

Megadja Gábor

RADIKÁLIS ÉS MÉRSÉKELT UTÓPIÁK

Radványi László a khiliazmusról

A modern tudományos és politikai felfogás azon az elgondoláson nyugszik, hogy a szekularizáció folyamata „lezajlott”. Ebben az értelemben a szekularizáció természetes folyamat volt, melynek szükségszerűen végbe kellett mennie, hívei szerint annak visszafordítására nincs lehetőség. A szekularizáció tézisének bizonyítása kettős: 1) egyrészt empirikus, mely szerint a modern nyugati társadalmakban folyamatosan fakul a vallás szerepe, míg végül eltűnik; 2) másrészt filozófiai és tudományelméleti, mely szerint a világ értelmezéséhez nincs szükségünk a vallásból származó fogalmakra és kategóriákra. Így mind a tudomány, mind a társas világ (a politikával együtt) „pozitívalódik”. Ezt a nézetet nevezhetjük *kanonizáltak*, azonban léteznek más narratívák, melyek e kanonizált ortodoxia empirikus, illetve filozófiai cáfolatát tartalmazzák.

A tudományos optimizmus relatíve rövid időre vált csak uralkodóvá, a 20. század gondolkodóinak egy része – különböző formákban – újból a valláshoz fordult, igyekezvén azt, és annak segítségével koruk jelenségeit is megérteni. E körhöz sorolhatunk közép-európai emigránsokat, köztük magyarokat is. Radványi László¹ külön könyvet szentelt a *khiliazmus* témájának.²

¹ Radványi László (álnéven Johann-Lorenz Schmidt, Budapest, 1900. december 13. – Berlin, 1978. július 3.) közgazdász, egyetemi tanár. Középiskolai tanulmányait a budapesti Markó utcai gimnáziumban végezte. 16 éves korában jelent meg első verseskötete, amelyhez Karinthy Frigyes írt előszót. 1916-tól rendszeresen látogatta a Vasárnapi Kör összejöveteleit. A tanácsköztársaság bukása után Bécsbe emigrált. 1921-ben beiratkozott a Heidelbergi Egyetem közgazdasági fakultására, ahol 1923-ban doktorált. A '20-as évek elején ismerkedett meg Anna Seghersszel, akivel házasságkötésük után Berlinbe költöztek, ekkor vette fel a Johann-Lorenz Schmidt nevet. Belépett a Német Kommunista Pártba, és a Központi Bizottság megbízásából megszervezte a Marxista Munkásiskolát (MASCH). Az iskola munkáját 1926-tól 1933-ig irányította. A nemzetiszocialista rezsim uralomra jutása után Franciaországba emigrált, a náci bevonulás (1940) után rövid időre a Le Vernet-i koncentrációs táborba zárták. Ezután Mexikóba menekült, ahol az elnök egyik gazdasági tanácsadója lett. Ekkor kezdett el foglalkozni a fejlődő országok problémáival. E témakörben számos munkája jelent meg, többek között német, angol, spanyol és magyar nyelven. 1947-ben Berlinben telepedett le. A Humboldt Egyetem gazdaságtudományi karának dékánja, majd a politikai gazdaságtan tanszékvezetője lett. Az NDK Tudományos Akadémiája Gazdaságtudományi Intézetét és a jelenkori imperializmussal foglalkozó kutatócsoport munkáját irányította. Művei elsősorban az imperializmussal, a kapitalizmussal, a fejlődő országok problémáival foglalkoztak. E közgazdasági-politikai orientációban némiképp „kakukktójas” a khiliazmusról szóló műve, amely a forradalmi mozgalmak és a vallási eretnokségek gyökereit és kapcsolatát tárgyalta, és amely sok más – amúgy más politikai nézeteket valló – emigráns kortársaival összeköti.

² Ladislaus RADVÁNYI: *Der Chiliasmus: ein Versuch zur Erkenntnis der chiliastischen Idee und des chiliastischen Handelns*, MTA Filozófiai Intézet Lukács Archívum, Budapest, 1985. (A kötet oldalszámait a a főszövegben hivatkozom.)

