakla sınırlı kalmayan; söz konusu hareketlerin mesajlarının içeriğini de etkiliyordu.

(207) Bu baskı aynı zamanda (diasporadaki Museviler ile Avrupa'daki Müslümanlar arasındaki) "aşağıdan yukarıya" yeniden-Musevileşme ve "aşağıdan yukarıya" yeniden-Müslümanlaşma hareketleri üzerinde de kendini gösteriyordu.

Komünyon ve Kurtuluş, en basitinden, okulda Hıristiyan değerlerini ifade özgürlüğüne zarar vermekle suçlanan laik İtalyan devletinin "egemen kültür"üne karşı mücadele veriyordu; ve insanın Tanrı'nın kulu olarak özgürlüğü -Sovyetleşmiş dünyanın yeniden-Hıristiyanlaştırılmış hareketi açısından- komünist sistemin totaliter baskısına karşı en iyi çareydi.

Nihai siyasi tasarımlar düzeyinde benzer İslâmi ve Musevi gruplarda olduğunun aksine [yeniden-Hıristiyanlaşma hareketleri] devletten, Kutsal Metinlerden esinlenilmiş bir hukuku uygulamaya koymasını istemiyorlardı. Hedef, dinî kimlik ifadesini özel alanla sınırlandıran laikliğin hukuki düzenini yıkarak yerine bu kimliğin -Kardinal Ratzinger'in deyimiyle- "kamu hukuku statüsü"ne sahip olabileceği bir sistem geliştirmekti. Bu da, Hıristiyanların İncil'in değerlerini yayabilecekleri kurumsal alanları ele geçirmelerini sağlayacaktı. Söz konusu olan, [İncil] Hukukunu Devlet tarafından uygulamaya koydurmak değil, inanç yayma çabasını Sezar engel olmaksızın yürütmek ve laiklik alanını daraltmaktı.

Böyle bir gelişme, ancak aşağıdan yukarıya yeniden-Hıristiyanlaşmanın eşiğinde sonuca ulaşabilirdi.

Hıristiyanlıkta, İran İslâm Cumhuriyetinin karşılığı düşünülemezdi. 1988'de Amerika başkanlık seçimlerinde, televanjelist Pat Robertson'un adaylık girişimi başarısızlıkla sonuçlanmıştı. Buna karşılık, Jerry Falwell'in Ahlâki Çoğunluk'u Birleşik Devletler'in siyasi, ekonomik ve kültürel güçlerinin çarklarına dahil olarak yeniden-Hıristiyanlaştırılmış seçkinler yetiştirmeye yönelik Liberty Üniversitesi [gibi] dev bir eğitim projesini başarıyla yürütüyordu.

Benzerliklerinin ötesinde, yukarıdan aşağıya yeniden-Müslümanlaşma, yeniden-Musevileşme ve yeniden-Hıristiyanlaşma hareketleri, Devlet, Hukuk ve demokratik baskılar ile ilişkilerinde birbirlerinden önemli ölçüde ayrılıyorlardı.

Her hareketin dinî doktrinlerinden kaynaklanan bu ayrılıklar, geliştikleri toplumların siyasi ve toplumsal koşullarına göre şiddetleniyorlardı. Müslüman dünyasında, siyasi sistemin kapalılığı ve gençlik için refah umudunun eksikliği, farklı şiddet biçimlerine ve evrenin tekçi kavranışının beslediği aşırı sofuluğa meydan veriyordu.

İsrail'de ise açık bir siyasi sistemle, Gouş Emounim gibi bir hareketin aşırılığa ittiği tekçi dinci doktrin birbirine karışıyordu. Gouş Emounim gayrı-Musevilere karşı şiddet kullandı. Avrupa ve Amerika'daki Hıristiyan dünyasında, bizzat dinci doktrine bağlı olan ikiciliğin doğurduğu demokratik baskı, yukarıdan aşağıya yeniden-Hıristiyanlaşma hareketlerini kamu hukuku statüsü elde etme ve laikliğin gücünü azaltma uğraşına yöeneltti. Bu gelişme, ifade özgürlüğüne olanak tanımayan komünist rejimlerde bile, siyasi şiddete başvurulmasını getirmedi.

