

Gershon Scholem /

A MESSIANISZTIKUS ESZME A ZSIDÓSÁGBAN

[1]



messianizmus problematikájának tárgyalása kényes területet érint. Végtére is döntően itt alakult ki s mutatkozik meg azóta is az alapvető ellentét zsidóság és kereszténység között. Fejtegetéseink nem elsősorban ezzel a konfliktussal foglalkoznak ugyan, hanem a messianizmus zsidóságon belüli távlatait érintik, mégis fontosnak látszik felidézni e konfliktus leglényegét. Alapvetően eltérőek azok a megváltás-fogalmak, amelyek a zsidósághoz, illetve a kereszténységben megszabják a messianizmushoz való viszonyt: amit az egyik önmegértésében dicsőségesnek, küldetése pozitív vívmányának tekint, a másik éppen azt értékeli le és vitatja a legszenvedélyesebben. A zsidó gondolkodás, valamennyi formájában és alakjában, mindig ragaszkodott egy olyan megváltás-fogalomhoz, amely azt a nyilvánosság előtt, a történelem színterén és a közösség közegében zajló folyamatnak fogta fel, röviden olyasminnek, ami döntően a láthatóság birodalmában megy végbe, s ilyen látható megjelenés nélkül el sem gondolható. Ezzel szemben a kereszténységben az a felfogás az uralkodó, amely szerint a megváltás a szellem szintjén, a láthatatlanság birodalmában, a lélekben, az egyén világában zajló folyamat, s ennek következtében titokzatos átalakulásra kerül sor, amelynek nem kell, hogy bármi is megfeleljen a külvilágban. Még Augustinus *civitas dei*-je is – amely pedig a keresztény dogmatika keretei között a legmesszebbmenőig megpróbálta, hogy egyidejűleg megőrizze és átértelmezze a megváltás zsidó kategóriáit az egyház érdekében is – a megfoghatatlan módon megváltottak közösége a megváltás nélküli világban. Ami az egyik ember számára kikerülhetetlenül a történelem végén s a történelem szemlélésének legszélső nézőpontján áll, az a másik számára a történelmi, igaz, immár a sajátos „üdvörténetté” alakult folyamat igazi centruma. Az egyház, meggyőződése szerint, éppen a megváltás ilyen felfogásával haladta meg annak külsődleges, sőt az anyagsághoz kötött fogalmát, egy magasabb rendű fogalmat állítva szembe vele, a zsidóság szemében viszont éppen ez a meggyőződés volt kezdettől fogva minden egyéb, csak haladás nem. A Biblia profetikus ígéreteinek transzponálását a bensőségeségbe, amelytől a megnyilatkozások minden eleme látszólag a lehető legtávolabb állt, a zsidóság vallási gondolkodói mindig is egy olyan történet jogtalan előrevetítésének tekintették, amely legjobb esetben is csak valamely döntően külső folyamat belső oldalaként mutatkozhat meg, ám e folyamat nélkül nem létezhet. Amit a keresztények a külső dolog mélyebb felfogásának láttak, az a zsidók számára a külső dolog megsemmisítéseként jelent meg, menekülésként – amelynek során úgy próbálták elkerülni a messianisztikus igény legreálisabb kategóriáinak beigazolódását, hogy segítségül hívtak valamiféle nem létező tiszta bensőségeséget. A messianisztikus eszme eredeti víziójának beteljesedésére irányuló, soha fel nem adott igény az a keret, amelyben ezen eszme története a zsidóságon belül zajlik. Az itt következő fej-

tegetések azokat a sajátos feszültségeket taglalják, amelyek a messianisztikus eszmében s annak a rabbinikus zsidóság által képviselt felfogásában mutatkoznak. Szilárdan gyökerező hagyományban jelentkeznek ezek a feszültségek, s ezeket a hagyományokat próbáljuk itt megérteni, de még ahol nincs is szó nyíltan erről, ott is elég gyakran találkozunk a keresztény messianizmus igényeit érintő polemikus oldalvágással vagy – olykor ugyan burkolt – vitával. Az itt röviden összefoglalható kérdések közül néhány magától értetődő, s aligha képezi tudós viták tárgyát, más kérdésekről ezt semmiképpen sem állíthatnánk. Bármennyit értekeztek is a messianizmus történetéről, pontosabban elemeznünk kell itt, mitől különösen eleven ez a jelenség a zsidóság vallástörténetében. Nem kívánok versenyre kelni azokkal a történelmi és mitológiai elemzésekkel, amelyek a messianisztikus hit létrejöttét vizsgálják a bibliai szövegekben vagy általában a vallástörténetben: olyan kiváló tudósokra gondolok, mint Josef Klausner, Willi Staerk, Hugo Gressmann, Sigmund Mowinckel és sokan mások.¹ Fejtegetéseim tárgyául nem a messianisztikus eszme kialakulását választottam, hanem azokat a különböző látószöveket, ahonnan nézve kikristályosodásuk után hatottak a történelmi zsidóságon belül. Ennek kapcsán hangsúlyozni kell, hogy a zsidóság történetében ez a hatás szinte kizárólag a fogságban jelentkezett mint a zsidó élet és történelem elsődleges valóságában, s ez a valóság kölcsönöz sajátos színezetet valamennyi, itt tárgyalandó felfogásnak.

A társadalmi-vallási jelenségnek tekintett rabbinikus zsidóságban s éppen annak legelevenebb alakjában háromfajta erő hat: konzervatív, restaurációs és utopisztikus erő. A konzervatív erők célja: a fennálló megőrzése, hiszen az a zsidóság történelmi környezetében mindig is veszélyeztetett volt. A zsidóságon belül ezek a legfeltűnőbb, azonnal szembeötölő erők. Legtartósabban a halakha világában, a vallási törvény létrehozásában, folyamatos megőrzésében és továbbfejlesztésében fejtették ki hatásukat. Ez a törvény szabta meg a fogságban élő zsidóság életfelfogását, azt a keretet, amelyen belül egyedül látszott lehetségesnek a Szináj-hegyi kinyilatkoztatás szellemében folyó élet, és nem csoda, hogy ez mindenekelőtt a konzervatív erőket vonzotta. A restaurációs erők célja egy elmúlt, immár eszményinek érzett állapot visszaállítása, pontosabban egy olyan állapoté, amely a történelmi képzetben és a nemzet emlékezetében az eszményi múlt állapotának mutatkozott. A reménység itt visszafelé irányul: a dolgok eredeti állapotának visszaállítására, az „atyákkal való életre”. Ehhez járulnak, harmadikként, az előrehajló és megújító erők, amelyeket a jövő víziója táplál, s amelyek utopisztikus ihletettségek. Céljuk egy olyan állapot, amilyen még sohasem létezett. Ezen erők hatókörében jelentkezik a messianizmus problémája a történelmi zsidóságban. A konzervatív törekvéseknek, bármilyen nagy is részük és jelentőségük a zsidóság vallási társadalmának fennállása szempontjából, sőt éppenséggel döntő – nem volt szerepük a messianizmus kialakulásában e társadalmon belül.



Nagyon is része volt viszont a két másik törekvésnek, amelyeket restaurációnak, illetve utópiának neveznek. Ezek mélyé-
gesen összefonódnak, egyszersmind azonban ellentétes jelle-
gűek is, s csak e kettőből kristályosodik ki a messianisztikus
eszmé. Sohasem hiányoznak teljesen a messianizmus történeti
és ideológiai jelenségeiből, arányuk viszont erősen ingadozik.
A zsidó társadalom különböző csoportjaiban az ilyen erők és
törekvések egészen más és más megnyilvánulásaira esik
a hangsúly. A zsidóságon belül sohasem jött létre harmonikus
kiegyensúlyozottság a restaurációs és az utópikus mozzanat
között. Néha szinte kizárólag az egyik áll előtérben, míg
a másik hatása minimális, olyan „tisztá esettel” azonban soha
nem találkozunk, amelyben kizárólag az egyik törekvés hatna
vagy kristályosodna ki. Az ok világos: utópikus mozzanatok
a restaurációs törekvésekben is fellelhetők, az utópiában pedig
restauratív mozzanatok is hatnak. Maga a restaurációs törek-
vés, még ahol ilyennek tekinti is magát (például Moses Maj-
monidésznél, akinek a messianisztikus eszmére vonatkozó fejte-
getéseiről még részletesen beszéltek), nem csekély mértékben
utópikus mozzanatokból táplálkozik, amelyek ebben az eset-
ben nem a jövőre, hanem a múltra vetülnek. Ennek oka is nyil-
vánvaló. A messianisztikus remény közös alapra építkezik. Az
utópia, amely a korszakban élő zsidók számára egy megvalósít-
tani kívánt eszményt jelenít meg, természetes módon két kate-
góriára bomlik. Magára öltheti egy, a jövőben megvalósít-
tandó, új tartalom víziójának radikális formáját, amely alapjá-
ban véve mégsem volna egyéb, mint az ősrégi visszaállítása,

a veszendőbe ment dolgok visszahozása. A múltbelinek ez az
eszményi tartalma egyszersmind a jövő víziójának alapja. Az
ilyen restauratív irányultságú utópiába azonban tudatosan
vagy tudattalanul olyan elemek szivárognak be, amelyekben
semmiféle restaurációs jelleg nincs, s amelyek a világ teljesen
új, messianisztikusan megvalósítandó állapotának víziójából
táplálkoznak. Az egészen újban vannak egészen régi elemek is,
ám maga ez a régi sem a valóban elmúlt: álomban átszellemít-
tett s átalakított, melyre az utópia sugara esik.² Az utópikus és
a restaurációs mozzanatok dialektikus összeszővődésének
feszültsége ily módon erős feszültségeket teremtett abban is,
ahogyan a rabbinikus zsidóság különböző módokon megfor-
málta messianizmust – nem is beszélve e mozzanatok olyas-
fajta belsővé válásáról, amelyre a zsidó misztikában találunk
példát. Néhány fő formáját mutatjuk itt meg ezeknek az alak-
zatoknak, és ez egyszersmind lehetővé teszi azt is, hogy tisztán
lássuk a bennük kifejeződő feszültségeket.

[2]

A messianisztikus gondolat, amely mindig is a legszorosabb
kapcsolatban állt az apokaliptikával, eleven hatalomként jelen-
nik meg a zsidóság világában, különösen a halakha világával
teljesen összeszővődött középkori zsidóság világában. Ennek
során a messianisztikus eszmé egyszerre a vallásos hit általános
értelemben vett tartalma és eleven, heves várakozás. Az apo-
kaliptika úgy jelenik meg, mint az akut messianizmus szükség-
képpen létrejövő formája.

Magától értetődik, s e fejtegetésekkel összefüggésben felte-
hetően nem szorul indoklásra, hogy a messianisztikus eszmé-
ben nemcsak elvont formában, hanem mindenkor igencsak
meghatározott történelmi összefüggések között nyilvánul
meg az ember vágya a megváltásra. A bibliai próféták jöven-
dölései és üzenetei éppannyira erednek kinyilatkoztatásból,
mint azok ínségéből és kétségbeeséséből, akikhez szólnak:
konkrét helyzetben szólnak, és hatásuk újból és újból olyan
körülmények között igazolódik, amelyekben a véget közvet-
lenül küszöbön állónak érezték, mintha az egyik pillanatról
a másikra törne rájuk. A próféták jövendöléseiben természet-
esen még semmiféle zárt messianizmusfelfogás sem nyilvánul
meg, hanem számos különféle indítékot találunk, s ezek között
előtérbe kerül a rendkívül erőteljesen hangsúlyozott utópikus
mozzanat, egy jobb emberiség víziója az idők végeztén, át-
meg átszőve restaurációs mozzanatokkal, például az eszmé-
nyinek elgondolt dávidi birodalom visszaállításával. A prófé-
ták messianisztikus üzenete az ember egészéhez szól, s olyan
természeti és történelmi folyamatok képei jelennek meg
benné, amelyekből Isten szól, s amelyekben előre vetül vagy
megvalósul az idők végezete. Sohasem érintik ezek a víziók az
egyént mint olyant, a jövendölések soha nem lépnek fel vala-
miféle különleges, „titkos” tudás igényével, amely például
valamely, nem mindenki által érzékelhető belső tartományra
vonatkozna. Az apokaliptikusok szavaiban viszont a próféciák
tartalmához képest már szemléleti eltolódás jelentkezik. Az
olyan írások névtelen szerzői számára, amilyenek Dániel
könyve a Bibliában, a két Énók-könyv, Ezra negyedik
könyve, a Bárúk-apokalipszisek vagy a tizenkét pátriárka tes-
tamentuma (hogy csak néhány dokumentumot említsünk
ebből a nyilvánvalóan rendkívül gazdag irodalomból) a régi
próféták szavai már olyan keretet szolgáltatnak, amelyre hivat-
koznak, s amelyet a maguk módján alakítanak és töltenek ki.