A vallásos cselekvés típusai

Radványi abból indul ki, hogy az emberi lét kikerülhetetlensége a tapasztalatiság (*Empirie*): az ember a tapasztalat világában létezik, abból kilépni nem tud. E tapasztalati világgal – mely értékidegen, sőt ellenséges az értékekkel – áll szemben a vallás, a *summum bonum* világa, és annak központi fogalma, avagy központi „java”, az *Erlösung*, a megváltás (23–25). Ebből azonban az is következik, hogy a „megváltási vágyból fakadó cselekvések nem immanens-etikusak, tiszta-etikusak, hanem vallási-etikusak; röviden, ezek vallási cselekvések” (25). Radványi tehát elválasztja a vallásos cselekedeteket a pusztán etikai, erkölcsi cselekvésektől, azaz a vallási valóság önálló, a többitől elkülönülő. A vallásos ember tehát két világgal találja szembe magát: az egyik a tapasztalatiság tényleges, adott világa és az „abszolút” vágyott világa. A tapasztalatiságtól azonban nem tud megszabadulni, *abban* kell cselekednie.

A tapasztalatiság és vallási szféra ezen áthidalhatatlan feszültségéből indul ki Radványi, amikor a vallásos cselekvés különféle módozatait taglalja:

1) *A világtól elforduló misztikus*. Ez a típus a rossz és gyenge világi, tapasztalati valóságtól teljes egészében az ideák világához fordul, az isteni–lelki világra koncentrálni. Az empiria világában a világtól elforduló misztikus idegennek érzi magát.

2) *A remete*. A remete állandó távolságban akar élni a tapasztalati világtól, ugyanakkor ez a távolságtartás „közelebb” van a világhoz, mint az előző típusé. Róla is elmondható azonban, akár csak a világtól elforduló misztikusról, hogy *ab ovo* szemben áll a tapasztalati világgal.

3) *A világ felé forduló misztikus*. Szemben a világtól elforduló misztikussal, a világ felé forduló misztikus afféle „kaput” lát a tapasztalati világban, így az empirián keresztül kíván eljutni a *summum bonum* birodalmába; e típus sem veti bele magát teljes egészében a tapasztalatiságba, pusztán annak egy kicsiny részletét, szféráját vagy „szféra-komplexumát” használja az abszolúttal való egyesüléshez.

4) *A mágikus*. A mágikus számára is az empirikus világ az út az istenihez–abszolúthoz. Számára bizonyos empirikus tettek szükségesek az ember–isten viszony konstituálásához. Ahogyan a világ felé forduló misztikus esetében, a mágikus számára is csak bizonyos szféra-komplexumok fontosak, nem a tapasztalatiság a maga teljességében – az empirikus világ egy eszköz a vallási célok eléréséhez.

5) *A kálvinista ember*. A kálvinista számára a teljes tapasztalatiság számít, amit az ember–isten viszonyának eredményeként fog fel: a tapasztalati világ az istenség manifesztációja, az Isten ön-feltárásának területe. Először az emberben, az emberen keresztül lép az Isten a tapasztalatisággal kapcsolatba. A tapasztalat a *médium*, az ember a *szerv(ezet)*, amelyen keresztül Isten saját dicsőségét megmutatja. Ám e dicsőségét az Isten mindenkinek más-képp mutatja meg, és a tapasztalati világban igazolódik valakinek a „kiválasztottsága” vagy „kitaszítotttsága”.³ A tapasztalat objektív értelme az, hogy abban Isten Úr-mivolta nyilvánul meg; a szubjektív értelme az emberi cselekvésekben Istennek az emberekhez való viszonyának feltárulása.

³ Vö. Weber protestáns etika-ideáltípusával.

6) A *cselekvő/munkálkodó (werktätig)*. A kálvinistákkal osztoznak abban a nézetben, hogy a tapasztalatiság nem egy eszköz, egy út az ember–isten relációhoz, hanem egy más fennálló ember–isten viszony *következménye*. Ebben az „ön-bizonyításban” nem az ember igazolódik, nem ő nyer bizonyítást, hanem Isten (26–31).

