

Megváltás és messiási logika

BENDL VERA

A kérdés

A problémára, amit ebben a dolgozatban megpróbálok néhány szempontból körüljárni, Jacob Taubes posztumusz művében, a *Die politische Theologie des Paulus* című kötetben bukkan-
tam.¹ A szerző halála előtt néhány napos előadássorozatot tartott a Heidelbergi *Evangelikus Tanulmány Közösség* kutatóközpontjában. Az előadások során egyedi, sokszor meghökkentő, a kanonikus Pál-értelmezéseknek gyakran ellentmondó értelmezést ismerhettek meg a hallgatók, később pedig a kötet olvasói. A Római levélről szóló fejtegetések elején kerül szóba Martin Buber egy tétele, amit Buber a *Zwei Glaubensweise* című művében fejtett ki. Tétele szerint a hitnek két fajtája különböztethető meg: a kezdeti, természetes zsidó hit, az *emuna*, és „a hitnek az a módja, amelyhez az ember megtér”,² a *pistis*. Buber az *emunát*, a *pistis* fölé helyezi, és nem állapít meg folytonosságot a kettő között. Taubes ezzel szemben úgy véli, valamiféle immanens logika következtében alakul át a kezdeti zsidó hit, az *emuna* egy paradoxonokat tartalmazó, a belső világra koncentrálnak, misztikus hitté, *pistissé*, amihez már meg lehet térni. „A paradoxonra összpontosító messianizmus nem a görög gondolkodás sablonjaival, hanem a messiási eszme belső logikájával függ össze.”³ Taubes itt elveti az

¹ Taubes, Jacob: *Die politische Theologie des Paulus*. München, Wilhelm Fink, 1993.

² Uo. 16. A továbbiakban a könyv azon részeit, amelyek magyarul megjelentek, az eredeti szöveg idézése nélkül közlöm. A könyvből részletek olvashatók magyarul: *Messiási logika*. Pannonhalmi Szemle. 1995. III/3. Ábrahám Márton fordítása.

³ Uo. 68.

emuna elsőségét a *pistissel* szemben, és egyben azt a gondolatot is, hogy a két hitforma eredetét különböző kultúrákban kell keresni.

A paradoxonokhoz vezető immanens logika, amely a zsidó messianizmus sajátja, többször szóba kerül a Pál-értelmezés során, de koncentráltabban fogalmazódik meg Taubes *Der Messianismus und sein Preis* (A messianizmus és a messianizmus ára) című tanulmányában.⁴ A tanulmány ezúttal Scholemmel vitatkozik, és a polémia során könnyen körvonalazhatóan bontakozik ki Taubes elképzelése a messianizmusban rejlő immanens logikáról. Scholem a messianizmus-témában kánonképző, „a zsidóság messiás-eszméjének belső dinamikáját kutatni [...] egyben azt is jelenti, hogy Gershom Scholemnek a messianizmusról tett kijelentéseiről beszélünk”⁵ – jegyzi meg Taubes a *Der Messianismus und sein Preis* elején. Elsősorban a szerző egyik magyarul is megjelent írását támadja, *A messiás-eszme a zsidóságban*⁶ címűt. Scholem itt részletesen tárgyalja a messiás-eszme típusait, megjelenési formáit a zsidóságban, a megváltott világról alkotott elképzeléseket, és említést tesz egy, a 17. században megjelent, a zsidóság rendkívül széles köreibben elterjedt misztikus mozgalomról, a sabbatianizmusról.

A mozgalom jelentőségét maga Scholem fedezte fel. Ő elemezte először a sabbatianizmushoz kapcsolódó dokumentumokat, és több ízben részletes leírást adott annak kialakulásáról, fejlődéséről és a mozgalomhoz kapcsolódó korabeli elképzelésekről. A sabbatianizmus egyik központi alakja, maga a megváltó (vagy akit a zsidóság széles rétege annak tartott) kevéssé felelt meg a konzervatív zsidó messiás-típusnak: a mániákus depressziós Sabbataj Cvi a vallási lelkesültség pillanataiban gyakran hajtott végre törvénytörtő tetteket mindenki szeme láttára. De Sabbataj a törvény áthágása által még nem szerzett magának híveket, kételkedett is messiás-voltában, és a fiatal gázai Nátánnak kellett meggyőznie az ellenkezőjéről. Nátánnak ugyanis látomása volt, amelyben értesítettett a megváltó kilétéről. Kettejük találkozásakor – 1665-ben, főleg Nátán propaganda tevékenységének hatására – indult meg a lelkesült messiásvárás és történt meg a megváltásnak valamiféle előzetes megtapasztalása a zsidóság legszélesebb rétegeiben. Egy év múlva azonban a szultán választás elé állította Sabbataj Cvit:

⁴ Taubes, Jacob: *Vom Kult zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft*. München, Wilhelm Fink, 1996. 43–49.