Her durumda, "yukarıdan aşağıya" hareketler, ilk adımlarını 80'lerin ortasından itibaren atarken, sahne önünde "aşağıdan yukarıya" hareketler yer aldı. Bazen farklı grup ve militanlar söz konusu idi; kimi durumda ise, aynı grup strateji değiştiriyordu. Musevilikte ve Hıristiyanlıkta olduğu gibi, Müslümanlıkta da "aşağıdan yukarıya" hareketler birey düzeyinde koşut bir gelişmeyi sürdürdüler - birey kendini çevreleyen toplumun mantığından koparak inananlar cemaatinde yeniden toplumsallaşıyordu. Bu cemaatler Kutsal Metinlerden alınan ve gerçek anlamlarıyla algılanan buyruk ve değerleri uyguluyorlardı. Sonuçta toplumsal bünyenin bütününü kavramaya yetenekliydiler.

Bununla birlikte, her üç dinî kültürde gelişme, farklı yoğunluğa sahipti. Dünyadan kopuş az çok radikaldi; farklı hareketlerin siyasi sistem üzerindeki güç ve etkilerini artırma kapasiteleri büyük ölçüde değişiyordu. Bu farklılıkların nedenleri, her birinin işlev görme biçiminin, kendi öz dinî kül-

türünde bulmasına bağlanabilir. Bu farklılıklar aynı zamanda, toplumsal koşullardan ve grupların, global toplumun kötü işleyişini ve anomisini az çok farkeden bireylerin taleplerine cevap verme kapasitelerinden kaynaklanıyordu.

Gettonun Dönüşü

"Dönüş ya da "pişmanlık"ın (teçuva) en parlak sonuçları Musevi dünyasında yaşandı. Diaspora'da olduğu gibi İsrail'de de haredim (ultra-ortodoks) grupları, misvotlara (kutsal zorunluluk ve yasaklar) katı bir saygı göstermeye dayalı çok büyük bir cemaatçi ağ geliştirdiler. Okullar, dini enstitüler (yeşivot ve kolellim), kaşer besin maddeleri dağıtan kurumlar ve insanların hızla ürediği akraba evlilikleri ekseninde gelişen haredi dünyası, toplumun örf ve mantığından çok fazla koptu. Bu [kopuşcu] tavır, 20 yüzyıl süren diasporada "seçilmiş Halk"ın devamını sağlayan, asimilasyonu reddeden ayrımcı kültürden kaynaklanıyordu.

Bu tavır yeniden harekete geçirilerek yinelenmişti: Ortodokslar kendilerini Aydınlanma Çağı filozoflarının "sahte evrenselcilik"lerinden etkilenen laikleşmiş Musevi çevrelerinin cazibelerinden koruyorlardı. Oysa Lubaviç hareketinin Fransa'daki degisi, Tanrı'nın gözünde, Musevi ile gayrı-Musevi arasındaki farkın gayrı-Musevi ile hayvan arasındaki farkla aynı olduğunu belirtiyordu. Mitsvotlara saygıda en ufak bir kusur ve söz konusu "evrenselcilik", Musevi kimliğinin çözülmesine ve bu hiyerarşinin geçerlilik kazanmasına neden olacaktı.

Ortodoks Cemaatciliğinin 70'lerin ortasından itibaren kültürel ve toplumsal düzlemde yaşadığı büyük gelişme, techouvah öykülerinin aktardığı, laik modernlik bunalımı karşısında yaşanan büyük karışıklığa bağlanabilir. İsrail'de nüfus meselesinin önemi, azınlıkta olan partilerin aldıkları oylarla hükümeti denetlemelerini mümkün kılan nispi seçim

sisteminde, [yeniden-Musevileşme hareketinin] siyasi düzlemde önemli bir rol üstlenmesini sağladı.

Bu özel şartlar sayesinde yönetime katılan ortodoks hareketler İsrail hukuku ile halaka'nın uyumunu sağlamak için talep ettikleri değişikliklerinin ötesinde; [bu fırsattan] ancak, özellikle, maddi üretim yapmayan dinî enstitülerin işletme masraflarını karşılamak için önemli kamu fonları sağlamakta yararlandılar.

Kudüs ya da Bne Brak'da Sebt akşamları barikatların kurulmasıyla somutlaştığı gibi alanı belirli gettoların düzenli biçimde ortaya çıkışına diasporada henüz tanık olunmadı. Buralarda gettolar daha çok ilişkilerin seçimi, vaktin Sebt'e kesin saygı içerisinde değerlendirilmesi, ibadetler ve ayinlerin yeniden canlandırılması çerçevesinde oluşuyordu.