A fenti vallásosságok egyikében sem foglal el az emberi életben központi helyet a tapasztalati világ. Ezekről megkülönböztethetjük azokat, akik egy *empirikus megváltásvilágot* posztulálnak: ők a khiliasztikusok. A khiliaszta nem pusztán a tapasztalati világban cselekszik, hanem a tapasztalati világért is (33). A korábbi éles szembeállítást tagadva a khiliazmus áthidalja az empiria és a megváltás közti szakadékot és feloldja az ellentmondást – legalábbis látszólag.

Melyek a khiliazmus legfontosabb fogalmai, központi előfeltevései? Először is a *radikalizmus*. A khiliazmus radikalizmusa az egyházi hivatalos reformista-evolucionista tanítással szemben válik nyilvánvalóvá, és a radikális megváltást hirdeti: *evolúció helyett revolúciót*. Másodsorban a khiliazmus feltételezi a megváltás *közelségét*, térben és időben egyaránt. Ezen felül a khiliazmus univerzalista: a megváltás minden embert érint – igaz, nem mindenkit azonos módon. A khiliazmus Radványi szerint végső formáját csakis a zsidó-keresztény vallásból meríthette, teljes egészében ahhoz kötődik (39), így az abból ismert fogalmakra épít: *eszkatológia, apokalipszis*,⁴ *messianizmus, parúzia*.

A khiliazmus történeti formái

A zsidó messianizmus egyértelműen empirikus megváltást feltételezett: a messiás megszabadítja népét szenvedésétől, elpusztítja a népe fölött zsarnokoskodókat és megalapítja királyságát az igazak uralmával (44). A zsidó messianizmust Radványi *nemzeti messianizmus*nak nevezi, hiszen a nemzeti hovatartozás az, ami eldönti, ki lesz megváltott és ki kiteszített. A khiliazmus valódi kibontakozása azonban a kereszténységnek köszönhető – igaz, ez esetben sem lesz minden embernek azonos sorsa, ugyanakkor a nemzeti hovatartozás már nem játszik szerepet a megváltásban.

A kereszténység megjelenésével a zsidóság „érzéki-hedonisztikus ígéreteinek” helyébe a keresztény etika és metafizika „spirituális-intellektuális eszméi” kerülnek (46). Az egyház nyitott volt a khiliasztikus eszmékre a gyengeség és üldöztetés éveiben, azonban amint befolyást és hatalmat szerzett, az evolucionista reformizmus erősödött fel, a khiliasztikus-forradalmi gondolat meggyengült (48).

A legélesebb választóvonal mindenképpen Szent Ágoston *De civitate Dei* című műve volt, amely mai napig az egyház hivatalos „politikai teológiája”. Eszerint a földi életben két város létezik egymás mellett, a *civitas terrena*, a „földi gonosz birodalma”, és a *civitas Dei*, Isten városa, az egyház: a földi világ egésze így *civitas permixtae*. A *civitas terrenában* a hatalomvágy, az aka-

⁴ Az apokalipszis gondolatának eredete Radványi szerint homályba vész. Feltételezik, hogy az ősi ázsiai vallási mitológiában gyökerezik, talán az iráni vallásban. Az apokalipszis mitikus megfogalmazásai nem a zsidó vallásból származnak, ám teljes bizonyossággal az apokaliptikus vallásosság először a makkabeusi zsidóságnál fedezhető fel.

rat uralkodik, csak Isten városában van jelen a szeretet és a törvény. Ám a keresztényeknek egyszerre mindkét városban élniük kell földi életük során. Ágoston műve eltörölt minden khiliasztikus-eksztatikus várakozást, amely a földi megváltásra irányul. „Politikai teológiája” szerint ugyanis a földi birodalmak jönnek-mennek, hol felemelkednek, hol hanyatlanak. A látható, profán történelemnek nincs „iránya”, pusztán a láthatatlannak, ahol a *progressio*, az üdvtörténet zajlik. Mivel – Szent Ágoston tanításával megerősítve – az egyház eretnekségnek nyilvánította a khiliazmusokat, azok csakis az egyházon kívül, az egyházzal szemben jelenhettek meg (49). Így a khiliazmus a középkor végén élte ismét virágkorát.

