

Radikális és mérsékelt utópiák

2014 október 14. Flag

Szöveg méret

90
Mentés

- 0

Értékelés kiválasztása Még nincs értékelve

Mérték

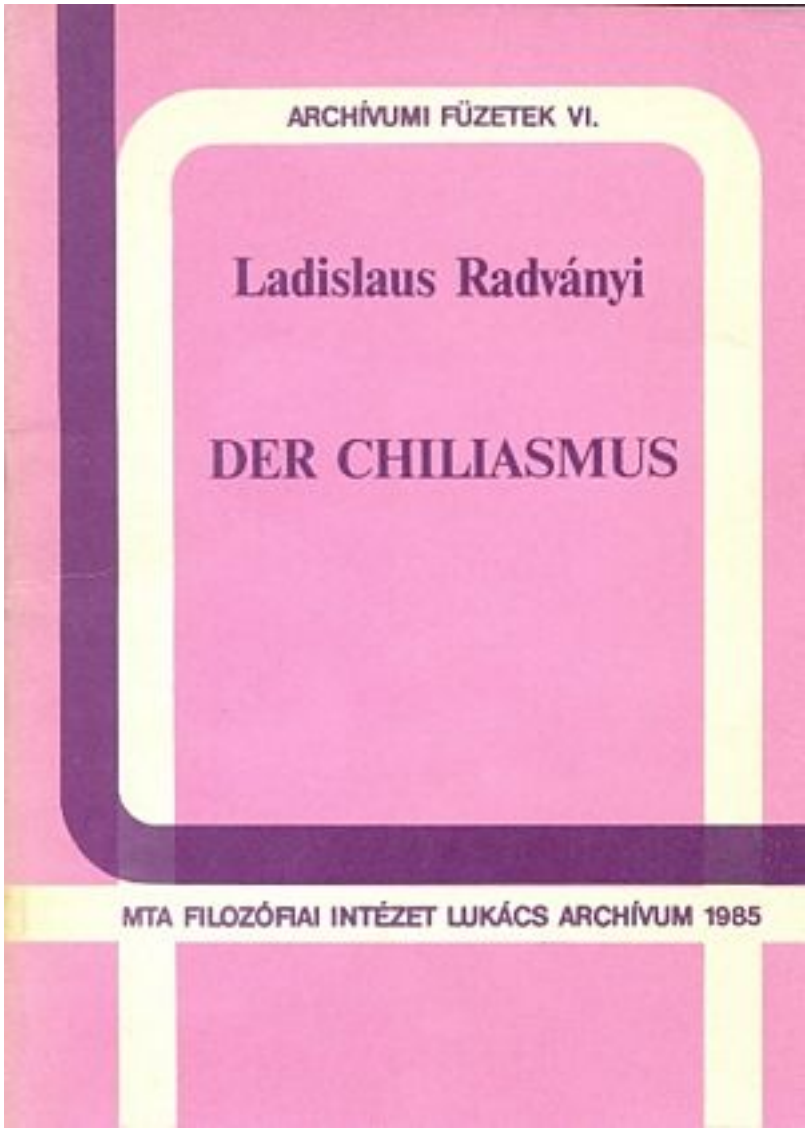
A modern tudományos és politikai felfogás azon az elgondoláson nyugszik, hogy a szekularizáció folyamata „lezajlott”.

Radványi László[1] a khiliazmusról

Ebben az értelemben a szekularizáció természetes folyamat volt, melynek szükségszer?en végbe kellett mennie, hívei szerint annak visszafordítására nincs lehet?ség.

A szekularizáció tézisének bizonyítása kett?s: 1) egyrészt empirikus, mely szerint a modern nyugati társadalmakban folyamatosan fakul a vallás szerepe, míg végül elt?nik; 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) „pozitiválódik”. Ezt a nézetet nevezhetjük kanonizáltnak, azonban léteznek más narratívák, melyek e kanonizált ortodoxia empirikus, illetve filozófiai cáfolatát tartalmazzák.