⁵ „Die innere Dynamik der messianischen Idee im Judentum zu untersuchen, (..), heisst auch, über Gershom Scholems Thesen über den Messianismus zu reden.” Uo. 43. A fordításban nyújtott segítségért köszönet illeti Bendl Júliát.

⁶ Scholem, Gershom: *A kabbala helye az európai szellemtörténetben*. Válogatott írások. I. Budapest, Atlantisz, 1995. 83–131. Berényi Gábor fordítása. A továbbiakban messianizmus-tanulmány.

vagy áttér az iszlám hitre, vagy meghal. Sabbataj az előbbi választotta. Áttért, így a katasztrófa bekövetkezett ugyan, de ez sem vezetett a várakozások teljes megszűnéséhez. A sabbatianizmus teológusai ugyanis megmagyarázták – a hagyomány szövegeinek átértelmezésével, az új teológia felépítéséhez a kabbala szókincsét felhasználva –, hogy miért volt szükségszerű a messiás hitehagyása. Sabbataj Cvi híveinek el kellett viselni a külső és belső tapasztalat közötti gyökeres ellentétet. A földalattivá váló mozgalom Közép- és Kelet-Európában a 19. századig továbbélt, Törökországban a 20. században is maradtak nyomai. Scholem szerint a zsidóságnak a kereszténység óta ez volt a legátfogóbb messianista mozgalma.⁷

A sabbatianizmus és a kereszténység kialakulásának és elterjedésének körülményei, a mozgalmak története és alakulása több hasonlóságot is mutat. A kérdés, amelynek mentén a két szerző – Scholem és Taubes – véleménye szembeállítható az, hogy a zsidó messiás-eszméből szükségképpen következik-e, hogy a messiást várók egy ponton „megelégednek” a belső megváltással és elfogadják külső és belső világ nem-megfelelését? A messiás-eszme immanens logikája azt vonja-e maga után, hogy a követők elfogadják a belső megváltás kizárólagosságát – egyelőre – egy külső, végső megváltásra várva? A két mozgalom szükségszerű következménye-e egy, a zsidó messianizmusban eleve benne rejlő feszültségnek? Vagy nem csak az eszme belső dinamikája, hanem jelentőséggel bíró történelmi kölcsönhatások, speciális helyzetek is közrejátszottak abban, hogy a keresztény és sabbatiánus mozgalom sorsa bizonyos pontokon hasonlóan alakult? A kérdésre nem próbálok megadni az abszolút választ, sokkal inkább kibontani és értelmezni Scholem és Taubes véleményét. A kifejtés során szükséges lesz érinteni a megváltás és a törvény viszonyát, azt, hogy a két mozgalom hogyan viszonyult a megváltott világ Tórájához, végül pedig, de semmiképpen sem utolsósorban azt, hogy milyen nézőpontból adódhat egyáltalán lehetőség kereszténység és sabbatianizmus összehasonlítására, amit a kifejtés során – valószínűleg indokolatlanul – olyan magától értetődőnek veszünk.

Kereszténység és sabbatianizmus, a törvény válsága

A messiás-eszme belső dinamikájának elemzése előtt szükségesnek tűnik megvizsgálni, milyen elemekben hasonlítható össze

⁷ A bekezdés Scholem: *A hagyomány válsága a zsidó messianizmusban*. In *A kabbala helye az európai szellemtörténetben*. Válogatott írások I. Bendl Júlia fordítása, Budapest, Atlantisz, 1995. 131–171. és Scholem: *Die Jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Zürich, Rhein, 1957. nyolcadik fejezet alapján készült.

a kereszténység és a sabbatiánus mozgalom, melyek azok a hasonlóságok, amit mindkét szerző elismer, a hasonlóságok tekintetében egyáltalán eltér-e az álláspontjuk, vagy csak abban különbözik, amivel ezeket magyarázzák? Rá kell mutatni arra a kérdésre, amelybe egy ponton kereszténység és sabbatianizmus egyaránt beleütközik.