Gettolar, (çocukları dış dünyanın etkilerinden ve asimilasyoncu cazibelerden uzaklaştıran) özel ultra-ortodoks okullarına giden gençler üzerindeki denetimle de yapılanıyordu. Bu tür bir cemaatci sistemin kurulması, Amerikalılarla ya da Fransızlarla vatandaşlık gibi kavramları veya ortak milliyet aidiyetini asgariye indiriyordu. Paris'teki Lubavitçi ilkokullarında, Fransızca ve matematik, tek "kutsal olmayan" derslerdi. Tarih, coğrafya, vatandaşlık bilgisi ve genç Fransızların dünya görüşlerini oluşturan diğer "uyanış dersleri" yerine İbranice, İncil'in ve Talmud'un okunması gibi dersler konuyordu. Gayrı-Musevi dünya ile kültürel etkileşim en basit ifadesine indirgenmişti: Burada, cemaatci olgunun en mükemmel biçimiyle uygulanmasına tanık olunuyor.

Peygamberin Taklit Edilmesi

Müslüman dünyasında, "aşağıdan yukarıya" hareketler, Musevilikte olduğu gibi dinî ayrımcılık kültürüyle beslenmiyorlardı. Burada söz konusu olan, seçilmiş bir halkı asimilasyonun tehlikelerinden korumak değil; geçici "zayıflık evrelerin-

de" tehdit edilen kimliği savunarak, İslâmı tüm insanlığa yaymaya dönük dinamik gelişimi sürdürmekti. Geleceğin sunduğu model Peygamber Muhammed'in modeliydi ve dinî kimliğin çevredeki "dinsizlik" tarafından bozulmaması için her davranışı tümüyle taklit edilmeliydi. "Aşağıdan yukarıya" yeniden-Müslümanlaşma mantığını doruk noktasına ulaştıran Cemaatü'l-Tebliğ ("İnancı yaymak için kurulmuş topluluk") Hint halkının Müslüman azınlığı baskı altına aldığını düşündüğü 20'lerin Hindistanı'nda faaliyete geçmişti. Tutulan bu yol, yarım yüzyıl sonra, Batı Avrupa'ya göçmüş Müslüman topluluklarınca izlenecekti. Muhammed'in kıyafetini, beslenmesini, dünya görüşünü, eşine (eşlerine) karşı tutumunu, çocukları eğitme biçimini taklit etmek demek, eğitim, konut vs. gibi [pratiklerini] uygulamaya koydukları İngiliz, Alman çevrelerinin toplumsallaşma biçimlerinden kopmak; yani yeniden-Musevileşme hareketlerininkini andıran ancak farklı amaçları olan birtakım yasaklara ve baskılara itaat eden özerk bir dünya kurmak demekti.

Getto'nun yeniden-Müslümanlaşmamış eşdeğeri, başlıbaşına amaç değildi: Tüm insanlığa ulaşmadan önce, "yolunu yitirmiş" Müslümanları yola getirerek mümkün olduğu kadar yayılmanın [aracıydı].

Yeniden-Müslümanlaşmış alanların -(uzaysal/maddi ya da simgesel olarak)- fethedilmesi stratejisi günümüz Avrupasındaki, dinî ya da etnik kaynaklı cemaatleştirmeci dinamiğe dahildi. Bu strateji, devletlerin klasik vatandaşlık modellerinde yer vermedikleri göçmen akınının ya da istihdam güvencesizliğinin etkilendiği toplumsal -kültürel kimliklerine yeni tanım arayan halklara sağlam işaretler vermekle yükümlüydü.

Ancak bu "cemaatleştirme" demokratik baskıyı -İsrail'deki "ortodoks oylarını" anımsatan biçimde- alet olarak kullanmasını biliyordu. Elde edilen vatandaşlık [konumu], ken-

dini, devletin verdiği ödünler karşılığıda blok oylarla ifade ediyordu. Devlet, cemaatçi liderlerin çocuklarının eğitimini ve çeşitli sosyal faaliyetleri denetleyebilmeleri doğrultusunda ödünler veriyordu.

Aşağıdan yukarıya yeniden-Müslümanlaşmanın gelişmesi, Müslüman ülkelerde bile, mahallelerde ve özellikle periferide, yardımlaşma ve halk denetimi ağlarının oluşumuna vardı.