Isten itt már nemcsak a történeti folyamat egyes mozzanatait
vagy e folyamat végének vízióját mutatja meg a látónak,
hanem már kezdetektől végig látja az egész történelmet, külö-

nős hangsúllyal amaz új kor jelentkezésére, amely a messianisztikus eseményekben jut érvényre és nyilvánul meg. Így válik a farizeus Josephus számára Ádám, az első ember prófétává, aki nemcsak a Noé-korabeli vízözönt, hanem a világvégi tűzfolyamot is ezáltal nyilvánvalóan az egész történelmet víziójába foglalja.³ Hasonló a talmudi aggáda szemlélete. Isten Ádámnak, de Ábrahámnak vagy Mózesnek is mindent megmutat a múltból és a jövőből: a jelenlegi és az eljövendő időket.⁴ A Holt-tengeri szekták Habakuk-kommentárjának papja (papi Messiás) az idők végeztén is képes arra, hogy a régi próféták Izrael történelmének teljes folyamatára vonatkozó látomásait együtt értelmezze annak valamennyi, immár láthatóvá vált vonásával. A régi próféták vagy akár az új apokaliptikusok látomásainak ebben az értelmezésében a korabeli viszonyokból és szükségletekből fakadó indítékok szorosan összefonódnak olyan történelmi vég, eszkatologikus indítékokkal, melyekben nemcsak jelenbeli tapasztalatok hatnak, hanem a régi mitikus képek igen gyakran utópikus tartalommal telítődnek. Ahogyan az apokaliptika kutatóinak már régen joggal feltűnt, az új eszkatológia egy döntő ponton meghaladja a régi próféciákat. Hóseá, Ámós vagy Jesája csak egyetlen világot ismer, amelyben az idők végeztén nagy eseményei is játszódhatnak, és eszkatológiájuk nemzeti jellegű. Dávid összedólt sátrának újbóli felállításáról, az Istenhez visszatérő Izrael eljövendő dicsőségéről van szó benne, éppúgy mint az örök békéről, valamennyi népnek Izrael egyetlen Istenéhez fordulásáról, arról, hogy elfordulnak a pogány kultuszoktól és képektől. Az apokaliptika tanítása ezzel szemben két, egymásra következő s egymással az antitézis viszonyában álló időszakról beszél: erről a világról és a jövőbeli világról, a sötétség, illetve a fény uralmáról. Izrael és a pogányok nemzeti antitézise kozmikus antitézissé bővül, melyben a szentség és a bűnösség, a tisztaság és a tisztátalanság, az élet és a halál, a fény és a sötétség, Isten és az istentelen hatalmak birodalma áll szemben egymással. Az eszkatológia nemzeti tartalma mögé tágas kozmikus háttér kerül: itt játszódik le a végső harc Izrael és a pogányok között, s ezáltal válnak jelentőssé a holtak feltámadására, az utolsó ítélet előtti jutalomra és büntetésre, a pokolra és a mennyországra vonatkozó képzetek, amelyekben a nemzethez intézett ígéretekhez és fenyegetésekhez az idők végeztén bekövetkező egyéni megtorlás-jövendölése és fenyegetése csatlakozik. Mindezek a képzetek most a legszorosabban kapcsolódnak a régi próféciákhoz. Azok a szavak, melyek eredeti összefüggésükben oly világosnak és egyenesnek mutatkoztak, most maguk is talányossá, allegóriává és misztériummá válnak, amelyeket apokaliptikus homiletikában vagy önálló apokaliptikus látomásban kell értelmezni, hogy ne mondjuk, megfejteni. S ezzel adott a keret, amelyben a messianisztikus eszme történetileg hatni kezd. Ehhez járul még valami. Mint a görög szó jelentése is mutatja, az apokalipszis: a végre vonatkozó rejtett isteni tudás kinyilatkoztatása vagy feltárulása. Vagyis: ami a régi próféták számára csakis nagy hangon és nyilvánosan hirdethető tudás volt, az titokká válik az apokalipszis szavaiban. A zsidó vallástörténet rejtélyei közé tartozik, amelyet a számos magyarázatkiértel egyike sem tudott kielégítően megválaszolni, hogy voltaképpen mi is ennek az átalakulásnak az igazi oka, amelynek során a messianisztikus vég ismerete, a bibliai szövegek profetikussá keretében túllépve ezoterikus tudássá válik. Miért rejtőzik el az apokaliptikus ahelyett, hogy mint a próféták, maga kiáltja az idegen hatalom szemébe látomását? Vészterhes látomásaiért miért hártja a felelősséget a bibliai ókor hőseire, miért csak a kiválasztottaknak vagy a beavatottaknak tartja fenn ezt? Politikából? Vagy azért, mert megváltozott e tudás mibenlétére vonatkozó tudata? Van valami nyugtala-

nító a profetikusság e transzcendenssé tételében, ami egyszerre mind hatóköre korlátozását is jelenti. Nem lehet véletlen, hogy az apokaliptikus tudás ilyen jellege csaknem egy évezreden át fennmaradt a régi apokaliptikusoknak a rabbinikus zsidóság körében található örökösai között is. Náluk az apokaliptikus tudás a Merkabára, Isten tróntermére s annak misztériumaira vonatkozó gnosztikus tudás mellé került, amelyről, önmagában is felforgató jellegű lévén, szintén csak suttogva lehetett beszélni. Nem véletlen, hogy a merkaba-misztikusok írásai mindig tartalmaznak apokaliptikus fejezeteket is.⁵ Minél inkább veszt a zsidóság történelmi világa a realitásából (a Második Templom elpusztulásának és az ókori világ hanyatlásának viharaiban), annál szembevetőbbé válik a messianisztikus üzenet rejtjelszerűségének és misztériumának tudata, jóllehet ez az üzenet mindig is éppen az említett, veszendőbe ment valóság visszaállítására irányult, bár semmiképpen sem merült ki abban.

A messianisztikus apokaliptikában a régi ígéretek és hagyományok, valamint a hozzájuk csatlakozó új motívumok, értelmezések és átértelmezések szinte maguktól értetődően rendeződnek el ama két nézőpont vagy funkció szerint, amelyre a messianisztikus eszme mostantól a zsidó tudat szempontjából tesz szert. Ez a két szempont, amelyek lényegében már a próféták szavaiban is jelentkeznek, s többé-kevésbé észrevehetőek, a megváltás katasztrófális és romboló jellegére, valamint a megvalósult messianizmus tartalmának utópiájára vonatkoznak. A zsidó messianizmus, eredetét és lényegét tekintve (s ezt nem lehet eléggé hangsúlyozni) – katasztrófaelem. Ez az elmélet a forradalmi, felforgató elemet hangsúlyozza minden történelmi jelenből a messianisztikus jövőbe való átmenetben. Maga ez az átmenet válik problémává, amikor szívesen emelik ki és hangsúlyozzák voltaképpen átmenet nélküli jellegét – mégpedig már a régi prófétáknál, Ámosznál és Jesájánál is. Az „Úrnak... napja”, amelyről Jesája beszél (például a 2. és a 4. fejezetben), a katasztrófa napja, s olyan látomások segítségével írja le, amelyek a leghatásosabban emelik ki ezt a katasztrófa-jellegét. Hogy az Úrnak ez a napja, amelyen az addigi történelem véget ér, és a világ alapjaiban rázkózik meg, miként viszonyul azokhoz az (ugyanezen fejezet elején Jesája által megígért) „utolsó napokhoz”, amikor „szilárdan fog állni Jahve házának hegye a hegyek tetején” s özönlik hozzá valamennyi nép – erről semmit sem tudunk meg.

A katasztrófa-elemek és a pusztulásra vonatkozó látomások sajátosan különülnek el a messianisztikus vízióban. Egyrészt arra az átmenetre vagy pusztulásra vonatkoznak, amelyben megszületik a messianisztikus megváltás – ezért vonatkozik erre a korszakra a „Messiás születésének fájdalmai” zsidó fogalma –, másrészt viszont az utolsó ítélet borzalmaira, amely ítélet sok ábrázolásban lezárja a messianisztikus kort, s nem a kezdetét kíséri. Ezért az apokaliptikus szemléletben is gyakran megkettőződik a messianisztikus utópia. Az új kor és a Messiás napjai már nem alkotnak egységet (mint még az apokalipszis irodalmának néhány írásában), hanem két korszakot jelölnek. Az egyik, a Messiás uralma, tulajdonképpen még ehhez a világhoz tartozik, a másik viszont már teljes egészében ahhoz az új korhoz, amely az utolsó ítélettel veszi kezdetét. Ám a megváltás szakaszainak ez a megkettőzése inkább tudós exegézis eredménye, amely a Biblia összes kijelentését harmonizálni próbálja egymással, mintsem egy olyan eredeti látomásé, amelyben a katasztrófa és az utópia nem egymást követik, hanem éppen egyszerűségükben juttatják teljes erővel érvényre a messianisztikus történelem két oldalát.

Mielőtt azonban közelebbről szemügyre venném a messianisztikus eszmének a messianisztikus apokaliptikára jellemző

két oldalát, egy széles körben elterjedt elképzelést helyesbítendő, néhány szót előre kell bocsátanom. A történelmi viszonyoknak arról a zsidó és keresztény kutatók körében egyaránt kedvelt beállításáról van szó, amely tagadja az apokaliptikus hagyomány folyamatosságát a rabbinikus zsidóságban. Ennek a nézetnek érthető szellemtörténeti okai vannak, amelyek éppúgy fakadnak a keresztény kutatók zsidóellenes érdekeiből, mint a zsidó tudósok keresztényellenességéből. Az egyik fél törekvéseinek az felelt meg, hogy a zsidóságot csak a kereszténység előcsarnokának tekintsék, amelyet, miután kibocsátotta magából a kereszténységet, mintegy elhalt elemnek kell tartani. Ennek felelt meg azután az elképzelés, hogy a messianizmus az apokaliptikusokon át valódi folyamatossággal elvezet a kereszténység új világába. Ám a másik fél, a XIX. századi és a XX. század eleji nagy zsidó kutatók, akik döntően megszabták a zsidóság népszerű képét, szintén ezeket az előítéleteket erősítették. A megtisztított és racionális zsidóság fogalmából kiindulva csak örülhettek annak a próbálkozásnak, hogy kiiktassák vagy száműzzék az apokaliptikát a zsidóság látóköréből. Az apokaliptika folyamatosságának igényét minden sajnálkozás nélkül engedték át a kereszténységnek, amely az ő szemükben ezzel nem nyert semmit. A két tábor előítéleteinek árát a történelmi igazság fizette meg. A középkor óta számos kísérlet történt arra, hogy teljesen eltüntessék az apokaliptikát a rabbinikus zsidóságból; fejtegetéseink során foglalkozunk majd azzal a próbálkozással – Majmonidészével –, amely ezen a téren a legsúlyosabb következményekkel járt. Az ilyen próbálkozások a zsidóság történetében az egyik törekvést jelentik, amely mellett másfajta, egészen más irányú tendenciák is megfigyelhetők. Semmiképpen sem léphetnek fel azzal az igénnyel, hogy az igazságot mondják ki a zsidóság történelmi valóságáról. Hiszen az apokaliptikának ez a tagadása éppen azokat a fölöttébb eleven, történelmi dinamikával telített elemeket kívánja elnyomni a zsidóság világán belül, amelyekben építő és romboló erők természetesen egymásba fonódva fordulnak elő. Az az elképzelés, hogy a kereszténység előtti időszak valamennyi apokaliptikus áramlata a kereszténységbe torkollott, s ott lelt igazi helyére – fikció, amely nem áll helyt a mélyebb történelmi vizsgálódás előtt. Nem sokkal amaz időszak után, amelyben mindenekelőtt a kereszténység előtti és utáni első évszázad ismert apokalipszisei keletkeztek, nem kevésbé bőséges apokaliptikus irodalommal találkozunk a rabbinikus zsidó hagyományban, és ez részben a talmudikus és aggádikus irodalomban, részben a saját héber és arámi írásikban maradt fenn. Szó sincs törésről az említett korábbi apokalipszisek (amelyeknek héber eredetije mindmáig nem került elő, így csak a keresztény egyházak által készített fordításokban és átdolgozásokban maradtak fenn) és a későbbiek között. S ha kételkedhetünk is abban, mely zsidó körökhöz tartoznak tulajdonképpen ezek, a pszeudo-epigrafikus jelleget irodalmi formaként megőrző önálló írások (amelyek semmiben sem mondanak ugyan ellent a rabbinikus szellem világának, bár azon belül egyáltalán nem helyezhetők el pontosabban), annyi feltétlenül bizonyos, hogy az apokaliptikus hagyomány behatolt a törvények tudóinak jesiváiba és az írástudók gondolatvilágába. A névtelenségtől itt ismét megszabadultak, a titokzatos suttogás ismét nyílt gondolatcserévé és oktatási anyaggá vált, mi több, hangsúlyos epigrammává, amelyért a gyakran közismert nevű szerzők állnak jót. Aligha értékelhető túl a rabbinikus apokaliptika e két forrásának jelentősége a halakha világában eleven messianizmus megértése szempontjából.

Arról beszéltem, hogy a megváltás katasztrófa-jellege döntő mozzanata minden olyan apokaliptikának, amelyhez azután a bekövetkezett megváltás tartalmáról szóló utópia csatlakozik.

Az apokaliptikus gondolkodásban mindig is egymásba fonódik az iszonyat és a vigasz eleme. Az iszonyat és a nyomorúság szűkebb része a szélsőségekre sarkalló megrázkódtatásnak és az azt előidéző eseménynek. A zsidó nép valóságos történelmi tapasztalatának rémségei a mitikus örökség vagy a mitikus képzelet képeivel kapcsolódnak össze. Mindez különös erővel fejeződik ki a Messiás, azaz a messianisztikus kor születésének fájdalmairól alkotott elképzelésekben. Ennek az elképzelésnek az a paradoxonja, hogy az itt születő megváltás semmiféle oksági értelemben sem következménye a megelőző történelemnek. Hiszen a próféták és az apokaliptikusok mindig is éppen a történelem és a megváltás közötti átmenet hiányát hangsúlyozták. A Biblia és az apokaliptikusok nem ismernek olyan történelmi haladást, amely a megváltás felé tartana. A megváltás nem evilági fejlemények következménye, mint például a messianizmus a felvilágosodás óta használatos modern nyugati ártételmezésében, ahol még a haladás hitében bekövetkezett szekularizáció is a messianizmus töretlen és óriási hatalmáról tanúskodik. Itt inkább arról van szó, hogy a transzcendencia betör a történelembe, s ennek során maga a történelem is megsemmisül, megsemmisülésében persze meg is változik, hiszen oly fényugár vetül rá, amelynek forrása valahol egészen másutt van. Azoknak a történelmi konstrukcióknak, amelyekben (ellentétben a bibliai prófétákkal) az apokaliptikus víziók tobzódhatnak, semmi közük a haladás és fejlődés modern képzeteihez, s ha van egyáltalán valami, amire a történelem el látók szerint rászolgál, az csakis a pusztulás lehet. Az apokaliptikusok ősidők óta fontosnak tartották a pesszimista világszemléletet. Optimizmusuk, reményük nem arra irányul, ami a történelemből születik, hanem arra, ami pusztulásával létrejön, s végre torzítatlan formában szabaddá válik.