A sabbatiánus mozgalom a következőkben létrehozta a külső megváltást megelőző belső élményt, egy érzelmi valóságot, ami még a mozgalom vezetőjének áttérését is túlélte – jegyzi meg Scholem.⁸ Az áttérés után elkerülhetetlenül választani kellett a külső és a belső világ között, és ebben az összefüggésben adekvátanak tekinthető az összehasonlítás Krisztussal, akinek pedig keresztthalálát élte túl a „mozgalom”, csak hogy Scholem szerint „beláthatatlan szakadék választja el a maga ügyéért keresztthalált halt Messiást a hitét megtagadó, vagyis áruhában cselekvő Messiás alakjától”.⁹ A sabbatianizmust vizsgálva, Scholem a megváltás érzésének „előrevetüléséről”, „megelőlegezéséről” beszél, míg a kereszténységénél nyilvánvalóan a megváltás legalábbis belső megtapasztalásáról van szó. Mégis „ugyanazt az ellentmondást kellett igazolniuk, amely az őskeresztények első nemzedékében, Jézus halála után tátongott a nyilvánvaló – a világ messiási átváltozásáról mit sem tudó – realitás és a keresztények messiás-hite között, amely naponta várta a Messiás dicsőséges újraeljövetelét. Ahogy ebből az ellentmondásból annak idején a kereszténység teológiája létrejött, keletkezett most belőle a sabbatiánus mozgalom teológiája.”¹⁰

A *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen* című kötetében Scholem több hasonlóságot említ a két mozgalom között: kereszténység és sabbatianizmus hasonlít például abban, hogy mindkettő az Isten szolgájaról szóló ősi zsidó paradoxont feszíti a végsőkéig, „mindkettőben egy történelmi eseményhez kapcsolódó misztikus hitbeli alapállás figyelhető meg, és az eseményt csak paradox volta igazolja dialektikusan”.¹¹ Mindkét mozgalom a *parúzia* való várakozás feszültségében él, a megváltó érkezésében vagy újraeljövetelében bíznak. A megváltó megjelenése átértékeli,

⁸ Scholem: *A hagyomány válsága*. 147.

⁹ Uo. 148. A történész szemével nézve a sabbatiánusokat illeti a nagyobb elismerés, hiszen az áttért Messiást is meg tudták tartani messiásként, és nem semmisült meg a szekta, bár tagjaiknak titkolódnuk kellett. Taubes ezt a heidelbergi egyetemen tartott Pál-előadásokon így kommentálta: „Jó, jó, tudom, hogy meghalni nehéz, de a zsidó lélek és a zsidó test számára mindennapos dolog az Isten Szent Nevéért vállalni a halál. Nem kell hozzá sem messiásnak, sem rabbinak lenni...” *Die politische Theologie des Paulus*. 19.

¹⁰ Scholem: *A hagyomány válsága*, 151.

¹¹ „In beiden kristallisiert sich eine bestimmte mystische Glaubenshaltung um ein historisches Ereignis, das nun dialektisch durch jenes Paradox gerechtfertigt wird.” Scholem: *Die jüdische Mystik*. 336.

leértékeli a világ törvényeit, ezek után pedig az antinomizmus részben óvatos, részben pedig radikális formája jelenik meg, továbbá a „hit” új fogalma. A „hit” együtt jár egy már megváltott világ tapasztalatával, és számos paradox elemet hordoz. Végül pedig mindkét mozgalom eljut a (szent)háromság, az inkarnáció és az istenember fogalmához. Kétségtelen, hogy a sabbatianizmusra hatottak a keresztény eszmék, különösen jelentősek ebből a szempontból a spanyol és portugál marraneusok, „a válság sokkal inkább egy immanens logika szerint alakul, és aligha öltene más jellegűt, ha a keresztény befolyás nem jelentkezett volna”.¹² Egyébként pedig súlyos történeti, morális és vallási különbségek találhatók a két mozgalom között.¹³

A fenti hasonlóságok közül a törvény átértékelésére, leértékelésére szeretném felhívni a figyelmet. A messianizmus-tanulmányban és *A hagyomány válságában* mutat rá Scholem, mekkora feszültséget jelentett a zsidó messiás-eszmén belül a törvény kérdése. A messiás utáni időkről alkotott elképzelések alapvetően két elemet tartalmaztak: egy restauratív, és egy utópikus elemet. A restauratív elemek túlsúlya esetén a megváltott jövőt az eszményi múlt alapján képzelik el, míg az utópikus elemek túlsúlyakor úgy vélik, radikálisan új, soha nem tapasztalt időket hoz a megváltás. Bár tiszta formában egyik elem sem létezett, hiszen a restauratív elképzelésekbe mindig vegyült utópikus mozzanat és fordítva, a messiásvárás intenzívebbé válása esetén az erők egymás ellen hatottak. Amikor az apokaliptika megjelent a messiás-eszmében, a végső katasztrófa utáni megváltott világ leírása kezdetben titoknak minősült, később azonban a tanházakban is elterjedt, és nyílt gondolatcserekké tárgyává vált.