Cezayir örneği, bu olgunun, 1962'den beri ilk kez Haziran 1990'da yapılan serbest seçimlerde İslâmî Selamet Cephesi'nin yaptığı gibi, siyasi bir parti tarafından nasıl sermayeye dönüştürülebileceğini gösterdi.

Komünyon ve Cemaat

Aşağıdan yukarıya yeniden-Katolikleşme hareketi, mucizeyi günlük yaşamda yaşayan karizmatik Katolik ya da Evanjelik Protestan gruplardan, İtalya'daki Komünyon ve Kurtuluş ya da Birleşik Devletler'deki Ahlâki Çoğunluk gibi, Hıristiyan toplumsal yardımlaşma ağları oluşturabilmiş gruplara kadar uzanan geniş bir alana yayıldı. Siyasi etkinliklerini çıkarları için toplumsal alana kaydırmasını bilen bu ağlar, büyük bir esneklik gösterdiler. Özellikle, imajlara dinin savunduğu yasakların uygulanmasıyla kazandırılan özel tanımların negatif sonuçlarına karşı çok duyarlı göründüler. Kürtajı ya da boşanmayı mücadelelerinin ana konuları yaparak, güçlerini İtalya'da referandumlara, Birleşik Devletler'de lobi faaliyetlerine hasrettiler; üyelerinin sayılarını artırmayı başaramadılar, ancak daha önceden elde etmiş oldukları kişileri coşturdular. Dinleyici kitlelerini genişletmek için, Komünyon ve Kurtuluş ya da Jerry Falwell ve arkadaşları, 80'lerden itibaren, devlet kurumlarının artık karşılayamayacakları ihtiyaçlarca cevap veren yapılar geliştirerek, faaliyetlerini toplumsal ve kültürel alana kaydırdılar. Böylece, 1986'da

Komünyon ve Kurtuluş'un etki alanında kurulan Eylem Birliği çağdaş İtalyan istihdam piyasasında çok önemli bir aracı haline geldi. Kurucuları boşanma ya da kürtaja olan düşmanlıklarını unutmamışlardı; ancak mesajlarını artık bu ahlâki temalara ilişkin ideolojik görüşlerden yılmış olanları cezbedecek iyilik ve dayanışma kavramları çerçevesinde iletiyorlardı. Burada yine, toplumu etkileyen önemli acıların belirlenmesine bağlı olarak "demokratik baskı"ya uyarlanma söz konusuydu.

1990 Sonbaharının Amerikası'nda, Jerry Falwell televizyon vaazlarını önemli ölçüde azaltıyordu -1989'da Bakker, Swaggart ve diğer Robertsların neden olduğu skandallar silsilesinin televanjelizmi kötü etkilemesinden sonra... Müridlerinin bağışları artık programların yayın ücretlerini karşılayamayacak kadar azalmıştı.

Ancak Liberty Üniversitesi binlerce vaiz ve etkili kişi yetiştiriyordu. Bu kişiler, beraberinde toplumsal ve ahlâki bunalımı getirecek [olan] müstakbel ekonomik durgunluğu, insanların Tanrı'ya itaatsizliklerinin ve İsa'dan uzaklaşmalarının neden olduğu, kıyamete doğru gidişe yoracaklardı.

Buna koşut olarak, Falwell, sayıları gittikçe artan yabancı öğrencilere burs veriyordu- Güney Amerikalı, Afrikalı, Doğu ve Batı Avrupalı olan bu gençler, kendi ülkelerinde Liberty Üniversitesi gibi yapılar kurmayı hedeflemekteydiler.

"Yukarıdan aşağıya" yeniden-Hıristiyanlaşma hareketleri Katolik Avrupa'da ya da Protestan Amerika'da toplumsal alana yeniden yayılmayı ve karizmatik, Evanjelik veya Pantekostist gruplarla birleşmeyi başardılar. Pantekostistler "laik hümanizm"in örf ve âdetlerinden mutlak "Hıristiyan kopuşu" [konusunda] uzmandılar. Laikliğin etkisini geriletmek için saldırılarda bulunan Karizmatikler ve Evanjelikler ise Evanjelikliğin etkisini yayabileceği alanlar açıyorlardı. Eğitim bu önemli alanlardan biriydi: Yüksek eğitimin denet-

lenmesi, özellikle [alternatif] değerlerin üretilmesini ve laik aydınların laik "egemen kültürüne" karşı mücadele verebilecek yeniden-Hıristiyanlaşmış seçkinlerin yetiştirilmesini sağlıyordu.