A „Messiás fényét”, amelynek oly csodálatra méltóan kell rávetülnie a világra, természetesen nem mindig tekintették olyasminek, ami egészen hirtelen tör át, hanem esetleg fokozatosan és szakaszosan válik láthatóvá, ám ezeknek a fokozatoknak és szakaszoknak semmi közük a korábbi történelem szakaszaihoz. „Chija és Simon rabbiról mondták, hogy pirkadatkor a Arbela völgyében jártak, és látták, amint pitymallik. Ekkor Chija rabbi így szólt: ilyen Izrael megváltása is; először alig-alig látható, aztán egyre erősebben sugárzik, végül teljes erővel tör elő.”⁶ Széles körben elterjedt vélemény volt ez minden korban az apokalipszissel számolók körében, amikor azokat a sémákat keresték, amelyek szerint az idők végezetének keretei között bekövetkeznek a megváltás különböző stádiumai. Ám a számokra és együttállásokra támaszkodó apokaliptikus számításokban csak a felfogás egyik oldala jut szóhoz, és nem véletlen, hogy sok tudós el is vetette őket – igaz, meglehetősen hiábavalóan. A másik oldalon a messianisztikus kor kiszámíthatatlanságának éppoly erőteljes érzése áll. Végül ez a 3. század egyik talmudista tanítójának szavaiban így fejeződik ki: „Három nem várt dolog következhet: a Messiás, egy csel és egy skorpió.”⁷ S még élesebb formában kiemelve a mindenkor lehetséges véget, minden nap közvetlen Istenhez kötöttségét: „Ha Izrael csak egyetlen napig vezekelne, azonnal elérné a megváltás, és rögtön eljönne Dávid fia, »még ma, ha meghallanátok szavát.«” (Zsolt. 95, 7) Az ilyen megnyilvánulásokban a megváltás spontaneitásának képzetét az (a talmudista irodalom számos morális ítéletében is kifejeződő) eszme egészíti ki, amely szerint bizonyos tettek mintegy elősegítik a megváltás bekövetkezését, úgyszólván segédkeznek megszületésénél. Aki ezt vagy azt teszi (például forrása nevében továbbadja azt, amit hallott), „az megváltást hoz a világra”. Itt azonban nem valóságos okságról van szó, inkább olyan kiélezett, szentenciózus megfogalmazások szilárd keretéről, amelyeknél nem annyira a messianisztikus

megváltást tartják szem előtt, mint inkább az így ajánlott cselekedetek morális értékét. Az ilyen kijelentések ennél fogva teljesen kívül esnek az apokaliptikus gondolkodáson. Olyan moralizálás nyilvánul meg bennük, amely nagyon is kapóra jött a messianizmus ésszerű-józan utópiájá történő későbbi átértelmezéseinek. Ám a Messiás eljövételére alapjában véve nem lehet felkészülni. Váratlanul, bejelentés nélkül jön, s éppen akkor, amikor a legkevésbé várják, sőt már a reményt is régen feladták.

A messianisztikus kor mélyen átértett kiszámíthatatlansága teremtette meg a messianisztikus aggádban a rejtett Messiás eszméjét, aki mindig mindenütt jelen van, s aki egy mélyértelmű legenda szerint nem véletlenül született a Templom lerombolásának idején. A legmélyebb katasztrófa pillanatától kezdve adott a megváltás lehetősége. „Izrael így szól Isten előtt: mikor váltasz meg bennünket? Isten válaszol: amikor a legmélyebbre süllyedtetek, abban az órában váltak meg benneteket.”⁸ Ennek a mindig jelen lévő lehetőségnek felel meg a rejtekében mindig várakozó Messiás képze, amely sokféle formát öltött, ám annál aligha van nagyszabásúbb, mint amely mérhetetlen sejtetéssel a Róma kapuinál gyülekező bélpoklosok és koldusok körébe, az örök Városba helyezte a Messiást.⁹ Ez a valóban nagy erejű „rabinikus mese” a 2. századból származik, sokkal korábbról, mint amikor éppen az a Róma, amely lerombolta a Templomot, és száműzetésbe kényszerítette Izraelt, Krisztus vikáriusának és a messianisztikus beteljesedés igényével fellépő uralkodó egyháznak a székhelyévé vált. A Róma kapuinál ülő igazi Messiás és a kereszténység ott uralkodó fejének jelképes antitezise évszázadokon keresztül a zsidó messianizmus kísérőjelensége volt. Nemegyszer értesülünk arról, hogy a messiási méltóságra igényt tartók Rómába zárandokoltak, hogy az Angyalvárhoz vezető hídon ülve elvégezzék ezt a szimbolikus szertartást.

[3]

E katasztrófa-jelleget, amely nélkül az apokalipszis híve el sem képes gondolni a megváltást, valamennyi idevonatkozó szöveg és az egész hagyomány rikító képekkel írja körül. Mindenben megnyilvánul: világháborúkban és forradalmakban, járványokban, éhínségekben és gazdasági katasztrófákban, de éppígy az Istentől való elfordulásban vagy neve megszenteljenítésében, a Tóra elfeledésében és az erkölcsi rend felbomlásában, sőt még abban is, ahogyan maguk a természettörvények is megszűnnek.¹⁰ Még egy olyan józan hangú szövegbe is, amelyen a Misna, a halkha első kanonikus kodifikációja, helyet kapnak a végső katasztrófával kapcsolatos apokaliptikus paradoxonok. „A Messiás léptei nyomán [vagyis megérkezése időszakában] fokozódik a pimaszság, s enyészik a tisztelet. A kormányzat az eretnység felé fordul, és nincs többé erkölcsi buzdítás. A gyülekezet háza bordélyházzá válik, Galileát feldúlják, a határon lakók városról városra vándorolnak, de nem találnak együttérzésre. Az írástudók bölcsessége bűzhödötté válik, s megvetik azokat, akik irtóznak a bűntől. . . Nem lesz helye az igazságnak, ifjak szegényítenek meg agastyánokat, öregek állnak fel fiatalok előtt. A fiú megveti az apját, a leány föllázad anyja ellen, az emberrel egy házban élők válnak ellenségek. A kor arculata a kutyaéhoz válik hasonlatossá [azaz eluralkodik a szegénytelenség]. Ki másra is hagyatkozhatnánk hát, mint égi atyánkra?”¹¹ A Szanhedrin című Talmud-magyarázatnak a messiási korszakról szóló oldalai tele vannak ilyen szélsőséges megfogalmazásokkal, amelyek abba a megállapításba torkollnak, hogy a Messiás csak oly korban jön el, amely vagy teljesen tiszta, vagy teljesen bűnös és romlott. Nem csoda, hogy a Talmud ezt a hűvös megfogalmazást idézi a 3. és 4. szá-

zad két híres tanítójától: „Lehet, hogy eljön, de én nem fogom látni.”¹²

Ha ily módon a megváltás nem következhet be borzalmak és pusztulás nélkül, pozitív oldala csakis úgy képzelhető el, hogy benne legyen az utópia minden vonása. Ez az utópia nyomja rá bélyegét mindenfajta, múltba forduló, restaurációra törekvő reményre, végigjárva az elképzelések körét Izrael és Dávid birodalma mint Isten földi birodalma visszaállításától egészen ama paradicsomi állapot helyreállításáig, amelyet már számtalan régi midrás, főképp azonban a zsidó misztikusok gondolkodásmódja tartott szem előtt (akik számára az ősidők és a végső kor közötti analógia eleven valóság). De még ennél is többet jelent az utópia, hiszen már Jesája messianisztikus utópiájában is százszor gazdagabb az említett végső kor, mint bármelyik kezdet. Abban a világállapotban, amelyben Isten megismerése úgy borítja el a földet, ahogy a víz borítja (Jes. 11, 9), nem valami régen megvolt ismétlődik meg, hanem valami új születik. Még a *Tikkun* világa, a helyreállított harmonikus világállapot (amely a lurianus kabbalában a messianisztikus világ) is tartalmaz egy határozottan utópikus elemet: a harmónia ugyanis, amelyet helyreállít, korántsem felel meg a dolgok valóban létezett, sőt paradicsomi állapotának, hanem legföljebb egy olyan tervnek, amely egyedül az isteni teremtésműben lehet fel, amely azonban már megvalósulásának első lépcsőfokain is a világfolyamat ama zavarába és gátjába ütközik, mely „edénytörés” elnevezéssel a luriai mítosz kezdetén található. A végső idő tehát valójában magasabb rendű, gazdagabb és teljesebb állapotot valósít meg, mint az ősök ideje, és ez a felfogás még a kabbalistánál is az utópikus gondolkodás szövevényes maradványa. Különböző körökben más és más a tartalma ennek az utópiának. A megújult emberiségnek, Dávid vagy fia új birodalmának terve, a messianisztikus utópia e profetikus öröksége az apokaliptikusok és misztikusok körében elég gyakran kapcsolódik a természet, sőt egyáltalán a világmindenség megújult állapotának elképzeléséhez. Az ilyen utópia egyszerre tehetetlen és szélsőséges: meg akarja határozni a megváltás tartalmát, ám azt a valóságban még sohasem élte át; a képzelet vad tobzódásának veti alá, mégis mindig megtartja benne azt a megmaradó eleveenséget, amelyhez semmiféle történelmi valóság nem érhet fel, s ami a sötétség és az üldözés időszakaiban a beteljesedett egész képeit szegezi szembe a zsidók osztályrészeül jutott töredékes és szegényes valósággal. Az apokaliptikusok szeme előtt lebegő új Jeruzsálem képei ezért tartalmaznak mindig többet, mint amennyi a régiben volt; a világ megújulása több pusztá visszaállításánál.

A talmudista tanítók számára most már az a kérdés vetődött fel, vajon szabad-e a „vég felé törekedni”, vagyis annak bekövetkezését saját tevékenységükkel kikényszeríteni. Mély kettősség nyilvánul meg itt a messianizmussal kapcsolatos magatartásban. Az álom nem mindig párosult a megvalósítására irányuló, tettként megjelenő eltökéltséggel. Ellenkezőleg: a messianizmus legfontosabb mozzanatai közé tartozik, hogy a legtöbb ember tudatában itt szakadék tátongott. Ez nem is csoda, hiszen éppen a bibliai szövegekben, amelyekben a messianisztikus eszme kikristályosodott, sehol sem függ az emberi tevékenységtől. Sem az Úr napja Ámósnál, sem Jesája víziói ajóvőről, az idők végeztéről nem kapcsolódnak okilag ilyesfajta tevékenységhez. A régi apokaliptikusok, akik a vég titkainak feltárására vállalkoztak, sem tudnak ilyesmiről. Itt minden valóban Istentől függ, s éppen ez ad különös nyomatékot a most és az egykor ellentétének. A forradalmár és (zsidó kifejezéssel) a „vég felé törekvő” számára mindenkor oly ellenszenves figyelmeztetés, hogy óvakodjon az emberi cselekvéstől, amely nem képes megváltást hozni, nem jogosulatlan, és

semmiképpen sem a gyengeség vagy talán a gyávaság jele (bár néha az is). „Rabbi Chelbo mondta az Énekek Éneke 2,7-ről: Könyörgöm nektek, Jeruzsálem leányai, fel ne keltsétek, és fel ne serkentétek a szerelmemet, amíg nem akarja. Négy eskü rejlik ebben: Izrael gyermekei ne lázadjanak a világi gazdagok [az evilági hatalmak] ellen, ne sietessék a véget, misztériumaitkat ne fedjék fel a világ népei előtt, s ne falként [nagy tömegben] térjenek vissza a száműzetésből. Ám ha az így van, miért jön a Messiás király? Épp azért, hogy összegyűjtse Izrael elűzöttjeit.” Ez olvasható az Énekek Énekéhez írt régi midrásban.¹³ De Ezra negyedik könyvének szerzőjét is figyelmezteti az angyal: „Csak nem akarsz jobban sietni, mint a teremtő?”. Ez a zsidó messianizmus szószólójának álláspontja, amely még a töretlen istenhitre épített. Ez az álláspont abból az elképzelésből fakad és annak felel meg, amely szerint nincs alapvető kapcsolat emberi történelem és a megváltás között. Érthető azonban, hogy ezt a magatartást ismételt az a veszély fenyegette, hogy fölébe kerekedik az apokaliptikus bizonyosság, mely szerint elérkezett a vég, s már csak a gyülekezésre kell felszólítani az embereket. Egyének vagy egész mozgalmak messianisztikus cselekedeteiben ismételt az a forradalmi vélekedés jut érvényre, hogy ez a magatartás rá is szolgált arra, hogy háttérbe szoruljon. Ez a messianisztikus aktivizmus, amelyben az utópia immár a messianisztikus birodalom felállításának emelőljévé válik. A kedélyeket megosztó kérdést talán élesebben is megfogalmazhatjuk. Ekkor így szól a kérdés: úrrá lehet-e az ember a saját jövője felett? Az apokaliptikusok válasza szerint: nem. Ám ha az ember legjobb tulajdonságait jövőjére vetítjük, ahogyan az éppen a zsidó messianizmus utópikus elemeiben oly erőteljesen nyilvánult meg, benne rejlik a cselekvés csábítása, a végrehajtásra való felhívás.