Az apokaliptikával dúsított messiás-eszme mindig sokkal többet tartalmazott, mint a régi idők pusztá helyreállítását. A messiás-eszmével kapcsolatos „racionális” elgondolások, melyeket például Maimonidésznél találhatunk, sokkal inkább, sőt, szinte kizárólag a restauratív mozzanatot képviselik. De mindkét elképzelésnek szembe kell néznie azzal a kérdéssel, hogy mi lesz a Tóra sorsa a megváltott világban, mi lesz a törvény szerepe akkor, amikor már nincs különbség jó és rossz között? A messianista utópia egyrészt a halála kiegészítésének mutatkozik, ennek értelmében csak a megváltott világban lesz betartható a törvényeknek az a része, ami a fogság idején lehetetlen volt, és a látszólag értelmetlen törvények is értelmet nyernek. Másrészt azonban az apokaliptika és a messianista utópia feltette azt a kérdést, hogy ha megváltás során morális változásokon megyünk keresztül és megszűnnek gonosz ösztöneink, akkor mi szükség van a törvények által megha-

¹² „Diese Krise verläuft viel mehr durchaus nach einer immanenten Logik und würde kaum sehr viel anderen Ausdruck gewonnen haben, waren die christlichen Einflüsse fortgefallen.” Uo. 337.

¹³ Uo. 336–337.

tározott korlátokra? A megváltott világ Tórájának legalábbis rendkívüli módon meg kell változnia a megváltatlan világ Tórájához képest. Ezen a ponton vegyül anarchikus elem a messiás-hitű utópiába,¹⁴ és Pál ezt felhasználva „lépett túl a zsidóság körén”,¹⁵ ezzel előidézve a zsidó hagyomány válságát.

A törvény válsága a sabbatiánus mozgalomban

Hasonló krízist okozott a zsidóság körében a sabbatianizmus, és akár a kereszténység esetében, itt is az elérkezett megváltás megtapasztalása idézte elő a válságot. Csakhogy a mindkét esetben felmerült, törvényre vonatkozó kérdést a két mozgalom másképp oldotta meg, hiszen amíg Pál (Scholem szerint propagandafogásként) a törvény eltörlését hirdette, addig a sabbatiánusok „beépítették a Tórába azokat az antinomikus tendenciákat, amelyekben a messianizmus utópisztikus elemei letek kifejezésre”.¹⁶ Az áttérés után a hívők a régi könyveket olvasva „rájöttek”, hogy valójában minden írás a messiás látszólagos hitehagyásáról szól, csak ezt eddig nem ismerték fel. Cardoso, a sabbatiánus teológia egyik megformálója kimondta, hogy a Tóra, ahogy ma létezik, a messiási korban nem fog fennállni. A válság elsősorban a szóbeli Tórát, az írott Tórára épülő hagyományt érintette, az írott Tóra esetében annyiban került sor válságra, hogy kijelentették, a messiási korban a kinyilatkoztatás betűi másképp sorba rakva új értelmet nyernek. A sabbatiánusok a kabbala szókincset felhasználva a Tóra passzusainak radikálisan új értelmet adtak, és ez az értelem érinti a megmagyarázandó sorok kapcsolatát a messiási időkkel, magyarázataikban teret nyert a tipologikus gondolkodás. Így például egy értelmezés szerint a sínai-hegyi kinyilatkoztatás alkalmával eljött a megváltás esélye, amit a zsidók az aranyborjú imádásával semmisítettek meg. Ezzel az írott Tóra, a kinyilatkoztatás tulajdonképpeni tartalma visszatért rejtekébe, a megmagyarázhatatlanságba, helyét pedig a szóbeli Tóra vette át. Az első két táblán, amit Mózes a Sínai-hegyről hozott, egy megváltott világ törvényei álltak, az élet fájától kiinduló kinyilatkoztatás törvényeit hordozták, a két második tábla Tórája viszont olyan formában olvasható, ahogy a tudás és megkülönböztetés, azaz a halál fájának árnyékában lehetséges. Egy megváltatlan világ törvényei állnak rajta. A megváltás eljövételével azonban helyreáll majd az eredeti Tóra, az első két tábla és az élet fájának uralma egy soha még meg nem valósult utópiával kapcsolódik össze.

Harminc évvel Sabbataj Cvi halála után a mozgalom egyik szélsőséges alakja, Barukja Russzo saját nihilista Tóráját, amely-

¹⁴ *A messiás-eszme a zsidóságban.* 109.

¹⁵ Uo.

¹⁶ *A hagyomány válsága.* 143.

ben a Tóra legsúlyosabb tiltásainak áthágása szerepel, a Sabbataj Cvi hirdette tanítás üzenetét nyilvánította. A mozgalom így véghezvitte a szakítást a zsidósággal.