Ez alól kivételt jelentett a cisztercita szerzetes, Joachim da Fiore,⁵ aki egyértelműen khiliasztikus alapokra építette teológiáját. Három részre osztotta a történelmet: az első az Atya kora, aki a törvényt adta, a második a Fiú kora, a harmadik pedig a Szentlélek kora, mely a szabadságé is egyben. Az első kor vezére Ábrahám, a másodiké Krisztus, a harmadiké pedig a *Dux e Babylone* lesz, mely kor kezdetét Joachim 1260-ra datálta.⁶ Mindenesetre Joachim úgy vélte, a khiliasztikus történelemfilozófiája az egyház keretein belül is elfogadást nyerhet, ebben azonban tévedett: Joachim tanaival és követőivel szemben az egyház fellépett, így később azok egy sajátos antiklerikális színezetet kaptak.

A khiliazmus a reformációval együtt jelent meg újra, amikor a keresztény vallás egyes irányzatai intézményesen is elváltak a katolikus hierarchiától. Míg az ezt megelőző khiliasztikus formákat a passzivitás jellemezte, azaz a várakozás, a reformáció korszakában jelentek meg az aktivista khiliazmusok. Ennek megfelelően az új forma a katolikus egyház hierarchiájával, a pápasággal, az intézményekkel fordult szembe – ezekben látta az Antikrisztus megnyilvánulását, melynek elpusztítására tört.

A „cselekvő” khiliazmus programja is jellemzően negatív és destruktív volt: elsősorban a gonosz, az Antikrisztus elpusztítását akarta elérni, és másodsorban nevezhetjük pozitív programnak, mely a valódi kereszténységet kívánta megvalósítani úgy az egyéni, mint a társadalmi életben (52). Radványi három fő irányzatot sorol fel: a husziták táborita frakcióját, a münsteri anabaptistákat és az angol khiliasztikus mozgalmat.

A táborita mozgalom (Husz és Wycliff tanait követve) elvált az utraquistáktól, akik a katolikus rendszerhez hasonló struktúrában képzelték el a reformációt. A táboriták forradalmi-khiliasztikus programja nem pusztán vallási, hanem nemzeti-politikai is volt. Ők magukat a megváltó katonáinak gondolták, és minden vallási-állami intézmény lerombolását követelték, valamint nem pusztán a bűnös intézmények, hanem a bűnös emberek pusztulását is. Köszönhetően annak, hogy nemcsak vallási, hanem politikai céljaik is voltak, szigorú szabályok szerint éltek, és a közösség alapvető berendezkedésének a kommunizmust tartották.⁷ A mozgalom azért megsemmisült meg, mert a politikai-nemzeti program túlsúlyba került a vallással szemben.

⁵ Molnár Tamás is Joachim da Fiorét emlegeti az utópiák korai megalapítójaként: MOLNÁR Tamás: *Utópia, örök eretnokség*, Szent István Társulat, Budapest, [1993], 20.

⁶ Vö. Eric VOEGELIN: *The New Science of Politics = The Collected Works of Eric VOEGELIN*, University of Missouri Press, Columbia, 2000, 178.

⁷ Kuehnelt-Leddihn szerint a táborita husziták voltak a történelem első „nemzetiszocialista” mozgalma: Erik von KUEHNELT-LEDDIHN: *Liberty or Equality. The Challenge of Our Time*, The Caxton Printers, Caldwell, 1952, 6. fejezet.

A münsteri mozgalom (Melchior Hoffmann, Jan Mathys, Berndt Rothmann) esetében teljesebb a khiliasztikus megjelenés, hiszen azt nem nemzeti-politikai motívumok határozták meg. Jan Mathys azt prédikálta, hogy a megváltás birodalmát nem pusztán tétlenül kell várniuk, hanem a kiválasztottaknak maguknak kell elpusztítaniuk a bűnös világrendet és a bűnös embereket – a „tisztítás” (*Läuterung*) elvében hittek. Münsteri te-kintették az Új Jeruzsálemnek. Az őskeresztény közösséget kívánták restaurálni, a szem-beszegülőket vagy egyet nem értőket üldözték, megölték. A „kiválasztottak” közelségben érezték magukat Istenhez, a gonosz világból való kiszakítását érezték feladatuknak, és a kommunizmust is minden addiginál teljesebb formában valósították meg (magántulaj-don nem létezett közösségükben [55]). Ám a parúzia nem érkezett el, és kiábrándulás követte a várakozást.