A tudományos optimizmus relatíve rövid id?re vált csak uralkodóvá, a 20. század gondolkodóinak egy része – különböz? 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]



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, s?t ellenséges az értékekkel – áll szemben a vallás, a summum bonum világa, és annak központi fogalma, avagy központi „java”, az Erlösung, a megváltás (23–25). Ebb?l 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 cselekvésekt?l, azaz a vallási valóság önálló,

a többit?l elkülönül?. 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 feszültségéb?l 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 koncentrál. Az empíria 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 el?z? típusé. Róla is elmondható azonban, akárcsak 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 empírián 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 emberisten viszonyának eredményeként fog fel: a tapasztalati világ az istenség manifesztációja, az Isten ön-feltárásának területe. El?ször az emberben, az emberen keresztül lép az Isten a tapasztalatisággal kapcsolatba. A tapasztalat a médium, az ember a szerv(ezet), amelyen keresztül Isten saját dics?ségét megmutatja. Ám e dics?ségét az Isten mindenkinek másképp mutatja meg, és a tapasztalati világban igazolódik valakinek a „kiválasztottsága” vagy „kitaszítottsága”.[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.

6.) A cselekv?/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 ? nyer bizonyítást, hanem Isten (26–31).

A fenti vallásosságok egyikében sem foglal el az emberi életben központi helyet a tapasztalati világ. Ezekt?l megkülönböztethetjük azokat, akik egy empirikus megváltásvilágot posztulálnak: ?k 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 empíria és a megváltás közti szakadékot és feloldja az ellentmondást – legalábbis látszólag.

Melyek a khiliazmus legfontosabb fogalmai, központi el?feltevései? El?ször 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 id?ben egyaránt. Ezen felül a khiliazmus univerzalista: a megváltás minden embert érint – igaz, nem mindenkit azonos módon. A khiliazmus Radványi szerint végs? formáját csakis a zsidó-keresztény vallásból meríthette, teljes egészében ahhoz köt?dik (39), így az abból ismert fogalmakra épít: eszkatológia, apokalipszis,[4] messianizmus, parúzia.

A khiliazmus történeti formái

A zsidó messianizmus egyértelm?en empirikus megváltást feltételezett: a messiás megszabadítja népét szenvedését?l, elpusztítja a népe fölött zsarnokoskodókat és megalapítja királyságát az igazak uralmával (44). A zsidó messianizmust Radványi nemzeti messianizmusnak nevezi, hiszen a nemzeti hovatartozás az, ami eldönti, ki lesz megváltott és ki kitaszított. A khiliazmus valódi kibontakozása azonban a kereszténységnek köszönhet? – 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 er?södött fel, a khiliasztikus- forradalmi gondolat meggyengült (48).

A legélesebb választóvonal mindenképpen Szent Ágoston De civitate Dei cím? m?ve 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 akarat uralkodik, csak Isten városában van jelen a szeretet és a törvény. Ám a kereszténységnek egyszerre mindkét városban élniük kell földi életük során. Ágoston m?ve 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 meger?sítve – 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 egyértelm?en khiliasztikus alapokra építette teológiáját. Három részre osztotta a történelmet: az els? az Atya kora, aki a törvényt adta, a második a Fiú kora, a harmadik pedig a Szentlélek kora, mely a szabadságé is egyben. Az els? 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 követ?ivel szemben az egyház fellépett, így kés?bb 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 megel?z? khiliasztikus formákat a passzivitás jellemezte, azaz a várakozás, a reformáció korszakában jelentek meg az aktivista khiliazmusok. Ennek megfelel?en az új forma a katolikus egyház hierarchiájával, a pápasággal, az intézményekkel fordult szembe – ezekben látta az Antikrisztus megnyilvánulását, melynek elpusztítására tört.