És az sem csoda, hogy a teológusok elutasítása és fenntartásai ellenére a történelmi emlékezetben és a mitikus legendákban egyaránt tovább élt a zsidóság történetében korszakot alkotó Bar Kochba vagy Szabbataj Cvi messianisztikus vakmerőségének emléke. Mi több, Rabbi Josef de la Reyna legendájában, amely hosszú ideig nagy népszerűségnek örvendett¹⁴ Izrael egyik nagy tanítójának leírásában olvashatunk, ráadásul kiélezett formában egy ilyen csábításról a messianisztikus cselekvésre, mely kudarcra van ítélve, hiszen azt egyedül senki sem viheti végbe. Itt ugyanis a megváltás egy utolsó akadály leküzdéséhez van kötve, melyen a mágia segítségével kellene úrrá lenni, ám éppen emiatt kell kudarcot vallania. A nagy mágus és kabbalista legendája, aki megbéklyózza Samaelt, az ördögöt, s ezzel elhozhatná a megváltást, ha ő maga nem vált volna közzben a Sátán hívévé – a „vég” minden ilyenfajta „siettetésének” nagyszabású allegóriája. Ilyen Josef de la Reynának sohasem hiányoztak a zsidó valóságból, akár névtelenek maradtak, a világ valamelyik sarkában száműzetésben rejtőzve, akár beléptek a világtörténelembe, önazonosságukat feladva és saját mágiájukat a végsőkig fokozva. Ez a messianisztikus aktivizmus egyébként a zsidóság és kereszténység közötti ama kölcsönhatások sajátos metszéspontján található, amely a két vallás belső fejlődéstendenciáival együtt alakul. Jelentős, kereszténységen belüli vallási mozgalmak politikai és chiliasztikus messianizmusában gyakran mintha tulajdonképpen a zsidó messianizmus tükröződne. Ismeretes, hogy a katolicizmusban és a protestantizmusban egyaránt mint judaizáló eretnekséget ítélték el ortodox ellenzőik ezeket a törekvéseket. Kétségtelen, hogy tisztán a jelenség szintjén van valami igazság ezekben a szemrehányásokban, bár a történelmi valóságban ezek a törekvések egyszersmind spontán jöttek létre azokból a próbálkozásokból, hogy komolyan vegyék a messianizmust, s abból az érzésből, hogy nem voltak meg-

elégedve egy olyan Isten Országával, amelynek nem közöttünk, hanem bennünk kellene megvalósulnia. Minél inkább a „tisztá bensőséges csodálatraméltó bizonyosságaként” lépett fel a keresztény messianizmus (egy jelentős protestáns teológus szavaival, aki kétségkívül úgy gondolta, hogy ezzel a megfogalmazással valami rendkívül pozitív dolgot fogalmazott meg¹⁵), annál erőteljesebben érezhette az előlött érzett elégedetlenség, hogy vissza kell nyúlnia a zsidó vízióhoz. A chiliasztikus és forradalmi messianizmus, például a taboritáknál, az anabaptistáknál vagy a puritánok radikális szárnyánál döntően az Őszövetségéből s nem keresztény forrásokból merített ihletet. Persze éppen a már közönséges álló megváltás keresztény meggyőződése kölcsönöz különleges komolyságot, különleges lendületet és ezáltal világtörténelmi jelentőséget ennek az aktivizmusnak. A zsidó kereteken belül, jóllehet onnan ered, egyedi s feltűnően erőtlen marad ez az aktivizmus – éppen ama tudat miatt, hogy gyökeres különbség van a történelem megváltatlan világa és a messianisztikus megváltás között. Ezzel a tendenciával, amelynek nyomán a zsidóság ismételt átörökölte a kereszténységre a politikai és chiliasztikus messianizmust, áll szemben a másik: a kereszténység azt a törekvést örökíti át, méginkább kelti fel a zsidóságban, hogy fedezze fel a messianisztikus eszme bensővé tételének misztikus oldalát. Ez a törekvés természetesen ugyanilyen mértékben a zsidó misztika belső mozgásából és fejlődéséből is táplálkozik, hiszen a messianisztikusan megígért valóságnak egyszersmind a világ és az ember belső állapota szimbólumaként is meg kell jelennie. Mindig is nehézséget okoz itt annak eldöntése, hogy mi írható a történelmi befolyás számlájára, és mit kell az egyes sajátos eszmevilágok immanens mozgásának tulajdonítanunk.

A megváltás bensővé tételének problémája ott is probléma marad, ahol, a kereszténységgel ellentétben, nem egy tézis felállításának eszközéül szolgált, mintha a megváltással a tiszta bensőség kerülne napvilágra. Már hangsúlyoztam, hogy a zsidóságnak a vallástörténetben elfoglalt sajátos álláspontjára jellemző, hogy semmire sem becsülte a megváltás ilyenfajta, szinte vegytiszta bensőségeségét. Nem azt mondom: nem sokra becsülte, hanem azt, hogy semmire sem becsülte. Mit sem ér a szemében az a bensőségeség, amely nem nyilvánul meg a legkülső dolgokban, mi több, nincs azokkal a végsőkig összekapcsolva. A lényeghez való előrehaladás, ezt tanítja a zsidó messianizmus dialektikája, egyszersmind kifelé törekvés. Minden dolog visszaállítása a saját helyére való – vagyis a megváltás éppen azt az egészséget hozza létre, amely mit sem tud belső és külső ilyen szétválasztásáról. A messianizmus utópikus eleme erre a teljességre és csakis erre vonatkozott. Történetileg azonban úgy alakult a dolog, hogy ezt a teljességet a világ külső, illetve belső oldalára irányuló kettős szemszögből mindaddig szemügyre lehetett venni, mint a luriai kabbalában is, amíg biztos volt, hogy az egyik nem esik áldozatául a másiknak. Figyelemre méltó, hogy a zsidóságban a megváltás e belső oldalának kérdése csak oly későn merül fel – igaz, akkor nagy erővel. A középkorban a megváltásnak még nem volt szerepe. Ez talán annak a keresztény igénynek az elvetésével függ össze, amely éppen akkortájt a megváltás bensőségeségére hivatkozott, s ehhez ragaszkodott; márpedig ennek a történelem színpadán eleven cáfolatát láthatták, s ezért annak, aki az egyházhoz igazodott, semmi keresnivalója sem volt ezen a színpadon.

[4]

Az előzőekben azt a két szempontot emeltük ki, amelynek a jegyében a messianizmus eszméje megjelenik a folyamatos apokaliptikus ihlettség alatt álló zsidóság számára: a messia-

nizmus eszméjének katasztrófikus és utópikus vonására gondolok. A megváltást személyében összpontosító Messiás alakja mindazonáltal figyelemre méltóan elmosódott marad – nézetem szerint jó okkal. Benne mint a megvalósítás közegében oly eltérő történeti és lélektani eredetű vonások vegyülnek össze, amelyek egymás mellé vagy egymás fölé helyezve nem alkotnak jól körülhatárolható személyes képet. Szinte azt mondhatnánk, alakja túldeterminált, s éppen ezáltal már értelmezhetetlenné vált. Ugyanis a keresztény vagy a siita messianizmustól eltérően itt nem valódi személyekre emlékeznek vissza, akikben még akkor is van valami mélyen személyes jelleg, ha a képzelet kiszínezi őket, és régen várt képeket kapcsolnak hozzájuk. Jézusban vagy a rejtett imámban, akik mint személyek egykor léteztek, megtaláljuk a felcserélhetetlen és fejlethetetlen személyes vonást. A zsidó Messiás-kép viszont természeténél fogva éppen ilyent nem tartalmazhat; a személyesség csak elvontan szemlélhető benne, hiszen éppen az a lényege, hogy még nem áll mögötte eleven tapasztalat.

Ez a Messiás-alak azonban történelmi fejlődésen megy át, amelyet éppen az itt kiemelt két szempont alapján világíthatunk meg legjobban. A Messiás alakjának megkettőződésére gondolok: a Dávid házából és a József házából származó Messiás szétválasztására. A „Messiás ben Jozsef”-elképzelésnek nemrég Siegmund Hurwitz szentelt igen érdekes monográfiát, aki az elképzelés keletkezését lélektani motívumokból próbálta magyarázni.¹⁶ Mégis inkább a bennünket is foglalkoztató két oldalra mutat rá már ő is. A Messiás mint József fia: a haldokló, a messianisztikus katasztrófában elpusztuló Messiás. Benne összpontosulnak a katasztrófa ismérvei. Harcol és veszít – de nem szenved. Egy pillanatra sem alkalmazható rá például Jesája próféciája Isten szenvedő szolgájáról. Megváltó ő, aki semmit sem vált meg, csak a világ hatalmaival folytatott végső harcot testesíti meg. Pusztlása egyszersmind a történelem pusztulása is. A Messiás mint Dávid fia ezzel szemben az alakok e megkettőződése folytán az utópikus vonások összességét személyesíti meg. Benne nyilvánul meg végérvényesen az Új, ő arat végső győzelmet az Antikrisztus felett, s éppen ezáltal nyilvánul meg benne e komplexum tisztán pozitív oldala. Minél jobban önállósul és megerősödik ez a két oldal, annál elevebb marad a későbbi zsidóság apokaliptikus-messianisztikus köreiből is a Messiás-alaknak ez a megkettőződése. Minél gyengébb ez a dualizmus, annál kevésbé esik szó róla s válik feleslegessé és ingatgá a Messiás ben Jozsef külön alakja. Ilyen tömpított felfogásokkal már a talmudista irodalomban is találkozunk. Az apokaliptikus túlfeszítettség sok rabbi-tanítót magával ragadott ugyan, s öröksége sokféle alakban hatott a középkori zsidóság körében, ám józanabb felfogásokkal is találkozunk. Sokakat taszított az apokaliptika, beállítottságuk legérzékletesebben a 3. század első felében élt babiloni tanító, Sámuel szigorúan apokaliptikusellenes meghatározásában tükröződik, amelyre a Talmud gyakran hivatkozik: „E korszak és a Messiás napja között csak annyi különbség van, hogy most [Izrael] elnyomott a népek között.”¹⁷ E szemmel láthatólag polemikus kijelentésben egy olyan törekvés jelentkezik, amelynek hatásával és erőteljes megfogalmazásával Majmonidésnél még foglalkoznunk kell.

Az ilyen ellentendenciák azonban nem tudták csökkenteni a radikális apokaliptikus-utópikus áramlatok hatását a zsidó messianizmusban. Ellenkezőleg, megkockáztathatjuk azt a kijelentést, hogy a zsidóság népi, a középkori zsidó közösség széles rétegeiben elterjedt formáiban mélyen gyökerezik ez az apokaliptika. Az ezoterikus elem egyre több elemet fogad magába. Az apokaliptikus elképzelések a 3. századtól a kereszties háborúig terjedő egész időszakot végigkísérik; még a kab-



balairodalom (amely sok szempontból a régi aggádák továbbfolytatása, ámde más szinten) fontos termékeiben is világosan felismerhető, az apokaliptikus elem folyamatos hatása. Számolnunk kell persze azzal, hogy a népi apokaliptika számos ilyen terméke a rabbinikus cenzúrának esett áldozatul. Ez a cenzúra nem intézményesült ugyan, mégis kétségkívül működött. Sok minden, amit a középkorban írtak, egyáltalán nem felelt meg a felelős vezetőknek, s néha csak véletlenül fennmaradt levelekből vagy eldugott idézetekből értesülünk eszmékről és írásokról, amelyek a „magasabb irodalomba” nem nyertek bebocsátást. Ez a népi apokaliptika propagandairodalomként jelenik meg számunkra. Bizakodást és reményt kíván ébreszteni egy baljós és nyomorúságos korban, sőt katasztrófák közepette, ezért elkerülhetetlenül túlzásokba esik. A messianisztikus utópia természetéhez tartozik az anarchikus elem, olyan régi kötöttségek felszámolása, amelyek a messianisztikus szabadság új körülményei között értelmüket veszítik. Az a teljesen Új, amiben az utópia reménykedik, ily módon következményekkel terhes ellentétbe kerül a kötöttségek, a törvény, tehát a halakha világával.