Bu gelişme, önemli halk kesimleri üzerindeki etkisini -kendilerinin de belirttiği gibi- ancak toplumsal ya da kültürel bunalım durumlarına yeterli cevap verebilirse genişletebilirdi. 20. yüzyılın son 10 yılında, yeniden-Hıristiyanlaşma hareketleri -kendi öz kültürü içerisinde laikliği icat etmiş topluma karşı- güç toplama ve militanlarının büyük isteklerini tahrik etme sürecini tamamladılar. Musevi ve Müslüman dünyalarında olduğu gibi laikliği dışlamak, onlar için daha güçtü. Cihadın yayılması ya da getto'nun yeniden kurulması karşısında, Katolik ve Protestan hareketleri daha "Hıristiyan çağının başlangıcında"lar: Cahiliyenin 60'ların İslâmcılarının temel kaygısı olması gibi, mevcut "paganizm"-in belirleyiciliği de onların temel kaygısı. Konstantinus'un [dine] dönmesinin(*) ya da haccın başlamasının zamanı henüz gelmedi. Bununla birlikte dünyayı fethetme tutkusunda olan dinî hareketlerin birbirine koşut gelişimi bir çatışma mantığı taşıyor: Yani, dinî kimlik ifadelerini, yegâne ve özel olan Gerçek'lerinin ölçütü kılan "inananlar" arasında savaş...

(*) Batı Roma İmparatoru I.Konstantinus'un, 4. yüzyılın ortasında, Papalığa bütün patriklikler üzerinde olduğu gibi İmparatorluk üzerinde de dünyevi iktidar yetkisini devretmesi. -e.n.

Dünyada 1980'li yılların en ciddî ve yaygın tartışma konularından biri, İran İslâm Devrimi ve dolayısıyla dinî fundamentalizmdi. Tartışma 1990'larda da sürüyor. Bu tartışmada İran ve İslâm fundamentalizmi, elbette bütünün sadece bir parçası. Batı dünyası açısından özellikle yabancı ve endişelendirici olduğu için en fazla projektör tutulan bir parça... Oysa 1980'li yıllar, sadece İslâm'ın değil, bütün tek tanrılı dinlerde fundamentalizmin kabarışına sahne oldu. Peygamberin sözünün özünü, "hikmet"i arayarak sokaklara dökülen, yalnız İran'ın ve Mağrib'den Maşrık'a Arap dünyasının yoksul kenar mahallelerinden gelme insanlar değildi. İsrail'de Musevî fundamentalizmi, yozlaşmış bulduğu rejime karşı "gerçek" dine dönüş mücadelesine girişti. Sosyalizmin çekildiği Doğu Avrupa'da en etkili güçlerden biri, yıllarca yeraltı hayatı sürmüş Kilise oldu. Batı Avrupa'da Tanrının hakkını Sezar'dan geri almak için bayrak açan hareketler mesafeler kaydettiler. ABD'de hakikî Hıristiyanlık vaazı veren yeni peygamberler, televizyonlardan doğrudan doğruya milyonları etkilerken, bu etkileri aracılığıyla hâkim politikalara damga vurdular. Yükselen dalganın üç dini kavrayan ortak özelliği, dini temel esaslarına, "özüne" göre yeniden tanımlamayı, böylece lafzen Müslüman, Hıristiyan veya Musevî olan insanları dinlerinin "gerçeğine" döndürmeyi hedeflemesi. Yani öncelikle "kendi dindarlarını" hedef alması. Dinler uzmanı araştırmacı Kepel'in tanımıyla, "aşağıdan yukarı yeniden Müslümanlaşma, yeniden Hıristiyanlaşma, yeniden Musevîleşme hareketleri"... Bu hareketler, bütün dünyada müminlere de inançsızlara da laikliğin altın çağının sonunun geldiğini düşündürüyor. Sanki Tanrı, modernleşmenin, Aydınlanma'nın belirlediği bir çağın getirdiği değişimlere karşı hamlede bulunuyor, intikam alıyor gibi...



İLETİŞİM 167 • BUGÜNÜN KİTAPLARI 13 • ISBN 975-470-204-7