A „cselekv?” khiliazmus programja is jellemz?en negatív és destruktív volt: els?sorban 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 f? 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. ?k magukat a megváltó katonáinak gondolták, és minden vallási-állami intézmény lerombolását követelték, valamint nem pusztán a b?nös intézmények, hanem a b?nös emberek pusztulását is. Köszönhet?en annak, hogy nemcsak vallási, hanem politikai céljaik is voltak, szigorú szabályok szerint éltek, és a közösség alapvet? berendezkedésének a kommunizmust tartották.[7] A mozgalom azért megsemmisült meg, mert a politikainemzeti program túlsúlyba került a vallásival szemben.

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 b?nös világrendet és a b?nös embereket – a „tisztítás” (Läuterung) elvében hittek. Münstert tekintették az Új Jeruzsálemnek. Az ?skeresztény közösséget kívánták restaurálni, a szembeszegül?ket vagy egyet nem ért?ket 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 (magántulajdon 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 vezet?je Thomas Harrison volt, a millenaristák és a quintomonarchisták f?alakja. 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 visszatér? megváltó királyságát várták, és a dics?séges forradalomban a megsemmisít? háborút, a parúzia el?tti fázist látták. Azonban minden khiliasztikus

próbálkozás végs?soron Cromwellen bukott meg, aki ellenzett minden khiliasztikus irányzatot és a radikális baptizmust (noha ? maga is újrakeresztel? nézetek híve volt), mivel ezek szemben álltak kálvinista-determinisztikus nézeteivel. Cromwell nem pusztán a katolikus-royalista irányzatokkal, hanem a radikális khiliazmussal szemben is fellépett.

Radványi szerint a táborita, a münsteri és az angol khiliasztikus mozgalmakban érte el a legmagasabb és egyben végs? stádiumát a khiliazmus fejl?dése.

A khiliasztikus cselekvés

„A szellemi alapmomentum, amelyen a khiliasztikus tett nyugszik, a szabadság eszméje, tudata” (60). A megváltásnak a khiliaszta nem pusztán objektuma, hanem szubjektuma is. A khiliasztikus cselekvés kérdése természetesen csak az aktív khiliazmust érinti, Radványi szerint meghatározó kérdései a következ?k: 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 kötelességként 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 válaszvonalat lát a kiválasztottak és a kitaszítottak között. Az üdvösség kérdésében a khiliazmus er?sen partikularista, ezért sem tudott kiegyezni a „hivatalos” keresztény apokatasztázissal és az egyetemes üdvözülés lehet?ségével.[8] Mindazonáltal a végs? „szubjektum” nem a jók serege, hanem maga a megváltó: a megváltást csakis ? tudja bevégezni, véghezvinni. A khiliaszta emberi er?feszítéseinek semmi értelme nincs, amennyiben az Isten nem cselekszik.

A kiválasztottak, igazak feladata, kötelessége a b?n és a gonoszság (az Antikrisztus, az ördög, az Isten ?sellensége) eltörlése, kiirtása a földi világból: amikor a b?nös emberek, intézmények kigyomlálását, radikális destrukcióját tekintik programjuk céljának, sosem az egyes embereket vagy intézményeket tekintik ellenségüknek, hanem a b?nt, és a b?nös emberek elpusztításán keresztül a b?n 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 kollektivista: mind tárgyát, mind alanyát tekintve, hiszen az egyénnek, az egyéni személynek jelent?sége nincs.