Pál és a törvény válsága

Pálról, a törvény keresztény felfüggesztőjéről Scholem elejtett megjegyzéseiben mint propagandistáról olvashatunk, aki a népszerűsítés érdekében lemondott arról, hogy a pogányok körében is kötelezővé tegye a törvény betartását;¹⁷ igaz, elismeri, hogy a paulinizmus a sabbatianizmushoz hasonlóan a hagyomány válságának tekinthető a zsidó messianizmuson belül.¹⁸ De míg a sabbatianizmusban a törvény átértelmezése természetes következménye volt a messiás-eszme válságának, addig Pálnál az értékek átértékelése külső érdek volt, és az igazolás csak utólag érkezett a Római levélben. Taubes ezzel szemben úgy véli, hogy „Pálnak a törvény felfüggesztésére irányuló stratégiáját nem pragmatikus okok határozták meg, nem ‘egy kívülről jövő impulzus’ határozta meg, hanem közvetlenül az ő immanens logikájából következett, mivel elfogadott egy olyan messiást, akit a törvény konzekvens alkalmazásával feszítettek meg”.¹⁹ Pálnak messiási teológiáját így – akárcsak a sabbatiánusoknak – antinomikus talajon kellett felépíteni, és a belsővé tétel válsága kényszerítette arra, hogy a „külsőleg” és „belsőleg” zsidókat megkülönböztesse. Mindez nem egy propaganda fogás utólagos igazolása volt.

Érdekes azonban, hogy Taubes a Római levélről tartott előadások során teljesen más szempontból vette szemügyre Pál és a törvény viszonyát, mint a messianizmus áráról szóló tanulmányban, mégpedig a politikai teológia szempontjából. Pál a törvény felfüggesztésével nem csak a Tórát függesztette fel, hanem valamiféle más, a kor aurájában benne rejlő törvény-fogalmat, ami vonatkozhatott az Impérium és a természet törvényeire is. Nem tudjuk pontosan. Tény azonban, hogy mindezekkel szembeállította a keresztre feszítettet, mint végső törvényt. Ezzel pedig robbanóanyagot hozott létre, amely nemcsak a zsidókat, hanem például a rómaiakat is fenyegette. Pál tudta ezt. Sőt, azt is tudta, hogy mit akar: új népet alapítani, ahogy Mózes tette, ez azonban rendkívüli kockázattal járt, s ezért az önmaga kényszeres igazolása a Római levél nyolcadik, kilencedik részében: „Mert meg vagyok

¹⁷ Scholem: *A hagyomány válsága*. 143.

¹⁸ Uo. 135.

¹⁹ „Dass die Strategie des Paulus zur Aufhebung des Gesetzes nicht von pragmatischen Gründen, dem Nachgeben gegenüber »einem Impulsus von ausserhalb« bestimmt war, sondern unmittelbar aus seiner »immanenten Logik« folgte, nachdem er einen in konsequenter Ausübung des Gesetzes zu Recht gekreuzigten Messias akzeptiert hatte.” *Der Messianismus und sein Preis*. 45.

győződve, hogy sem halál, sem élet, sem angyalok, sem fejedelemségek, sem hatalmasságok, sem jelenvalók, sem következendők, sem magasság, sem mélység, sem semmi más teremtmény nem szakaszthat el minket az Istennek szerelmétől, mely vagyon a mi Urunk Jézus Krisztusban. Igazságot szólok Krisztusban, nem hazudok, lelkiismeretem velem együtt tesz bizonyosságot a Szentlélek által.”²⁰ Pálnak Isten népét kellett legitimálni, ennek egyik eszköze volt, hogy önmagát Mózeszel állította párhuzamba, a másik az, hogy az Isten népének fogalmát kitágította a lélekben zsidókra, mindez azonban – ha jól értem Taubest – a messiási logika belső dinamikájának követése, a logika felismerése és a következmények végrehajtása volt Pál részéről, és így sokkal több, mint propaganda.

Taubes a sabbatianizmus alakulását is a kereszténységhez hasonlóan kizárólag a messiás-eszmében rejlő belső logika következményének tartja, és úgy véli, ez éppen abból derül ki, ahogy Scholem leírja a mozgalom kibontakozásának történetét.²¹ Taubes szerint a megváltás belsővé tétele szükségszerű folyamat, egy messiási élménnyel rendelkező gyülekezetnek „a megváltást tehát egy olyan eseményként kell felfogni, amely a szellemi szférában következik be, és amely az emberi lélekben tükröződik. A belsővé tétel nem ‘zsidóság’ és ‘kereszténység’ között húzódo választóvonal, hanem magában a zsidó eszkatológiában rejlő válságra utal – a páli kereszténységben éppúgy, mint a 17. század sabbatiánus mozgalmában.”²² Éppen, hogy a sabbatiánus mozgalom scholemi bemutatása bizonyítja egyértelműen, hogy a klasszikus zsidóságtól leginkább távol álló fogalmak, mint az inkarnáció és az istenné tétel [Vergöttlichung] a messiási tapasztalat belső logikájából adódnak.²³ Míg Scholem Sabbataj Cviról úgy véli, a „zsidó történelemnek nem éppen a legkisebb rejtélye, hogy egy ilyen ember miképpen válhatott a mozgalom vezető alakjává”,²⁴ Taubes azt kérdezi, „nem éppen a messiás-eszme belső logikájának felel-e meg, hogy a messiás a földi életét jellemző ‘botrány’ szimbolikus transzformációjában él tovább”?²⁵

²⁰ Róm 8,38–9,1. *Szent Biblia*. Károli Gáspár fordítása. Budapest, Egyetemi Nyomda, 1984.