A zsidó halakha és a messianizmus viszonya valóban ilyen feszültségekkel terhes. A messianisztikus utópia egyrészt a halakha kiegészítésének és beteljesítésének mutatkozik. Benne kell kiteljesednie annak, ami a halakhában, a meg nem

váltott világ törvényében még nem fejeződhet ki. Így például csak akkor valósíthatók majd meg a törvény mindazon részei, amelyek a fogság körülményei között egyáltalán nem juthattak érvényre. Látszólag tehát semmiféle kibékíthetetlen ellentét sincs a törvény átmenetileg érvényre juttatható és messianisztikusan érvényre juttatható része között. Az egyik utal a másikra, s a messianisztikus halakha fogalma, ahogyan az Talmudban megjelenik, azaz a csak a Messiás időszakában tanítható és végrehajtható törvény, korántsem csupán üres jelző, ellenkezőleg: eleven tartalma van. A törvény mint olyan teljessége csak egy megváltott világban hajtható végre. Ennek azonban kétségkívül van egy ellentett oldala is. Az apokaliptika és a benne rejlő mitológia egy olyan világra nyit ablakot, amelyet a halakha igen szívesen rejtett volna a meghatározatlanság kódébe. A messianisztikus megújulás és szabadság látomása természeténél fogva alkalmas ama kérdés felvetésére, hogy mi lesz akkor a Tóra s a belőle fakadó halakha szerepe. Ez a kérdés, amelyet a halakha képviselői csak aggódalmasan mertek felvetni, a rabbinikus apokaliptikában szükségképpen merül fel. Mert még ha változtathatalannak és érvényesnek gondolták is a Tórát, a messianisztikus korszakban történő tényleges alkalmazásának mint problémának az ilyen elképzeléseken belül is fel kellett merülnie. Kézenfekvő volt tehát, hogy feltételezzék: az isteni „Tóra igája” eközben inkább súlyosabbá, mint könnyebbé válik. Hiszen sok mindent tulajdonképpen csak akkor lehetett volna megvalósítani mindaból, ami a száműzetés körülményei között, amikor a halakha lényeges vonásaiban kialakult, egyáltalán nem volt megvalósítható. A „Messiási Tórára” vonatkozó elképzelések, amelyek a talmudikus irodalomban tűnnek fel, egyszersmind egy másik elképzelést is maguk után vontak: a parancsok indokainak teljesebb kifejtését, amelyre csak a Messiás lesz képes.¹⁸ A Tóra megértése és végrehajtása tehát egyaránt végtelenül gazdagabb formákat ölt majd, mint most. Olyan indítékokban sem volt persze hiány, hogy ezt az új értelmezést a törvény világának mélyebb vagy akár tisztán misztikus megragadásával hozzák kapcsolatba. Minél nagyobb változásokat képzeltek a természetben vagy az ember morális lényegében (ez utóbbit például a gonosz ösztönök romboló hatalmának kihúnyása határozza meg a messianisztikus korban), annál nagyobb módosulásoknak kellett bekövetkezniük abban, ahogy a törvény ilyen körülmények között hatott. Egy parancs vagy tilalom aligha maradhatott ugyanaz, ha tárgya már nem a jó és a rossz közötti harc, amelynek megvívására az embert felszólítja, hanem ehelyett az emberi szabadság tisztán áramló messianisztikus spontaneitásából fakad, amely úgyszólván természetéből fakadóan csak a jót valósítja meg, s így voltaképpen nem szorul rá mindazokra a „kerítésekre” és korlátokra, amelyekkel a halakhát körülvette, hogy megóvja a rossz kísértésektől. Ezen a ponton válik lehetségessé, hogy a törvény uralmának végleges visszaállításáról vallott restauratív felfogás átcsapjon az utópikusba, amelyben már nem a törvény korlátozó mozzanata a meghatározó és döntő, hanem valamiféle, ma még egyáltalán nem felismerhető s a szabad végrehajtás teljesen új oldalait kinyilvánító mozzanatok. Ezzel anarchikus elem kerül a messianisztikus utópiába. A Pál gondolata „Isten gyermekeinek szabadságáról” az a forma, amelyben ez az átcsapás kivezetett a zsidóságból. De korántsem ez volt az egyetlen alakja az ilyen, a messianizmusban dialektikus szükségszerűséggel újból és újból felbukkanó elképzeléseknek. Az anarchikus elemhez ugyanakkor a messianisztikus utópiában burkoltan meglévő antinomikus lehetőségek is csatlakoznak.

Ez a restauratív és tisztán utópikus, radikális elemek közötti

ellentét a messianisztikus Tóra felfogásában bizonytalanra teszi a halakha viszonyát a messianizmushoz. A frontvonalak itt korántsem világosak. A zsidóságtudomány legfontosabb – sajnos, mindeddig le nem rótt – adósságai közé tartozik a középkori halakha és a messianizmus viszonyának beható és komoly tanulmányozása. Amennyire az irodalmat ismerem, ezzel senki sem foglalkozott. Ha korántsem szakértő ítéletre, tulajdonképpen csak benyomásomra hagyatkozhatom, azt mondanám, hogy a nagy halakhisták közül sokan teljesen a népi apokaliptika nyelvén beszélnek, amikor a megváltásról esik szó. Az apokaliptikát egyáltalán nem érzik idegen elemnek, nem gondolják, hogy szemben állna a halakha világválal. A halakha szempontjából a zsidóság persze jól berendezett háznak látszik, és mély igazság, hogy a jól berendezett ház veszélyes. Ebbe a házba a messianisztikus apokaliptika felől valami olyasmi tör be, amit a legtalálébban talán anarchisztikus huzatnak lehetne nevezni. Nyitva van egy ablak, amelyen keresztül különböző szelek fújnak be, s nem egészen tudni, mit hoznak magukkal. S bármennyire létszükséglet volt is talán a törvény házának anarchisztikus kiszellőztetése, érthető az a tartózkodás és bizalmatlanság, amellyel a halakha világának más jelentős képviselői szemlélik mindazt, aminek a messianisztikus utópiához köze van. Mint említettem, sokan mélyen belebonyolódtak az apokaliptikus gondolkodásmódbba, sokan viszont ugyanilyen mély rosszállással tekintenek az így megnyíló távlatokra. Amíg a messianizmus csak mint elvont remény, mint tisztán a jövőbe vetített elem lépett fel, amelynek semmiféle eleven jelentősége sem volt a zsidók jelenbeli élete szempontjából, addig valóságos hatás nélkül maradhatott az ellentét a lényegében konzervatív rabbinikus tekintély és a végérvényesen sohasem definiált messianisztikus tekintély között, amelyet az utópikus felől kellett fölépíteni, egészen új távlatokból, sőt akár arra is kísérletet lehetett tenni, hogy bizonyos összhang jöjjön létre a tekintélyek között. E remény mindenfajta tényleges felmerülése esetén, vagyis minden olyan történelmi pillanatban, amikor a messianisztikus eszme mint közvetlen hatóerő tudatosult, azonnal érezhetővé válik a kétfajta vallási tekintély formája közötti feszültség. A tiszta gondolkodásban egyesíthető vagy legalábbis fenntartható volt egymás mellett ez a két dolog, a végrehajtásban azonban nem. E feszültség felbukkanásának megfigyelése a 12. század messianisztikus mozgalmában, beleértve azok antinomisztikus kísérőjelenségeit, például Kurdisztánban, David Alroi híveinél vagy az akkortájt Jemenben fellépő Messiás körében, bizonyára hatott Majmonidész álláspontjára is, amikor arra törekedett, hogy a messianisztikus utópia érvényességének tartományát nagy erőfeszítéssel a lehető legkisebbre korlátozza.

A messianisztikus eszme ilyen radikális tartalmainak jelentkezése legszembetűnőbben abban a középkori műben figyelhető meg, amelyben a halakha és a kabbala a legszorosabban kapcsolódik egymáshoz. A *Ra'ja Mehemma* könyvéről van szó, amely a Zóhár könyvében összefoglalt irodalom legkésőbbi rétegéhez tartozik, s a 13. század utolsó vagy a 14. század első éveiben keletkezett. A szerző, mélyen a halakhában gyökerező kabbalista, a Tóra parancsainak és tilmainak misztikus alapjaival foglalkozik. Könyve azonban egyszersmind sürgető messianisztikus várakozást is tükröz, amelyre rányomja bélyegét a küszöbön álló vég elképzelése. Döntően azonban mégsem a megváltás katasztrófa-jellegének tudatosítása foglalkoztatja (ez nem is nyer nála új, önálló arculatot), hanem annak utópikus tartalma, amelyet előlegezve kísérletet tesz megfogalmazni. Itt csak az az anarchikus látomás játszik központi szerepet, hogy megszabadulhatnak a korlátozásoktól, amelyeket a Tóra a megváltatlan világban s mindenekelett a fogságban a zsidó-

ságra rótt. A szerző régi bibliai szimbólumok segítségével fejezi ki látomását, s ezek a megváltatlan világban, illetve a messiási korban fennálló eltérő helyzetek típusaivá válnak. Ezek a jelképek: az élet, a megismerés, a jó és a rossz tudásának fája, amelyet, mivel gyümölcse a halált is magába zárja, a „halál fájának” is neveznek. Míg ezek a fák tartják uralmuk alatt a világ állapotát, akár általában a teremtésről, akár a Tóráról mint az abban működő s azt meghatározó isteni törvény világáról van szó. A Paradicsom centrumában állva, valamilyen felsőbb rendet képviselve, korántsem csupán a paradicsomi létezés fölött uralkodnak. Ádám bűnbeesése óta a világ fölött, eredeti rendeltetésétől eltérően, már nem az élet fája, hanem a megismerés fája uralkodik. Az élet fája a szentség tiszta, töretlen hatalmát jelképezi, az isteni élet kiterjesztését minden elképzelhető világra, és jelképezi azt, hogy minden eleven lény kapcsolatban áll isteni eredetével. Nem vegyül hozzá a Rossz, nincs benne az eleven lényt korlátok közé szorító és megfojtó „héj”, nincs benne halál és korlátozás. Ádám bukása óta azonban, amióta Ádám megízlelte a tudás fájának gyümölcsét, a világ felett e második fa misztériuma uralkodik, amelyben a jó és a rossz egyaránt megtalálható. E fa uralma alatt ezért különböző szférák alakulnak ki a világban: a szent és a profán, a tiszta és a tisztátalan, a megengedett és a tiltott, az eleven és a holt, az isteni és a démoni szférája. A Tóra, a világ isteni irányításának megnyilatkozása, lényegét tekintve egy és változhatatlan ugyan, de minden világállapotban ennek az állapotnak megfelelő módon nyilvánul meg. Hogyan mi a kinyilatkoztatást értelmezzük, az a „megismerés fájához” kötött, úgy lép fel, mint a Tóra pozitív tartalma, amely kitölti a halakha világát. Értelme ezért most a parancsokból és a tiltásokból világlik ki, s mindabból, ami ebből az alapvető ellentétből fakad. Megfékezni és korlátok közé szorítani (ha teljesen leküzdeni nem lehet is) a rossz, a romboló és halált hozó hatalmat, amely az ember szabad választása nyomán vált valóságossá – ez ama törvény értelme, mely úgyszólván maga a Tóra, ahogyan az a tudás fájának fényében, hogy ne mondjuk, árnyékában értelmezhető. A messianisztikus megváltásban azonban ismét teljes fényében felragyog az utópia, bár azt jellemző módon, az életfáról szóló beszéd értelmében, a paradicsomi állapot visszaállításaként fogalmazták meg. Egy olyan világban, amelyben megtört a Gonosz hatalma, elenyésznek mindazok az ellentétek is, amelyek annak természetéből fakadnak. Egy olyan világban, amelyben már csak a tiszta élet működik, nem érvényes már és nincs értelme megszilárdítani az életáramot, nem lehet külső „héjjá” keményíteni. A világ mostani állapotában a Tórának az értelmezés több rétegében kell megnyilvánulnia; és a misztikus értelme is, amely az azt felismerni képesek számára legalább bepillantást enged rejtett életébe és kapcsolatába ezzel az élettel, szükségképpen kötődik a legkülsődlegesebb megjelenési formákhoz is. Ezért a halakha és a kabbala a fogságban mindig feltételezik egymást. Mihelyt azonban a világ ismét az élet fájának uralma alá kerül, megváltozik a halakha arculata is. Ahol minden szent, ott nincs többé szükség kerítésekre és tilalmakra, ami pedig ma annak látszik, az vagy eltűnik, vagy eleddig még fel nem tárt, tisztán pozitív arcával jelentkezik. Ebben a felfogásban a megváltás mélyen szellemi megnyilvánulás: spirituális forradalom, amely nyilvánvalóvá teszi a Tóra voltaképpen is valódi értelmének a misztikus tartalmát és értelmét. A nemzeti és a politikai utópia helyébe – nem annak megsemmisítésével, inkább megnyíló magként – a misztikus utópia lép. A szerző tobzódik ennek az ellentétnek a leírásában a fogság korának és Tórája és a megváltás Tórája között, amely először tárja fel az egész Tóra hamisítatlan és eleven értelmét annak

végtelen gazdagságában – de semmiféle átmenetre sem mutat rá e kétfajta megnyilvánulásmód, illetve a két világállapot körülményei között, amelyek úgy jelennek meg, mint „Isten tökéletes Tórájának” két aspektusa. A rabbinikus zsidóságban nem fokozták ennél tovább, és nehezen is fokozhatták volna tovább az utópikus látomást.