A khiliazmus másik jellemz? konstituáló eleme az er?szak. A khiliazmus szükségszer?nek tartja az er?szakot, mivel csak ezen keresztül lehet a b?nt gyökeresen kitépni a világból, csakis ezen keresztül lehet a megváltás útját el?készíteni. Noha az Újtestamentum ellenzi az er?szak használatát, és csak néhány – kevés – esetben tartja megengedhet?nek vagy kívánatosnak, a khiliaszta ezeket fogja hangsúlyozni (71).[9] Azaz: az Újszövetség megváltás-ígéretét az Ószövetség büntet?, háborús istenével kívánja beteljesíteni. Gideon kardjával: „Az eredend? b?n miatt minden kereszténynek a törvény által kell megítéltetnie, amint Pál mondja, hogy az istentelen keresztényeket, akik Krisztus üdvözít? tanításának ellene szegülnek, az Atya szigora eltakarítsa az útból, hogy az igazaknak terük és idejük legyen Isten akaratának megismerésében.”[10]

Az er?szak joga etikai és vallási problémát is fölvet. Az etikai probléma annak a kérdése: vajon valaki felfüggeszthet?-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: ?k nem pusztán különleges emberek (mint Sztálin bolsevikjai), hanem a megváltó Isten harcosai. A másik probléma a vallási: lehetséges-e a gonoszt gonoszsággal elpusztítani?[11] A khiliazmus nem oldotta meg ezt a kérdést, és Radványi szerint kérdéses, ez a probléma megoldható-e egyáltalán (72–73).

A khiliaszta mindig forradalmár: az egész tapasztalati világot fel akarja forgatni, mivel az Istent?l távoli, Istentelen,

Istent?l idegen és Istennel ellenséges. Ám mivel így tekint rá, ezért a forradalmár-khiliaszta 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. Végs?soron minden megoldási kísérlet kudarcot vallott, tehát az ellentmondás valóban feloldhatatlannak bizonyult.

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

Valóban a múlté-e a khiliazmus?

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

A b?nös intézmények lerombolása, lebontása és a „spirituálisan” vagy másképpen (racionálisan, erkölcsileg stb.) tökéletes emberek intézményi közvetítést?l, uralomtól mentes tökéletes közösségi léte ma is az utópiák kimondott vagy hallgatólagos posztulátuma. Az utópikus közösség „spirituálisan autonóm személyekb?l” állna:

„Az intézményes szervezetekt?l mentes autonóm személyek szabad közösségének szimbólumát találhatjuk meg a modern tömegmozgalmakban is, melyek a Végs? Birodalmat az emberek szabad közösségeként képzelik el, miután az állami és más intézmények elpusztultak. A szimbolizmus a legtisztábban a kommunizmusban felismerhet?, ám a demokrácia eszméje is jelent?s mértékben az autonóm emberek közösségének szimbolizmusán tenyészik.”[12]

„Az eszme végtelen variációkra volt képes. Megtalálható különféle mérték? tisztaságában a középkori és reneszánsz szektákban csak úgy, mint a szentek puritán egyházaiban; szekularizált formában jelentékeny komponense lett a kortárs demokratikus krédónak; és ez a dinamikus magja a szabadság birodalmáról és az állam elhalásáról szóló marxi miszticizmusnak.”[13]

Eric Voegelin és Molnár Tamás a modern tömegmozgalmakat, ideológiai irányzatokat a gnoszticizmus fogalmával próbálták megragadni: eszerint sok esetben nem az Istenség elt?nésér?l, hanem annak áthelyezésér?l 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 képvisel?inél.[14] Voegelin szerint a szekularizációval re-spiritualizálódás történt, méghozzá 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 t?nik 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 er?szakban”, 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 mindegyikb?l hiányzik az egyén fogalma, szerepe, méltóságának és egyedülállóságának elismerése; így szükségszer?en 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 Istent?l 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 tervezget? utópistákat pontosan ez a kiszámíthatatlanság, minden emberi vállalkozás elkerülhetetlen bizonytalansági tényez?je bosszantja.”[16]