²¹ *Der Messianismus und sein Preis*. 45.

²² „... muss Erlösung als ein Ereignis verstanden werden, das in der geistigen Sphäre stattfindet, die in der menschlichen Seele gespiegelt wird. Verinnerlichung ist keine Trennlinie zwischen »Judentum« und »Christentum«, sondern kennzeichnet eine Krise innerhalb der jüdischen Eschatologie selbst – im paulinischen Christentum ebenso wie in der sabbatianischen Bewegung des siebzehnten Jahrhunderts.” Uo. 44.

²³ Uo. 45.

²⁴ *A hagyomány válsága*. 145.

²⁵ „... ob es nicht der inneren Logik der messianischen Idee entspricht, dass der Messias in der symbolischen Transformation des

Scholem álláspontja nehezen körvonalazható, tény azonban, hogy írásaiban mindig hangsúlyozza a történelmi események befolyását és a kereszténység hatását a zsidó elképzelésekre. A fejezet elején láttuk, hogy a *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen* című művében és a két Judaica-tanulmányban is többször utal arra, hogy a zsidóság és a kereszténység a történelem során jelentősen hatott egymásra: a zsidóság egyrészt átörököltette a kereszténységre a külső megváltás igényét, ami egyes eretnek mozgalmakban bontakozott ki, ugyanakkor a kereszténység arra hívta fel a figyelmet, hogy létezik a megváltásnak egy kizárólagosan belső formája, igaz, hogy a hatás befogadását jól előkészítette a zsidó misztika folyamatos fejlődése. A kettős hatás miatt viszont nem lehet megállapítani, „mi írható a történelmi befolyás számlájára, és mit kell az egyes eszmevilágok immanens mozgásának tulajdonítanunk”.²⁶

Scholem a messianizmus-tanulmány első bekezdésében a zsidóság és kereszténység közötti alapvető „konfliktus lényegét”²⁷ a zsidó és keresztény megváltás-fogalom különbségében látja, hiszen „amit az egyik felfogás fő érdemének, küldetése pozitív vívmányának tekint, a másik éppen azt értékeli le és vitatja a legszenvédélyesebben”.²⁸ A zsidó megváltásfogalomnak lényegi eleméhez tartozik a külvilág megváltoztatása, az, hogy a megváltás lelki folyamatának megfelelően bizonyos külső események. Keresztény elképzelés szerint azonban a megváltás kizárólag lelki folyamat, és nem szükséges, hogy ennek bármi is megfeleljen a külvilágban. Míg keresztény nézőpontból mindez haladás, amely felülemelkedik az anyagon, a zsidók számára ez „a külső dolog megsemmisítése volt, valamint menekülés”.²⁹ Jogos lehet azonban erre a kérdés, amelyet Taubes indirekt módon fel is tesz, ti. hogy a sabbatianus mozgalom hogyan hathatott a 17. századi zsidóság nagy részére, amikor Sabbataj Cvi iszlám hitre való áttérése után a megváltás érzése kizárólag „vegytisztá bensőségességben” jelent meg a „hívők” körében, ha a zsidó messiás-eszme nem nélkülözheti a külső és belső megváltott világ megfelelését? Scholemnél – ha egyáltalán választ kapunk erre a kérdésre – azt találhatjuk, hogy a sabbatianizmus kialakulásában egyrészt keresztény hatások is érvényesültek, ki tudja, milyen mértékben, másrészt pedig ez a fajta kizárólagos bensőségesség egyben a zsidósággal való szakításhoz is vezetett.

„Skandals”, den sein Erdenleben darstellt, weiterlebt.” Taubes: *Der Messianismus und sein Preis*. 46.

²⁶ *A messiás-eszme a zsidóságban*. 103.

²⁷ Uo. 83.

²⁸ Uo.

²⁹ Uo. 84.