Az angol khiliasztikus mozgalomnak nem volt olyan forradalmi kulminációja, mint a kontinensen (56). A mozgalom szellemi vezetője Thomas Harrison volt, a millenaris-ták és a quintomonarchisták főalakja. Khiliasztikusnak nevezhetjük még a levellerek és diggerek radikális szárnyát, az angol khiliazmus székhelye pedig a forradalmi hadsereg volt. Az angol khiliasztikusok az ötödik monarchiát, a visszatérő megváltó királyságát várták, és a dicsőséges forradalomban a megsemmisítő háborút, a parúzia előtti fázist látták. Azonban minden khiliasztikus próbálkozás végsősoron Cromwellen bukott meg, aki ellenezett minden khiliasztikus irányzatot és a radikális baptizmust (noha ő maga is újrakeresztelő nézetek híve volt), mivel ezek szemben álltak kálvinista-determinisztikus nézeteivel. Cromwell nem pusztán a katolikus-royalista irányzatokkal, hanem a radiká-lis khiliazmussal szemben is fellépett.

Radványi szerint a táborita, a münsteri és az angol khiliasztikus mozgalmakban érte el a legmagasabb és egyben végső stádiumát a khiliazmus fejlődése.

A khiliasztikus cselekvés

„A szellemi alapmomentum, amelyen a khiliasztikus tett nyugszik, a *szabadság* eszméje, tudata” (60). A megváltásnak a khiliaszta nem pusztán objektuma, hanem szubjektu-ma is. A khiliasztikus cselekvés kérdése természetesen csak az *aktív* khiliazmust érinti, Radványi szerint meghatározó kérdései a következők: *Kinek* kell cselekednie, azaz ki a szubjektuma a khiliasztikus cselekvésnek? *Mivel szemben* kell cselekedni, azaz mi a tárgya a cselekvésnek? *Hogyan* kell cselekedni? – azaz a cselekvés modusa. És *mit* kell tenni? – azaz a tett tartalmának kérdése (62–63).

A khiliasztikus cselekvés szubjektuma csakis az „igazak”, a jók összessége lehet, nem az egész emberiség. A kiválasztottak, igazak kötelességgként tekintenek feladatukra, nem csupán jogosultságként, azaz objektív isteni parancsra cselekednek. Ez a kiválasztottság pedig az isteni *kegyelem* adománya. Elég itt arra utalni, hogy a khiliazmus számára a megváltás univerzális abban az értelemben, hogy mindenkire vonatkozik – ám nem mindenkire ugyanúgy. A megváltás egyetemessége nem jelenti az *üdvösség* egyetemességét (64). A khiliaszta éles választóvonalat lát a kiválasztottak és a kitalasztottak között. Az

üdvösség kérdésében a khiliazmus erősen partikularista, ezért sem tudott kiegyezni a „hivatalos” keresztény apokasztázissal és az egyetemes üdvözülés lehetőségével.⁸ Mindazonáltal a végső „szubjektum” nem a jók serege, hanem maga a megváltó: a megváltást csakis ő tudja bevégezni, véghezvinni. A khiliaszta emberi erőfeszítéseinek semmi értelme nincs, amennyiben az Isten nem cselekszik.

A kiválasztottak, igazak feladata, kötelessége a *bűn* és a *gonoszság* (az Antikrisztus, az ördög, az Isten ősellensége) eltörlése, kiirtása a földi világból: amikor a bűnös emberek, intézmények kigyomlálását, radikális destrukcióját tekintik programjuk céljának, sosem az egyes embereket vagy intézményeket tekintik ellenségüknek, hanem a bűnt, és a bűnös emberek elpusztításán keresztül a *bűn princípiumának* elpusztítását kívánják elérni. Intézményesen természetesen az állami és egyházi hatalmak jelentik a gonoszt, így ezeket kell kiirtani: „Az e hatalmak elleni sikerben csak *sok* ember, egy embercsoport, egy emberkollektívum közös és közösségi cselekvése [kelthet] reményt: tehát egy *társadalmi* cselekvés: a khiliasztikus *gyülekezet* társadalmi akciója. A khiliasztikus cselekvés így mindig egy *társadalmi* cselekvés, a khiliasztikus mozgalom mindig egy *társadalmi* mozgalom” (69).