Viszonylag mérsékeltebb formában az utópizmus a liberális-demokratikus gondolkodásban is jelen van. Ma is hallhatunk olyan hangokat, hogy a korrupt, menthetetlen intézményekt?l meg kell szabadulnunk, „közvetlenül” és „közösen” kell politikai döntéseket hoznunk, racionális konszenzus révén. Ezen irányzatok ugyan bizonytalanabbak az utópia valódi, végs? formájával kapcsolatban (akárcsak Marx volt a megvalósult kommunizmussal kapcsolatban), hisznek azonban annak lehetségességében – 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 képzelhet? el a különféle liberális-demokratikus hitek között. A manapság elterjedt liberális-demokratikus „mérsékelt 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 egykett?re a chiliasztikus tudat els? ellenfelévé válhat, amiként a liberális-humanitárius utópia tendenciájában csakugyan mindinkább szembefordul a chiliazmussal”.[18]

Az utóbbi évtizedekben az utópia ugyan nem t?nt el, de a khiliasztikus formák – legalábbis a nyugati világban – kevésbé jelent?sek, láthatatlanok. Nem szabad ugyanakkor szem el?l tévesztenünk, hogy a szekularizáció nem tüntette el a khiliaszta forradalmárt. Továbbá föl kell tennünk a kérdést: a vallásnak mint olyannak a léte, problémája valóban elt?nt-e a történelem süllyeszt?jében a szekularizációval együtt? Ha a vallásos jelenségek nem t?nnek 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]
[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 els? verseskötete, amelyhez Karinthy Frigyes írt el?szót. 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 id?re a Le Vernet-i koncentrációs táborba zárták. Ezután Mexikóba menekült, ahol az elnök egyik gazdasági tanácsadója lett. Ekkor kezdett el foglalkozni a

fejl?d? 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 tanszékvezet?je lett. Az NDK Tudományos Akadémiája Gazdaságtudományi Intézetét és a jelenkori imperializmussal foglalkozó kutatócsoport munkáját irányította. M?vei els?sorban az imperializmussal, a kapitalizmussal, a fejl?d? országok problémáival foglalkoztak. E közgazdasági-politikai orientációban némiképp „kakukktojás” a khiliazmusról szóló m?ve, amely a forradalmi mozgalmak és a vallási eretnekségek 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 f?szövegben hivatkozom.)

Vö. Weber protestáns etika-ideáltípusával.

Az apokalipszis gondolatának eredete Radványi szerint homályba vész. Feltételezik, hogy az ?si ázsiai vallási mitológiában gyökerezik, talán az iráni vallásban. Az apokalipszis mitikus megfogalmazásai nem a zsidó vallásból származnak, ám teljes bizonyossággal az apokaliptikus vallásosság el?ször a makkabeusi zsidóságnál fedezhet? fel.
[3]

[4]

[5]

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

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

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

[7]

8

Természetesen a hivatalos katolikus tanítás sem „univerzalista” az üdvösség kérdésében, ám nem húz éles választóvonalat: minden egyes embernek lehet?sége van az üdvözülésre, ez – a katolikus tanítás szerint legalábbis – cselekedeteit?l függ. Az alapvet? katolikus koncepciók esetében (üdvösség, kegyelem, szeretet, b?nbocsánat stb.) ütközik ki a lényeges ellentmondás a katolikus és a khiliasztikus eszmék között: utóbbi e tekintetben determinista.

Lásd például Mt 10,34.

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

9

11

Lukács György is föltette a kérdést más formában a Bolsevizmus mint erkölcsi problémában – és megválaszolta a Taktika és etika cím? esszéjében.

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

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

12

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

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

13

16

MOLNÁR: I. m., 74.

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

17

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

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

18



Megadja Gábor - http://www.kommentar.info.hu

Tisztelt olvasók! Legyenek olyan kedvesek és támogassák "lájkukkal" a **Flag Polgári Magazin** facebook oldalát, a következ? címen: https://www.facebook.com/flagmagazin
- Minden "lájk számít, segíti a magazin m?ködését!

Köszönettel és barátsággal!
www.flagmagazin.hu]]>



Ajánló