A messianizmus ára

Fejtegetései során Scholem elismer valamiféle belső dinamikát a zsidó messiás-eszmében, tagadja viszont, hogy a messiás-eszme létrehozójában, a zsidóságon belül megfér a megváltás belsővé tétele: „...a zsidóságnak a vallástörténetben elfoglalt különleges helyzetére jellemző, hogy semmire sem becsülte a megváltás ilyenfajta, úgyszólván vegytiszta bensőségességét. Nem azt mondom: nem sokra becsülte, hanem azt, hogy semmire sem becsülte.”³⁰ Mégis ugyanabban a bekezdésben azt állítja, hogy „...különös, hogy a zsidóságban a megváltás belső oldalának kérdése csak olyan későn merül fel – igaz, akkor nagy erővel”.³¹ Valamiféle belső dinamikát mindenképpen elismer, ami szükségszerűen idéz elő bizonyos eseményeket, ilyen értelemben pedig közel áll Taubes álláspontjához, csak némi bizonytalanságot hagy maga után: „Sohasem lesz könnyű megmondani, hogy e párhuzamos fejlődésvonalból mi írható a történelmi befolyása számlájára, és mit kell az egyes eszmevilágok immanens mozgásának tulajdonítaniunk.”³² Scholem egyszerűen „vonakodik attól, hogy úgy fogadja el a belsővé tételt, mint a messiás-eszme folyamatában rejlő legitím következményt”.³³ Hiszen a messiás-eszme immanens logikájának számos előfordulását, hatását és következményét elismeri a sabbatianizmuson és a kereszténységen belül, csak arra nem hajlandó, hogy kimondja, a zsidó messiás-eszme felépítésénél fogva, eredendően ahhoz vezet, hogy a megváltást kizárólag egy belső eseményként értelmezzék. Semmiképpen sem akarja kijelenteni, hogy a zsidóságon belül ható messiási törekvések a külsővé tétel formájában nem valósulhatnak meg, ez nem egyeztethető össze a zsidóság vallástörténetben elfoglalt helyével, amelyben „semmire sem becsülte a megváltás vegytiszta bensőségességét”, és nem egyeztethető össze a korabeli törekvésekkel sem. Scholem egyrészt nem adja fel a klasszikus zsidó elképzelést a megváltásról, másrészt a messiásvárást mint a cselekvést gátló tényezőt utasítja el. A zsidó élet akaratlagos formálását szeretné legitimálni a megváltás tétlen várásával szemben. A messiás-eszme évszázadokon át tartotta tétlenségben a zsidókat. Ez volt a messianizmus ára,³⁴ és Scholem a cionizmusban látta megjelenni a boldoguláshoz vezető utat, a zsidó állam építése pedig végre valami külső volt, amelyet – szerinte – a messiási igény újabb válsága, tehát belsővé tétele vagy éppen a várakozás folytatása késlel-

³⁰ *A messiás-eszme a zsidóságban*. 104.

³¹ Uo.

³² Uo. 103.

³³ „Scholem weigert sich, die Verinnerlichung als legitime Konsequenz in der Karriere der messianischen Idee selbst zu sehen.” *Der Messianismus und sein Preis*. 48.

³⁴ *A messiás-eszme a zsidóságban*. 128–131.

tethetett vagy ronthatott el. Taubes ezzel sem értett egyet: „egyszerűen nem igaz, hogy a messiási fantázia és a történelmi valóság megformálása egymással ellentétes oldalon állna”.³⁵ Azért, hogy a fogságban csak a messiási várakozás jelent meg, cselekedetekre viszont nem került sor, kizárólag a rabbinikus hegemonia a felelős, amely minden, a törvényt legkevésbé is veszélyeztető vagy megkérdőjelező törekvéstől félt, és ők azok, akik a cionizmus kibontakozása idején – Scholemhez hasonlóan – a messianizmus bizonytalan következményekkel járó felhangjaitól tartanak. A félelem pedig olyan szempontból jogos, hogy ha nem történik meg a messiás-eszme ismételt belsővé tétele, és külső cselekedetekkel akarják előidézni a megváltást, akkor a féktelen apokaliptikus várakozások vérengzéssé változhatnak. Taubes éppen hogy nem a messiás-eszme válságától tart, tehát nem a megváltás belsővé tételétől, hanem attól, hogy ez az immanens logikából következő belsővé tétel nem történik meg, és a „külső megváltás” részeként „lángoló apokalipszissé”³⁶ változtatják az ígéret földjét. Valószínűleg Scholem cionista mondataival kapcsolatban fejezi ki kétségét a messianizmus áráról szóló tanulmány utolsó bekezdésében: „Ha visszavonhatatlanul be akarunk lépni a történelembe, feltétlenül óvakodnunk kell attól az illúziótól, hogy a megváltás [...] a történelem színpadán megy végbe. Mert minden arra irányuló kísérlet, hogy a megváltást a messiás-eszme megváltoztatása nélkül a történelem talaján valósítsuk meg, egyenesen a szakadékba vezet.”³⁷