Radványi megállapításai alapján mondhatjuk, hogy a khiliasztikus program minden esetben *kollektivistá*: mind tárgyát, mind alanyát tekintve, hiszen az egyénnek, az egyéni személynek jelentősége nincs.

A khiliazmus másik jellemző konstituáló eleme az *erőszak*. A khiliazmus szükségszerűnek tartja az erőszakot, mivel csak ezen keresztül lehet a bűnt gyökeresen kitépni a világból, csakis ezen keresztül lehet a megváltás útját előkészíteni. Noha az Újtestamentum ellenzi az erőszak használatát, és csak néhány – kevés – esetben tartja megengedhetőnek vagy kívánatosnak, a khiliaszta ezeket fogja hangsúlyozni (71).⁹ Azaz: az Újszövetség megváltás-ígéretét az Ószövetség büntető, háborús istenével kívánja beteljesíteni. Gideon kardjával: „Az eredendő bűn miatt minden kereszténynek a törvény által kell megítéltetnie, amint Pál mondja, hogy az istentelen keresztényeket, akik Krisztus üdvözítő tanításának ellene szegülnek, az Atya szigora eltakarítsa az útból, hogy az igazaknak terük és idejük legyen Isten akaratának megismerésében.”¹⁰

Az erőszak joga etikai és vallási problémát is fölvet. Az etikai probléma annak a kérdése: vajon valaki felfüggesztheti-e a másik ember szabadságát, abba beavatkozhat-e, megsemmisítheti-e? Immanens-etikai szempontból az egyes ember döntési és cselekvési szabadságában teljességgel autonóm. A khiliaszták azonban nem immanens-etikai szempontból szemlélik a világot: ők nem pusztán különleges emberek (mint Sztálin bolsevikjai), hanem a megváltó Isten harcosai. A másik probléma a vallási: *lehetséges-e*

⁸ Természetesen a hivatalos katolikus tanítás sem „univerzalista” az üdvösség kérdésében, ám nem húz éles választóvonalat: minden egyes embernek lehetősége van az üdvözülésre, ez – a katolikus tanítás szerint legalábbis – cselekedeteitől függ. Az alapvető katolikus koncepciók esetében (üdvösség, kegyelem, szentebbé tekintetben determinista).

⁹ Lásd például Mt 10, 34.

¹⁰ Thomas MÜNZER: *A Gideon kardjával*, Európa–Helikon, Budapest, 1982, 107.

a gonoszt gonossággal elpusztítani?¹¹ A khiliazmus nem oldotta meg ezt a kérdést, és Radványi szerint kérdéses, ez a probléma megoldható-e egyáltalán (72–73).

A khiliazta mindig *forradalmár*: az egész tapasztalati világot fel akarja forgatni, mivel az Istentől távoli, *Istentelen*, Istentől idegen és Istennel *ellenséges*. Ám mivel így tekint rá, ezért a forradalmár-khiliazta szinte mindig megfogalmaz társadalmi-politikai és gazdasági alapelveket is, melyeket foganatosítani akar (75). Van azonban egy feloldhatatlan ellentmondás a khiliazmusban: a tapasztalatiság fölötti, tapasztalatiság nélküli megváltás-világ és a megváltásra kijelölt tapasztalati, földi világ ellentmondása. Végsősoron minden megoldási kísérlet kudarcot vallott, tehát az ellentmondás valóban feloldhatatlannak bizonyult.

Radványi műve végén fölteszi a kérdést: mi van abban az esetben, ha a megváltás minden egyes *fázisát* az emberre testálja a khiliazta? Úgy a destruktív-negatív munkát, a tisztító erőszakot, mint a megváltást magát? Radványi szerint ez a bolsevizmus kísérlete (79–80). A bolsevizmussal viszont az a probléma, hogy nincs benne *Isten*, így nem nevezhető khiliazmusnak.