[5]

Az eddigi fejtegetések eredményeitől igencsak eltérőek azok, amelyekre akkor jutunk, ha megvizsgáljuk, milyen funkciót töltött be a messianisztikus eszme a zsidóságban érvényesülő racionális tendenciákkal összefüggésben. Ezek a racionális tendenciák a középkori zsidó filozófiában alakultak ki, amikor kísérlet történt arra, hogy a zsidó egyistenhitet és a rá alapozott kinyilatkoztatás-vallást egyszersmind konzisztens rendszerbe foglalt észvallásnak láttassák, vagy legalábbis, amennyire lehet, ezt a rendszert megalapozzák. A zsidóság filozófusainak és racionális teológusainak ez a vállalkozása nem azonnal és nem egyformán hatotta át a zsidó hagyomány valamennyi területét, amely hagyományban a régi zsidóság hitbéli meggyőződése még anélkül jegecesedtek ki, hogy rendszeres összefüggéseik kialakultak volna. Félreismerhetetlen azonban az a, nagyjából Sa'adjától (megh. 942) Majmonidészig (megh. 1204) tartó fejlődésben kifejeződő törekvés, hogy olyan területeket is megnyissanak a racionális átvilágítás szálta a racionális kritika előtt, amelyek eredetileg a legidegenebbek tőle. Kiváltképp ide tartozik a messianisztikus eszme, igen nyomatékos módon pedig a rabbinikus apokaliptika ama formái, amelyekről korábban beszéltünk.¹⁹

Itt mármint abba a fontos tényállásba ütközünk, hogy a zsidóságban belüli racionális törekvések határozottan a messianizmus restauratív mozzanatát állították a figyelem középpontjába. Leghatásosabb megfogalmazásban – Majmonidésznél – éppenséggel a messianizmus központi mozzanatát válik. Hozzá képest az utópikus elem figyelemre méltóan háttérbe szorult, hatása valójában minimális. S erre a hatásra csak azért tesz szert, mert a próféta jövődőlés egyik szoros értelemben utópikus eleme, nevezetesen Isten univerzális megismerése ezekben a filozófiai tanokban, összekapcsolódott a legfőbb jóval. Ez a legfőbb jó pedig a szemlélődő élet, amelyet a középkori filozófusoknak, a görög filozófiai örökség gondolati előfeltevéseiből kiindulva a teljes élet eszményének kellett tekinteniük. A tisztán filozófiai alapon legfőbb értéknek tételezett elméleti kontempláció könnyen összekapcsolódott a vallási szférával – ahogy mind a három egyistenhívő vallás története tanúsítja. A Tóra tartalmába való beleméregedés, valamint Isten tulajdonságainak és működésének szemlélete a zsidóságban megteremtette a hagyományos keretet, hogy a *vita contemplativa*-t és a zsidó vallás tárgyai s tényállásai iránti figyelmet ily módon egyenlőnek tekintsük. Az isteni törvény végrehajtása ugyanis mindig szorosan kapcsolódott a törvény tanulmányozásához, amely nélkül legitím módon elképzelhetetlen a végrehajtás. S a Tóra tanulmányozásának ez az eszméje megnyitja a zsidó filozófus számára a kontemplációnak azt a legfelső tartományát, amelyben először vetül igazi fény a halakha világára. A tevékeny élet, amelynek rendjét a halakha teremti meg, kiegészül és beteljesedik abban a szférában, amelynek magasabbrendűsége felől Majmonidésznek semmi kétsége sincs. A szemlélődő élet mint érték ezen eszméje a messianisztikus eszmétől teljesen függetlenül is kialakítható volt. S valóban, Majmonidész, „a zavarodottak vezére” filozófiai főművének végére így, minden összefüggés nélkül kerül koronaként a szemlélődő élet eszméje. Más szavakkal: elvileg, bár

csak elszigetelten és csak elvétve a messianisztikus eszmétől függetlenül is megvalósítható a meg nem váltott világban is. Mivel azonban a messianisztikus korban, egyébiránt teljesen természetes körülmények között, egészen más dimenziókat ölt az ilyen szemlélődő élethez rendelkezésre álló idő, s Isten szemlélődő megismerése a világ legelőkelőbb foglalatosságává válik – megmarad e látomás utópikus tartalma. Nem teljesen tűnik el, de már csak egy olyan állapot intenzív megvalósulása, amely alapjában véve és lényege szerint voltaképpen már a mostani körülmények között is elérhető. Az utópia a kontemplatív elem mértéktelen túlbujánzásában és felfokozásában lel menedéket. Minden egyebet a restauratív törekvések határoznak meg.

Hangsúlyoznunk kell, hogy a messianizmus racionális korlátozása a benne rejlő restauratív mozzanatra semmiképpen sem fakad általában a zsidóságban belüli racionalista törekvések lényegéből. Csak ezek középkori formáiban fordul elő, és mély különbség rejlik a középkori és az újkori racionalizmus között, és itt óvakodnunk kell a kézenfekvő összemosisi törekvésektől. Amilyen mértékben ugyanis a zsidó és az európai felvilágosodás racionalizmusában a messianisztikus eszme egyre jobban szekularizálódik, úgy szabadul meg a restauratív elemtől. Éppenséggel az utópikus elem válik benne hangsúlyossá, ha egészen új, a középkortól idegen módon is. A messianizmus összekapcsolódik az örök haladás és az egyre tökéletesedő emberiség végtelen feladatának eszméjével. Ennek során a haladás fogalmával egy lényegénél fogva nem restauratív elem kerül a racionális utópia centrumába. Minél inkább háttérbe szorulnak a messianisztikus eszme nemzeti és történelmi elemei a tisztán univerzalisztikus irányú értelmezéssel szemben, annál súlytalanabbá válnak a restauratív mozzanatok. Hermann Cohen, aki minden bizonnyal a messianisztikus eszme liberális-racionális átértelmezésének elképzelhető legkiválóbb képviselője volt, egyszersmind, mégpedig éppen észvallása nyomán, igazi és gátlást nem ismerő utópista, aki teljesen ki szeretné irtani a restauratív mozzanatot.

Mi az oka annak, hogy a középkori és az újkori zsidó racionalizmus ily ellentétesen viszonyult a messianizmushoz? Szerintem az, hogy a középkorban az apokaliptikának olyan jelentősége volt, amely a felvilágosodás korában már teljesen elenyészett. Az említett törekvés, amelynek legnagyobb szabású és legbefolyásosabb képviselőjét Majmonidészben kell látnunk, határozott és igen tudatos célja az apokaliptika eltüntetése a zsidó messianizmusból. Mély gyanakvással fordul a korábban említett anarchikus elem felé. Emögött talán az antinomikus gondolatmenetek felszínre kerülésétől való félelem rejlik – ilyenek pedig valóban könnyen adódhattak az apokaliptikában. A radikális utópiától és annak lehetséges formáitól való félelem magyarázza itt a határozott visszanyúlást a restauratív mozzanatra, amely alkalmasnak mutatkozott arra, hogy határt szabjon az ilyen kitöréseknek. A Majmonidészt körülvevő világban ezek igen valóságos, saját történelmi tapasztalataiban jól megalapozott félelmek voltak. A XIX. században viszont az apokaliptika már végleg a múlté lett, és legalábbis a kor nagy zsidó racionalistáinak történelmi tapasztalataiban nem játszott már aktuális vagy fontos szerepet. (Más lapra tartozik, hogy e tekintetben mélyen csatlakozniuk kellett.) Látszólag semmiféle érzékük nincs az apokaliptika iránt, amely, különféle álcákban még rendkívül erőteljes és hatalmas. Értelmetlen, üres fecsegéssé vált számukra. A legszabadabbakat sem riasztja már az utópia anarchikus eleme mint valamiféle romboló erő, inkább pozitív elemnek számít az emberiség haladásában, amely a régi formák felől az emberi szabadság egyre magasabb rendű és kötöttségtől mentesebb

formái felé tart. A középkori zsidóságban viszont semmiféle jelentőségük sem volt az ilyen áramlatoknak, s úgy tartják, hogy a messianisztikus eszme megértése szempontjából csak a szélső pólusoknak volt alkotó szerepük: egyrészt az apokaliptikusoknak, másrészt azoknak, akik könyörtelenül szembe szálltak velük, s akár halakhisták, akár filozófusok voltak, végső soron antimessianisztikus motívumok alapján gondolkodtak, s felismerték a szabadság messianisztikus utópiájának veszélyes mozzanatait. Tévedés lenne (mint gyakorta megessik) csak a második, igaz, jelentős személyek által képviselt törekvést látni a zsidóságban, de nem kevésbé téves az apokaliptika óriási jelentőségét szem előtt tartva alábecsülni azt a másik törekvést, amelynek célja az apokaliptika „tüskéjének” eltávolítása volt. A messianisztikus eszme különleges eleven-sége a zsidóságban belül éppen e két törekvés szembenállásának köszönhető.

Bármekkora vonzereje volt is a messianisztikus eszmének, a zsidóság pozitív alapdogmájaként vagy elveként csak későn fogalmazódott meg. Ha egyáltalán választásra került sor (végére is elég lelkes ember volt a zsidók között, aki eleve nem volt hajlandó elvek között választani, hanem egyforma súlyúnak tartotta a hagyomány valamennyi alkotórészét), kétséges lehetett, vajon ugyanolyan értékű szankciókat igényelhetett-e magának a messianisztikus remény – mint a megváltás bizonyossága – az egyistenhit elve és a Tóra mint életnorma tekintélye mellett. Ennek kapcsán ugyancsak figyelemre méltó, hogy Majmonidész, aki egynemely előfutáránál határozottabban lépett erre az útra, s aki a messianisztikus eszme helyét biztosított a zsidóság tizenhárom hittétele között – mindegyik csakis anti-apokaliptikus megszorításokkal mert vállalkozni.²⁰ Majmonidész, aki a meglehetősen szervezetlen középkori zsidóság körében szilárd tekintélyt próbált teremteni, nem mindennapos szellemi bátorsággal megáldott férfiú volt. Sikertől neki, hogy a halakha széles körűen mértékadóvá vált kodifikációjába belevegye a zsidóság általános vallási magatartásának kötelező normáiként, vagyis halakhotiként saját metafizikai meggyőződéseit, pedig e tézisek döntő része semmiféle bibliai vagy talmudi forrásra nem támaszkodott, hanem a görög filozófiai hagyományból eredt. S ahogy nagy műve elején halakikus értelemben vett törvényként adja elő saját meggyőződését, ugyanezen mű végén sem jár el kevésbé önkényesen: teljes egészében átveszi a talmudi hagyomány anti-apokaliptikus mozzanatait, s ezeket a saját gondolatvilága szellemében eltörlés után felfokozza. Törvénykönyvének két utolsó fejezetében (a „királyok beiktatásáról szóló törvények” 11. és 12. fejezetben) láthatjuk, miként értelmezi a messianisztikus eszmét. Miután korábban megismerkedtünk az apokaliptikusok egynemely megfogalmazásával, érdemes most megvizsgálunk ezen ellentétes értelmű fejtegetések egyes jellegzetes részleteit.²¹ Ezt olvassuk: „Fellép majd a Messiás, s régi hatalmában állítja helyre Dávid királyságát. Felépíti a szentélyt, egybegyűjti Izrael szétszórt népét. Mikor eljő az ő ideje, minden törvénykezése visszanyeri korábbi érvényét, áldozatot mutatnak be neki, megtartják a munkátlan és munkás éveket, teljesen a Tóra előírásai szerint. Aki viszont nem hisz a Messiásban vagy nem vár megjelenésére, az nem csupán a prófétákat tagadja meg, hanem a Tórát s tanítónkat, Mózeszt is.”

„Nehogy az jusson eszedbe, hogy a Messiásnak az lenne a dolga, hogy jeleket és csodákat idézzen elő, új világállapotot teremtsen vagy a holtakat felélessze. Semmiképpen sem így áll a dolog... Inkább az a helyzet, hogy Tóránk parancsai örökérvényűek. Semmit sem tehetünk hozzájuk és semmit sem vehetünk el belőlük. S ha majd Dávid házából születik egy király, aki elgondolkodik a Tórán, s annak parancsait úgy hajtja

vége, mint őse, Dávid, összhangban a Tóra írásos és szóbeli hagyományával; ha továbbá egész Izráelt arra kényszeríti, hogy a Tóra útját járja és kijavítsa a károkat [vagyis megszüntesse azokat a bajokat, amelyeket a Törvény elégtelen teljesítése okoz], s ha az Úr háborúját viseli, akkor joggal vélhetjük, hogy ő a Messiás. S ha azután sikerrel építi fel a szentélyt a maga helyén, s összegyűjti Izráel számkivetettjeit, akkor [sikere révén] bebizonyosodik, hogy valóban ő a Messiás. Akkor aztán úgy rendezi be a világot, hogy az teljesen Istent szolgálja, hogy az Írás mondja [Zófoniás, 3,9]: Akkor megtisztítom majd a népeknek ajkát, hogy mindnyájan az Úrnak nevét szólítsák, és szolgáljanak neki.”

„Ne gondoljuk, hogy a Messiás napjaiban valamilyen módon megszakad majd a világ természetes folyása, vagy új formát ölt a teremtés. Inkább minden a megszokott menetben zajlik majd a világban. És amit Jesája mond [11,6]: »Akkor majd a farkas a báránnyal lakik, a párduc a gödölyével hever« – hasonlat és allegória, ami azt jelenti, hogy Izrael a pogány népek gonosztevői között is biztonságban telepedhet le, akiket Jesája farkashoz vagy párduchoz hasonlít. Ezek ugyanis áttérnek majd az igazi vallásra, s nem rabolnak, nem bűnöznek többé. Ugyanígy az Írás valamennyi hasonló, a Messiásra vonatkozó helyét is hasonlatként kell felfogni. Csak a Messiás napjaiban tudja majd meg mindenki, mit is jelentenek és mire utalnak a hasonlatok. Így mondták a bölcsek is: nincs más különbség a mostani világ és a Messiás ideje között, mint az, hogy Izrael a királyi birodalmak alattvalója.”

„A próféták szavainak közvetlen értelméből mintha az derülne ki, hogy a messiási korszak kezdetén kerül sor a háborúra Góg és Magóg között. . . [A messiási háborúkról és Illés próféta megérkezéséről a vég előtt ezt mondja Majmonidész]: . . . mindezekről és a hasonló dolgokról senki sem tudja pontosan, hogyan is esnek majd meg, hiszen a próféták kijelentései ezekről homályosak. A bölcsek sem hagyományoztak ránk erről semmit, hanem hagyják, hogy az Írás különböző helyei vezessék őket. Ezért véleménykülönbség van közöttük ezzel kapcsolatban. Mindenesetre e dolgok ábrázolása és részleteik nem tartoznak a vallás lényegéhez. Ezért sohasem kell sokat foglalkoznunk az ezekkel és a hasonló tárgyakra vonatkozó aggádikus kijelentésekkel és a midrásokkal, nem szabad sokat időznünk sem ezeken a helyeken, még kevésbé szabad lényegesnek²² tekintenünk őket, mert a velük való foglalatzkodás nem vezet el az embereket sem az istenfélelemhez, sem Isten szeretetéhez. . .”