A nem-keresztény nézőpont

A dolgozat végére maradt annak megvizsgálása, hogy a dolgozat megírása egyáltalán hogyan lehetséges. Azaz hogyan lehetséges például a kereszténységet egy zsidó szektával összehasonlítani? Ha keresztényként próbálunk a kérdésre tekinteni, meg kell állapítani, hogy a felvetett téma képtelenség, a vizsgálat értelmetlen, sőt talán lehetetlen. Hiszen hogyan hasonlíthatnánk egy álmegváltót, Sabbataj Cvit a Megváltóhoz, Krisztushoz? Hiszen a megváltás, amely már megtörtént, elsősorban spirituális aktus, ami nem ért véget, és ami nem értelmezhető történelmi eseményként: nem az történt, hogy egy Krisztus nevű embert keresztre feszítettek, ami hatott a körülötte élő zsidókra, majd a ta-

³⁵ „Es stimmt einfach nicht, dass die messianische Phantasie und die Gestaltung der geschichtlichen Wirklichkeit an entgegengesetzten Polen stehen.” *Der Messianismus und sein Preis*. 49.

³⁶ Uo.

³⁷ „Wenn man unwiderruflich in die Geschichte eintreten will, muss man sich unbedingt vor der Illusion hüten, die Erlösung (..) fände auf der Bühne der Geschichte statt. Denn jeder Versuch, die Erlösung ohne Verwandlung der messianischen Idee auf der Ebene der Geschichte zustande zu bringen, führt direkt in den Abgrund.” Uo.

nítványok, de leginkább Pál propagandájának és kiváló politikusi vénájának köszönhetően új nép alakult, és a néphez tartozók hite összefüggött a keresztre feszítettel és ebben az aktusban rejlő paradoxonnal. És ugyanezt a nézőpontot – a másik oldalról – egy sabbatiánus szájába is adhatnánk: Sabbataj Cvi áttérése és elmerülése az isteni szikrák felhozására éppúgy jelenvaló, mint Krisztus kereszthalála, csak abban különbözik tőle, hogy Krisztus nem megváltó, Sabbataj Cvi viszont igen. Az összehasonlítás csak radikálisan nem keresztény és nem sabbatiánus nézőpontból lehetséges, amely mindkét eseményt mint egyszeri történelmi eseményt értékeli.

Egyik szerző nézőpontja sem keresztény vagy sabbatiánus, mégis másképp tekintenek a mozgalmak valóságára. Míg Scholem Sabbataj Cvit és minden valószínűség szerint Krisztust is ál-messiásként kezeli, Taubes egyszer úgy nyilatkozik, „nem a mi dolgunk, hogy megmondjuk, mi az ál a történelemben és mi a valódi. Voltak, akik elhitték – ez a mi problémánk, ezt kell végre megértenünk.”³⁸ Taubes relativizálja a fogalmat: nem mondhatjuk meg, hogy messiás volt-e, de egyeseknek biztos, hiszen ők elhitték. Honnan és hogyan tekint a megváltásra Taubes? Vár-e abszolút megváltást, vagy mindenfajta megváltást, amiben vannak, akik hisznek, egyenrangúnak tart? Kötve hiszem, de az írásai alapján nem tudom pontosan elhelyezni nézőpontját, és megtalálni a választ arra a kérdésre, hogy a maga számára fenntart-e egy majdani, „igazi” megváltót.

Scholem álláspontja sokkal könnyebben értelmezhető és védhető: kézenfekvő, hogy az a Messiás, és az lesz a Messiás, aki külső és belső szinten is végrehajtja a megváltást, aki a politikai sikerrel igazolja magát, ilyen „messiás” pedig a zsidó történelem során – legalábbis eddig – még nem jelentkezett.

Tény azonban, hogy „a dilemmát nem lehet megkerülni. A messianizmus vagy esztelenség, méghozzá veszélyes esztelenség, történelmi kutatása pedig mindenképpen tudományos törekvés és Scholem esetében a szó legjobb értelmében vett tudományos ügy; vagy a messianizmusnak – és nem csak a ‘messiás-eszme’ kutatásának – van értelme, ugyanis az emberi tapasztalat egyik lényeges eleme válik benne láthatóvá.”³⁹

³⁸ *Die politische Theologie*. 20.

³⁹ „Dem Dilemma kann man nicht entgehen. Entweder ist Messianismus Unsinn, und gefährlicher Unsinn dazu, die historische Erforschung des Messianismus allerdings ist ein wissenschaftliches Anliegen und im Fall Scholem wissenschaftliche Forschung im besten Sinne; oder der Messianismus, und nicht nur die Erforschung der »messianischen Idee«, ist sinnvoll, insofern an ihm eine wichtige Facette der menschlichen Erfahrung sichtbar wird.” *Der Messianismus und sein Preis*. 45.