Valóban a múlté-e a khiliazmus?

Radványi a bolsevizmus mint khiliazmus kérdésével lezártnak tekinti a khiliazmus történetét: ebben, és csakis ebben a szűk értelemben az ő következtetése is „szekularista”. Szigorú értelemben persze a transzcendens Isten hiánya valóban kizárja a bolsevizmus „vallásos” jellegét. Mindazonáltal elképzelhető, hogy más formában, „istentelenítve az Istent”, mégiscsak létezik a khiliazmus.

A bűnös intézmények lerombolása, lebontása és a „spirituálisan” vagy másképpen (racionálisan, erkölcsileg stb.) tökéletes emberek intézményi közvetítéstől, uralomtól mentes tökéletes közösségi léte ma is az utópiai kimondott vagy hallgatólagos posztulátuma. Az utópikus közösség „spirituálisan autonóm személyekből” állna:

„Az intézményes szervezetektől mentes autonóm személyek szabad közösségének szimbólumát találhatjuk meg a modern tömegmozgalmakban is, melyek a Végső Birodalmat az emberek szabad közösségeként képzelik el, miután az állami és más intézmények elpusztultak. A szimbolizmus a legtisztábban a kommunizmusban felismerhető, ám a demokrácia eszméje is jelentős mértékben az autonóm emberek közösségének szimbolizmusán tenyészik.”¹²

„Az eszme végtelen variációkra volt képes. Megtalálható különféle mértékű tisztaságban a középkori és reneszánsz szektákban csak úgy, mint a szentek puritán egyházai-ban; szekularizált formában jelentékeny komponense lett a kortárs demokratikus krédónak; és ez a dinamikus magja a szabadság birodalmáról és az állam elhalásáról szóló marx-i miszticizmusnak.”¹³

¹¹ Lukács György is fölteszte a kérdést más formában a *Bolsevizmus mint erkölcsi problémában* – és megválaszolta a *Taktika és etika* című esszéjében.

¹² Eric VOEGELIN: *Science, Politics and Gnosticism = The Collected Works of Eric VOEGELIN*, 304.

¹³ Eric VOEGELIN: *The New Science of Politics = The Collected Works of Eric VOEGELIN*, 180.

Eric Voegelin és Molnár Tamás a modern tömegmozgalmakat, ideológiai irányzatokat a *gnoszticizmus* fogalmával próbálták megragadni: eszerint sok esetben nem az Isten-ség eltűnéséről, hanem annak *áthelyezéséről* van szó. Lehet az a nép, a faj, egy osztály, a természet, az értelmiség stb. Ez esetben lehet például tévedhetetlen a közakarat, mint Rousseau-nál, a párt, mint a nemzetiszocialisták és a kommunisták esetében, vagy a tudomány állításai, mint a szcientizmus képviselőinél.¹⁴ Voegelin szerint a szekularizációval *re-spiritualizálódás* történt, még hozzá nem-keresztény forrásokból: ez hozta létre a nacionalizmust, a progresszivizmust, a biologizmust, a szocializmust, a liberalizmust stb.¹⁵ Voegelin híres tételmondata szerint a modernség *immanentizálta a keresztény eszkatont*, azaz immanensé tette az üdvtörténetet. Ám az istenség nem tűnik el, pusztán másban találják meg azt, és ugyanolyan tulajdonságokkal ruházzák fel: tévedhetetlenség, abszolút akarat, mindenhatóság. Ezen felül a radikális modern utópiák ugyancsak bíznak a „tisztító erőszakban”, ahogy a khiliaszták tették: a kommunisták a burzsoázia és a polgári világ, a nemzetiszocialisták a zsidók, más fajok elpusztításában látták a földi megváltás útját. A probléma mindazonáltal minden ilyen poszt-szekuláris politikai vallással, hogy szinte mindegyikből hiányzik az egyén fogalma, szerepe, méltóságának és egyedülállóságának elismerése; így szükségszerűen tagadják is az egyén szabadságát, ahogy azt a korábbi khiliaszták is tették.