„A bölcsek és a próféták a messiási korra vágytak, de nem azért, hogy az egész világ felett uralkodjanak, hogy a bálványimádókat fennhatóságuk alá vonják, s azért sem, hogy a népeket felemeljék, hogy egyenek, igyanak és jól éljenek – hanem azért, hogy legyen idejük a Tóra és a bölcsesség tanulmányozására, s ebben ne akadályozza és veszélyeztesse őket senki.”

„Abban a korban nem lesz sem éhínség, sem háború, sem irigység, sem viszály, mert a földi javak bőségesen rendelkezésre állnak majd. A világnak nem lesz más dolga, mint Istent megismerni. Ezért akkor Izrael gyermekei nagy bölcsek lesznek majd, teremthetik rejtett szándékaikat és gondolatait fogják fürkészni, amennyire erre az emberi szellem képes, mint mondják [Jesája, 11,9]: mert tele lesz a föld Jahve ismeretével, ahogyan a tengert víz borítja.”

A nagy mester méltóságteljes szavaiban kimondva és kimondatlanul minden mondat polemikus él. Józan mérték-tartása kodifikálja a tiltakozást az apokaliptikával, az aggádisták burjánzó képzeletvilágával és a népi midrásokkal szemben, amelyek a világvége szakaszait és az azokat kísérő természeti és történelmi katasztrófákat írják le. Mindezt egyetlen nagyvo-



nalú gesztussal törli el. Majmonidész hallani sem akar messianisztikus csodákról és más jelekről. A messiási kor negatív értelemben a felszabadulást hozza el Izrael népe számára a jelenlegi rabságából, pozitív tartalma pedig Isten megismerésének szabadsága. Ehhez azonban nem kell megszűnnie sem az erkölcsi rendnek, a Tóra kinyilatkoztatásának, sem a természeti rend törvényének. Nem változik sem a teremtés, sem a kinyilatkoztatás. Nem szűnik meg a törvény kötelező érvénye, és semmiféle csoda sem változtatja meg a természet törvényszerűségeit. A Messiás és küldetése jogosságának kritériuma Majmonidész számára nem az égi és földi beavatkozás. Számára csak egyetlen kritérium létezik: hogy sikerrel jár-e vállalkozása.²³ A Messiásnak a jogos szkepszissel szemben kell igazolnia magát, mégpedig nem kozmikus jelek és csodák, hanem a történelmi siker révén. Sikerét nem lényének természetfeletti jellege garantálja, és semmi sem teszi lehetővé, hogy mielőtt még igazolta volna magát, biztonsággal felismerjék.²⁴ A messiási kort, amelyet levezet, Majmonidész minden döntő ponton hangsúlyosan a restauráció szempontjából értelmezi. Erőteljes nemet mond mindenre, ami túlmegy ezen: az utópikus világállapotra. Az egyetlen tovább nem redukálható megmaradó utópikus elem, mint fentebb bemutattuk, a szemlélődés a Tóra szellemében és Isten megismerése egy olyan világ-

ban, amely egyébként teljesen a természet törvényei szerint folyik. S ez érthető is. Majmonidész szerint a kinyilatkoztatás óta világos az ember feladata, s annak teljesítése nem függ a Messiás eljövételétől. A messiási kor mint evilági állapot sem a legfőbb jó számára, csupán lépcsőfok az eljövendő világba való végérvényes átmenethez, amely világba azonban a halhatatlan lélek, mivel a megismerés munkája révén már ebben az életben is részesül az örökkévalóságban, a testtől való elválása után azonnal eljut. Mivel tehát a lelket tulajdonképpen már az egyéni élet vége is elvezeti a vágyott végső állapot küszöbére, amely azonban valójában nem valamilyen eljövendő világ, hanem az örök jelen, ezért Majmonidész általános beállítottsága belső logikájának egyáltalán nem feladata, hogy az embert – feladata teljesítése érdekében – elvezesse a világtörténelem végéig.²⁵ A messianizmus valójában nem filozófiai gondolkodásának posztulátuma, hanem (bármilyen racionális körítéssel adja is elő) még a minimális utópikus tartalom szintjén is a tradíció tiszta eleme marad. Majmonidész szisztematikus gondolkodó: törekvését csakis az kapcsolja a messianizmushoz, hogy igen merészen azonosítja Istennek a próféták által megkövetelt megismerését – amely mindig tartalmazott egy aktív és morális elemet is – a kontemplatív élettel, amelyről korábban már szóltam. A messiási kor kedvezőbb körülményeket teremt arra, hogy a lélek üdvösségét a Tóra teljesítésében és Isten megismerésében leljék meg, de voltaképpen ez a könnyítés az egyetlen, ami itt némileg utópikus színezetet kölcsönöz a restauratív eszménynek.

Majmonidész persze nyilvános és a közösségekben megvalósuló folyamatot lát a messiási kor restauratív jellegében, szemben a lélek üdvéről szóló individualista elképzeléssel, amelynek semmi köze a messianizmushoz, s adott esetben annak erőfeszítése nélkül is elérhető. Majmonidész régebbi írásai, elsősorban a korai időszakából származó *Jemeni üzenet* (1172) (akkoriban Jemenben erős messianisztikus mozgalom jött létre), azt igazolják, hogy mély érzéke volt a messianisztikus várakozás nemzeti indítékai iránt, még akkor is, amikor igen óvatosan annak gyengítésére törekedett. A keserű számvetés azzal, hogy a népek részéről elnyomással és üldözéssel kell számolniuk, szinte a felismerhetetlenségig hiányzik törvénykódexének racionális megfogalmazásából, ám itt még jelen van, és azzal vigasztalja az üzenet címzettjeit, hogy Isten éppen akkor fogja megsemmisíteni a hamis vallásokat, és akkor fogja kinyilvánítani a Messiást, amikor a népek a legkevésbé várnák. Oksági viszonyt azonban a Messiás eljövetele és az emberek cselekedetei között Majmonidész sehol sem ismer el. A megváltást nem Izrael bűnbánata idézi elő, hanem: éppen mivel a megváltásnak isteni kezdeményezésre kell érvényre jutnia, tör ki az utolsó pillanatban Izraelben is a bűnbánat mozgalma. A messianisztikus restauráció, amely a megváltás irányába történő előrehaladás semmilyen eszméjéhez sem kapcsolódik, csoda volt és az is marad. Persze nem olyan csoda, amelyik a természettől s annak törvényeitől függetlenül következik be – azért csoda, mert Istennek a világ feletti uralma megerősítésére a próféták világ érettesen meghirdették, hogy igazolják Isten uralmát a világ fölött. A messiási kor Isten szabad ajándéka, de olyan ajándék, amelyet megjövendöltek, és éppen ez emeli bekövetkeztét mégiscsak a természet fölé, jóllehet az természetes körülmények között következik be. Majmonidész nem tett kísérletet arra, hogy a messianisztikus gondolatot tisztán filozófiailag, ontológiájából vagy etikájából következően igazolja. Az ember elvileg mindenképpen képes arra, hogy úrrá legyen feladatán és ezáltal jövőjén – ellentétben az apokaliptikusok véleményével, akik szerint az ember erre nem képes. Majmonidész anti-apokaliptikus látomásából pedig

csak az következik, hogy ebben a képességében a messiási kor, az általános béke és eudémónia feltételeit megteremtve, megerősíti őket, de az nem következik belőle, hogy egyáltalán csak ez a kor hozná létre ezt a képességet.

Magától értetődik, hogy mindezzel elvész az a drámai elem, amely oly elevenné tette az apokaliptikát.²⁶ Majmonidész nem vonja eleve kétségbe a megváltás katasztrófa-jellegére vonatkozó hagyományokat és prófétai kijelentéseket, sőt mint lehetőséget írásaiban itt-ott még számba is veszi őket, de nem engedi át magát ennek a lehetőségnek. Hadd nyugodjanak rejtélyes zártágukban, amely állítólag csak az események folyamán tárul majd fel és nem tud utalni a majd bekövetkező dolgokra. Majmonidész visszahúzódkir erről a területről, s megpróbálja mindenki másnak is megtiltani a belépést. A monumentális egyszerűség és határozottság, amellyel ezt a magatartást megfogalmazza, sehol sem hazudtolja meg e kísérlet harcias jellegét. Majmonidész tudja, hogy előretolt órhelyen áll, melyet előtte csak aránylag kevesen foglaltak el. Nem az a fontos számára, hogy egy régi hagyományt folytasson, hanem a megváltás új fogalmát szeretné érvényre juttatni, amely a hagyomány neki tetsző elemeinek kiválasztása útján jön létre. Hiszen még Sa'adja *Vélemények és hittételek könyve* című művében is épp az ellenkezőjét olvashatjuk annak, ami Majmonidész véleménye a messianisztikus eszméről, nem is beszélve a középkor más messianizmus-szakértőiről, akiket Majmonidész bizonyára fölöttébb ellenszenvesnek tartott – ilyen lehetett például a messianizmus részletes bemutatása Abraham bar Chija 12. század eleji *A kinyilatkoztatás könyve* című műve.²⁷ Majmonidész óta azonban ez a törekvés nem tűnt el többé a zsidóságon belüli viták homlokteréből.

Az apokaliptikus és a racionalista messianizmus egymással birkózó tendenciái határaikat érthetően a bibliai exegézis ellentett eljárásai segítségével tűzik ki. Az exegézis harci eszközzé válik az apokalipszis fel- és leépítésében. Az apokaliptikusok szinte nem tudnak betelni azokkal a bibliai szavakkal, amelyek szerintük az idők végeztére, annak bekövetkeztére és tartalmára vonatkoznak. Nemcsak nyilvánvalóan ezzel foglalkozó részleteket, hanem sok minden mást is említenek – s minél többet, annál jobb. Minél tarkább, minél teljesebb a kép, annál nagyobb lehetőség nyílik az egyes szakaszok drámai összekapcsolására és a megváltás tartalmának gazdagítására. Nem volt hiány olyan misztikusokban, akik abból az előfeltevésből, hogy az Írás elvileg végtelenül sokértelmű, azt a következtetést vonták le, hogy minden bibliai szónak van olyan jelentésrétege, amely utal a messianisztikus végre vagy megelőlegezi azt, ennél fogva az apokaliptikus exegézis mindenre alkalmazhatóvá válik. Ilyen, szinte teljes magyarázatát kapjuk a Zsoltárok könyvének, röviddel a Spanyolországból történt kiűzetést követően, amikor a felzaklatott szívekben különösen magasra csaptak az apokaliptikus érzelmek.²⁸

Ellenfelek éppen ellentétes eljárást követnek. Amennyire csak lehet, megpróbálnak nem messianisztikus, hanem egyéb körülményekre hivatkozni. Szívből utálják a tipológiát. A próféták jövendölései Ezra, Zerubbábel, a makkabeusok időszakának s általában a Második Templom korának eseményei által nagyrészt beteljesedtek. Sok részlet, amely egyesek szerint a Messiásra utal, általában a zsidó népre vonatkozó jövendöléseket tartalmaz (mint az Isten szenvedő szolgájára vonatkozó híres 53. Jesája-fejezet). Arra törekcsenek tehát, hogy a messianizmus érvényességének körét a lehető legjobban korlátozzák. Ehhez persze egy hatásában nem alábecsülendő apologetikus mozzanat is járul. Az egyház igényeivel kapcsolatos teológiai vitákban a racionális törekvés képviselői álltak előtérben. Minél jobban tudta korlátozni a Biblia-

exegézis a tisztán messianisztikus elemet, annál jobb lett a zsidó álláspont védelmezésének, melyet elég gyakran külső erőszak kényszerített ki. Az apokaliptikusokat viszont egyáltalán nem érdekelte az apologetika. Gondolkodásuk az ilyen határviilongásokon túl zajlik, számukra nem a határok biztosítása a fontos. Megnyilvánulásaik kétségkívül ezért látszanak gyakran őszintébbnek és szabadabbnak, mint ellenfeleik megnyilvánulásai, akiknél elég gyakran a keresztényellenes vita diplomáciai szükségletei is szerepet játszanak, s ezért gondolkodásuk igazi indítékait nem mindig teszik világossá. Ritka az olyan ember, akinél a két irányzat összemosódik. A későbbi zsidóság körében a messianisztikus eszme legjelentősebb kodifikációi Isaac Abarbanel (1500 körül) írásai és a „nagy Löw rabbi”, a prágai Juda Löw ben Bezalel *Izrael győzelme* című műve (1599). Szerzői nem látnokok, hanem olyan írók, akik azon fáradoznak, hogy az egymásnak olyannyira ellentmondó hagyományokból eredő gondolatkinccset egységbe foglalják, s ennek kapcsán, egyébként tartózkodó beállítottságuk ellenére, tág játékteret biztosítanak az apokaliptikus hagyományoknak.