A hagyományos keresztény gondolkodásban nincs bizonyosság a földi dolgokban. Nemcsak abban az értelemben, ahogy Szent Ágoston írt a földi világról, hanem mindennapi és teológiai értelemben sem: a keresztény számára a hit a mankó és Isten Gondviselése, a bizonytalanságot elfogadja, egyrészt mint tökéletlenségének eredményét, másrészt mint szabadságának zálogát. A khiliazmus e bizonytalansággal le kíván számolni, és akár a régi, akár az új – Voegelin által felsorolt – változatokat nézzük, a *perfekcionizmusra* törekszik: „Ez voltaképpen a szabadság ára, amely szabadság egyébként az embert Istentől elválasztó távolság következménye. A konkrét, mindennapi tapasztalásban e szabadság a véletlen alakjában jelenik meg, mint a kiszámíthatatlanság mozzanata, amely az emberi cselekvésben rejlik. A tökéletes társadalmat tervezető utópistákat pontosan ez a kiszámíthatatlanság, minden emberi vállalkozás elkerülhetetlen bizonytalansági tényezője bosszantja.”¹⁶

Viszonylag mérsékelt formában az utópizmus a liberális-demokratikus gondolkodásban is jelen van. Ma is hallhatunk olyan hangokat, hogy a korrump, menthetetlen intézményektől meg kell szabadulnunk, „közvetlenül” és „közösen” kell politikai döntéseket hoznunk, racionális konszenzus révén. Ezen irányzatok ugyan bizonytalanabbak az utópia valódi, végső formájával kapcsolatban (akárcsak Marx volt a megvalósult kommunizmussal kapcsolatban), hisznek azonban annak lehetőségességében – még ha hallgatólagosan is. Másképpen: a liberális-demokratikus utópiának nem feltétlenül van axiológiai, van viszont teleológiai komponense, bár e megállapítás korlátozott értelemben érvényes, hiszen a kombinációk számos permutációja képzelhető el a különféle liberá-

¹⁴ Vö. Friedrich von HAYEK: *The Counter-Revolution of Science*, Liberty Fund, Indianapolis, 1979.

¹⁵ Eric VOEGELIN: *From Enlightenment to Revolution*, Duke University Press, Durham, 1975, 20.

¹⁶ MOLNÁR: *I. m.*, 74.

lis-demokratikus hitek között. A manapság elterjedt liberális-demokratikus „méréselt utópia” ugyanakkor mentes a khiliasztikus megnyilvánulástól.¹⁷ Mannheim szerint „a felvilágosodás korában a racionális dedukció zárt rendszere tölti be az utópikus vákuumot”, és „A racionálisan utópikus tudat így egykettőre a khiliasztikus tudat első ellenfelévé válhat, amiként a liberális-humanitárius utópia tendenciájában csakugyan mindinkább szembefordul a chiliazmussal”.¹⁸

Az utóbbi évtizedekben az utópia ugyan nem tűnt el, de a khiliasztikus formák – legalábbis a nyugati világban – kevésbé jelentősek, láthatatlanok. Nem szabad ugyanakkor szem elől tévesztenünk, hogy a szekularizáció nem tüntette el a khiliaszta forradalmárt. Továbbá föl kell tennünk a kérdést: a vallásnak mint olyannak a léte, problémája valóban eltűnt-e a történelem süllyesztőjében a szekularizációval együtt? Ha a vallásos jelenségek nem tűnnek el, nincs magának a vallásnak sajátos valósága, nem vet föl legitim kérdéseket? Ebben az esetben mégis érvényes Schelling kérdése: „miért van valami, miért nincs inkább a semmi?”, és még inkább az a kérdés, hogy „miért van minden úgy, ahogy van?” – a teodícea kérdése.¹⁹



¹⁷ Noha érdemes fölvetni azt a kérdést, ez mennyire köszönhető önnön természetének, és mennyire annak, hogy intézményes formában sok helyütt a status quót jelenti e liberális-demokratikus eszme.

¹⁸ MANNHEIM Károly: *Ideológia és Utópia*, Atlantisz, Budapest, 1996, 249–250.

¹⁹ Eric VOEGELIN: *The Political Religions = The Collected Works of Eric VOEGELIN*, 71.