[6]

Arra tettem itt kísérletet, hogy két nagy áramlat jelentőségét világítsam meg a zsidóságban élő messianisztikus eszme megértése szempontjából. Ennek során csak futólag érintetem azokat a sajátos formákat, amelyeket a messianisztikus eszme a zsidó misztikusok gondolkodásában öltött, s egyáltalán nem foglalkoztam azzal, milyen sajátos formában kellett felmerülnie a megváltás kérdésének a kabbalisták gondolkodásában, akik számára a zsidó vallási hagyomány elsősorban és mindenekfelett *corpus symbolicum*, a világvalóságunk és benne az ember feladatának szimbolikus megjelenítése. Ezzel másutt már foglalkoztam, s itt nem kívánok ismétlésekbe bocsátkozni.²⁹ A kabbalisták számára magától értetődően a megváltás misztikus jelentésének kérdése merül fel, mert csak ezáltal válik hozzáférhetővé ama folyamat valódi jelentése, amelyet egyébként a kezdetben mondottak értelmében történeti, nemzeti és társadalmi jellegében egyáltalán nem tárnak fel. Számukra is felvetődik a megváltás restauratív és utópikus természetének kérdése, de éppen ők azok, akik gyakran külön hangsúlyozzák a végső állapot kapcsolatát minden dolgok kezdetével. A restauratív mozzanatnak náluk igen gyakran nem annyira történeti jellege van, inkább valamennyi dolog kezdeti, ám később megzavart egységének és összhangjának visszaállítását jelenti. A visszaállított egység azonban mégsem ugyanaz már, mint az eredeti, ezért nem csoda, hogy az utópikus elem itt új megfogalmazásokat vagy szimbólumokat hoz létre. A megváltásban a világ belsejéből olyan fények sugároznak, amelyek eddig egyáltalán nem léptek ki forrásukból.³⁰ Vannak olyan zárt isteni tartományok, amelyek csak ekkor nyílnak meg, s általuk a megváltás állapota végtelenül gazdagabbá és teljesebbé válik, mint amilyen bármely őállapot volt.

A messianisztikus megváltás utópikus tartalma mint a világ nem restauratív állapota úgy marad fenn a zsidóság misztikus hagyományában, a kabbalistáknál és a haszidoknál, hogy tudatában van mindenekelőtt a megújult messianisztikus lét – felőlünk nézve – szigorúan paradox jellegének, és ez kifejeződik a misztikusok számos kijelentésében. Már a Messiás eljövetele is lehetetlen, mindenestre rendkívül paradox feltételekhez kötött; valószínűleg sehol sem fejeződik ki ez melankolikusabb és emberileg torzabb formában, mint a Zóhár egyik gondolatát kiélező kijelentésben, mely szerint a Messiás akkor jön el csak, ha elapadtak Ézsau könnyei.³¹ A megváltás összes feltétele közül valóban ez a legmeglepőbb, egyszerűsége

lehetetlenebb! Mert Ézsau könnyei azok, amelyeket 1Móz 27,38 szerint akkor ontott, amikor Jákób rászedte s elvette tőle apjuk, Izsák áldását. Ilyenfajta mély megnyilvánulásokban soha nem volt hiány, és híressé váltak Rabbi Izrael von Rischin ilyen jellegű kiejelentései, melyek szerint a Messiás napjaiban az ember már nem embertársaival fog perlekedni, hanem saját magával, vagy az a mélyértelmű mondat, hogy a messiási világ hasonlatok nélküli világ lesz, „amelyben a hasonló és a vele összehasonlított már nem vonatkoztatható egymásra”, ami tehát feltehetően azt jelenti, hogy itt olyan lét jön létre, amely már nem ábrázolható. Mindezen formák között az utópikus elem hatalmas él tovább, s a kabbalisták írásai megannyi kísérletet jelentenek az utópia kifürkészhetetlen mélységeinek földerítésére.

Fejtegetéseim végén szeretnék még egy szót szólni egy olyan kérdéstről, amely a messianisztikus eszméről folyó vitákban megítélésem szerint általában elsikkadt. A messianizmus árára gondolok, arra az árra, amelyet a zsidó népnek kellett saját szubsztanciájából fizetnie ezért az eszméért, melyet a világnak ajándékozott. A messianisztikus eszme nagysága a zsidó történelem végtelen gyengeségének felel meg, annak hogy a történelem a fogságban nem nyilvánulhatott meg a maga síkján. Az átmenetiség, a magát fel nem táró ideiglenesség gyengesége ez. Mert a messianisztikus eszme nemcsak vigasz és remény. Valóra váltásának minden kísérlete során feltárulnak amaszakadékok, amelyek a megvalósítás valamennyi alakját ad absurdum viszik. Reményben élni nagy dolog, de mélyen nem valószínűsítő. Leértékeli a személy önsúlyát, aki sohasem teljesedhet ki, mert vállalkozásainak befejezetlensége éppen legfőbb értékét csökkenti. A messianisztikus eszme tehát a zsidóságra rákényszerítette a *haladékbán élést*, amelyben semmi sem tehető meg vagy hajtható végre végérvényesen. A messianisztikus eszme – mondhatnánk – az igazi anti-egzisztencialista eszme. Pontosabban: egyáltalán nem létezik az a konkrétum, amelyet meg nem váltott lények megvalósíthatnának. Ez adja a messianizmus nagyságát, egyszerűsége azonban szerkezeti gyengeségét is. A zsidók úgynevezett „létezése” feszült, van benne valami, ami igazából sohasem sült ki, sohasem égett végig, s ha azután a mi történelmünkben szabadul meg feszültségétől, balga kifejezéssel pseudo-messianizmusnak kiáltják ki, vagy azt is mondhatnánk, leplezik le. A megváltás, szinte azt mondanám, lángoló képe mintegy gyújtópontként vonzotta magához a zsidóság történelmi nézőpontját. Nem csoda, hogy a zsidó történelem csak a mi nemzedékünkben készült fel arra, hogy visszavonhatatlanul síkra szálljon az olyan konkrétum érdekében, amely már nem akarja magát álatni. Ez a hajlandóság borzalomból és pusztulásból született, amikor utópikus módon ráléptek a Ciónba visszavezető útra, a messianizmus felhangjaitól kísérve, azonban anélkül, hogy elkötelezték volna magukat a messianizmus mellett – hiszen nem egy metatörténelemnek, hanem magának a történelemnek kötelezték el magukat. Hogy kiállja-e ezt a próbát ez a nemzedék, anélkül, hogy elmerülne a messianisztikus igény válságában, melyet ezzel legalább lehetőségként felidéz – ez az a kérdés, amelyet a nagy és veszélyes múlt talajáról fel kell tennie a ma élő zsidóknak, hogy a jelen és jövő válaszoljon rá.

JEGYZETEK

1. Vö. Joseph Klausner, *The Messianic Idea in Israel from its beginning to the completion of the Mishnah*, New York, 1955; Hugo Gressmann, *Der Messias*, Göttingen, 1929; Lorenz Dürr, *Ursprung und Ausbau*

- der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung, Berlin, 1925; Willi Starker, *Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen*, Stuttgart, 1938; Sigmund Mowinkel, *He That Cometh. The Messianic Concept in the Old Testament and Later Judaism*, Oxford, 1956.
2. Az itt következő fejtegetésekben használt utópia-fogalom kapcsán mindenképp e kategória elemzésére utalunk Ernst Bloch két művében: a *Geist der Utopie* (München, 1918) és *Das Prinzip Hoffnung* (Berlin, 1954–1959). Még aki nagy fenntartásokkal kezeli Bloch számos fejtegetését, annak is méltányolnia kell azt az energiát és elmélyülést, ahogy az utópia elemzését megközelíti és végigviszi. A második mű marxista építménye rosszul leplezett ellentétben áll azokkal a misztikus indítékokkal, amelyeknek Bloch felismeréseiben lényegében elkötelezettje, s amelyeket a marxista rapszódiák valódi dzsungelén keresztül is sikerült nem kevés bátorsággal átmentenie.
 3. Flavius Josephus, *Altertümer*, I., 70.
 4. *Midras Tanchuma*, *Mass'e* fejezet, 4. §; *Midrasch Breschith Rabba*, szerk. Theodor, 445.
 5. Vö. *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen* című könyvemmel, Zürich, 1957, 78.
 6. *Midras Schir ha-Schirim Rabba*, VI., 10.
 7. *Szanhedrin*, 97a.
 8. *Midras Tehillim* a Zsolt 45,3-hoz.
 9. *Szanhedrin*, 98a.
 10. Lásd az idevágó anyag áttekinthető összefoglalását Strack–Billerbecknél in: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, IV.977–978.
 11. A *Sota* című Misna-traktátus vége.
 12. *Szanhedrin*, 98a.
 13. *Schirha–Schirim Rabba*, II. 7 (vö. *Kethubboth* 110a).
 14. Ezt a legendát, amely furcsa módon hiányzik M. J. Bin Gorion *Born Judas* című művéből, kis népkönyvként gyakran kiadták, vö. erről szóló cikkemet a *Cion* című héber nyelvű tanulmánykötetben, V. köt., Jeruzsálem, 1933, 124–130., valamint S. Rubasov, „Rabbi Joszef de la Reyna legendája a szabbatiánus hagyományban” (héberül) in: *Eder Jakar*, Tel-Aviv, 1947, 97–118.
 15. Karl Bornhausen, *Der Erlöser*, Lipcse, 1927, 74.
 16. Siegmund Hurwitz, *Die Gestalt des sterbenden Messias*, Zürich, 1958.
 17. *Berachot*, 34b.
 18. Kiválóan elemzi a messianisztikus Tóra-elképzelés különböző árnyalatait a Talmudban és a Midrasban W. D. Davies *Torah in the Messianic Age* című monográfiája, Philadelphia, 1952.
 19. Vö. e fejlődés egyes szakaszainak részletes bemutatását in Joseph Sarachek, *The Messianic Idea in Medieval Jewish Literature*, New York, 1932.
 20. A tizenhárom alapelvben, amelyet a *Szanhedrin* X. fejezetéhez írt Misna-kommentár bevezetésében Majmonidész megfogalmaz, ez olvasható: „A tizenkettedik elv a Messiás napjaira vonatkozik. Abban áll, hogy higgyük és fogadjuk el igaznak, hogy eljön a Messiás, s ne gondoljuk, hogy elkésik. Ha késve érkezik is, reménykedjünk benne. Ne szabjuk meg idejét, s ne bocsátkozzunk feltételezésekre a Biblia sorainak értelméről, hogy megtudjuk eljövételének idejét. Már a bölcsek is ezt mondták: »Leheljék ki lelküket azok, akik ki akarják számítani a véget.« Inkább higgyünk benne, magasztaljuk és szeressük, s imádkozzunk érte, annak mértéke szerint, amit Mózesről Malakiásig a próféták jövedöltek róla. S aki kételkedik benne vagy lekicsinyli méltóságát, az megtagadta a Tórát, amely egyenesen megjövendölte őt.”
 21. Nagyban támaszkodom Moritz Zobel fordítására, amely kiváló összeállításban olvasható: *Der Messias und die messianische Zeit in Talmud und Midrasch*, Berlin, 1938 (Bücherei des Schocken-Verlags, 90–91.)
 22. A szó jelenthet alapvetet, de jelentheti a szemlélet fontos tárgyát is (ahogy Zobel értelmezi).
 23. Jemeni levelében, ahol Majmonidész még messzemenőig tekintetbe veszi a hagyomány eszkatologikus kellékeit (melyeket később kiküszöböl), igaz, igen józan értelmezésben, de még helyet kap a csoda eleme. A Messiás prófétai rangja és Mózesről Malakiásig a többi próféta rangja közötti különbséget, szemmel láthatólag tekintettel jemeni olvasóinak konzervatív beállítottságára, így fogalmazza meg: „De a csak őt megillető tulajdonság az, hogy mikor ő megjelenik, már pusztá híre is elég ahhoz, hogy Isten megrendítse a Föld összes királyát. Királyságuk megsemmisül, sem karddal, sem lázadással nem tartóztathatják fel őt, vagyis nem támadhatják és nem hazudtolhatják meg, hanem megbabonázzák őket az általa megmutakozó csodálatos jelek. Aki meg akarja ölni őt, azt ő öli meg. Nincs menekvés előle, és keze közül nem lehet megszabadulni. . . Ez a király igen hatalmas lesz. Minden nép békében fog élni vele, minden ország őt szolgálja, mert oly nagy igazságosságot és csodákat tesz. Aki ellene kél, azt elpusztítja Isten. Az Írás összes szava sikeréről tanúskodik s a mi sikerünkről általa.” (*Iggereth Teman*, szerk. David Hollub, Bécs, 1875, 48.)
 24. Meglepő módon Majmonidésznek ezekre a fejtegetéseire hivatkozott Abraham Cardoso, Szabbataj Cvi egészen más beállítottságú híve, még mestere hitegyetése után is, hogy alátámassza azt a tételt, hogy a Messiásnak természeténél fogva, tekintélyének végleges stabilizálásáig, éppen így kell viselkednie, hogy magatartása tápot adjon azoknak, akik kételkednek küldetésé legitimitásában.
 25. Az utolsó ítélet képzelet semmiféle szerepet nem játszik Majmonidésznel. Az eszkatológiai jutalom és büntetés értelmében vett majdani megtorlás nála nem létezik.
 26. Magától értetődően az olyan elképzelések is eltűnnek nála, mint a Messiás korábbi létezése vagy a Messiás ben Joszef.
 27. *Megillath ha-Megalle*, szerk. Adolf Poznanski és Julius Guttmann, Berlin, 1924.
 28. Vö. *Jüdische Mystik . . .* című könyvem 271–272. oldalával.
 29. Vö. ugyanott 267–275, 305–313., valamint *Eranos Jahrbuch*, XVII, 325–333.
 30. Ez az elképzelés különösen a luriánus iskolában volt elterjedt, de már Moses Cordoverónál is találkozunk vele: *Elima Rabbathi*, Brody, 1881, 45 c/d. A régebbi kabbalában Tiferet és Malchut immár töretlen Hieros Gamos-a jelzi misztikus szempontból a messianisztikus korszakot.
 31. Zóhár-idézetként lásd Solositz Benjaminnál, *Tore Sahab*, Mohilew, 1816, 56b. A megfogalmazás egy Zóhár-hely (II, 12b) kiélézése.

Az 1959-es Eranos-konferencián elhangzott előadás. A fordítás alapja: Gershom Scholem: *Judaica*, Suhrkamp Verlag, 1963, 7–74.

BERÉNYI GÁBOR FORDÍTÁSA
AZ EREDETIVEL EGYBEVETETTE BENDL JÚLIA