

Majsai Tamás

A soá és a zsidóság a református hittankönyvekben

A holokauszt történetének vizsgálatával foglalkozó kutatók körében viszonylagos konszenzus állapítható meg a tekintetben, hogy a zsidóság és kereszténység közötti ellentéteket a maga eszmerendszerében kezdettől fogva napjainkig terjedően ébren tartó keresztény vallásnak számottevő szerepe volt az antiszemitizmus különféle megnyilvánulásaiban.¹ A keresztény vallási konceptusba szervesen beépült zsidóellenesség hatásait fedezhetjük fel a zsidóság II. világháború, avagy *soá* alatti tragédiájában. Ennek ismérveit azonosíthatjuk a zsidó sors iránti érzéketlenség kondicionálásában, a gyilkos antiszemitizmussal való kollaborációban, de legalábbis az antiszemitizmus valódi lényegét illető általános keresztény orientációvesztésben, s abban a tényben mindenképpen, hogy a magát kereszténynek tartó világban végbemehetett a történelemnek e rettenetes fejezete.

Napjaink szekularizált és demokratikus alapelvek szerint berendezkedő világában egyre inkább evidenciának számít, hogy a vallásos nevelés, az úgynevezett katekézis, illetve az idesorolandó hitoktatás egyik meghatározó vezérelve, a saját bizonyosság, nem agresszív jellegű, legalábbis negatív apológia nélküli, elsősorban értéktolmácsoló kommunikálása, s egyúttal egy olyan vallásos attitűd formálása, amely nyitott és megértő mások hite, hitbeli tartalmai és megnyilatkozásai iránt. Ezt a meggyőződést tükrözi a 20. század nagy vallási mozgalma, az egyes keresztény felekezetek közötti baráti viszony építésén fáradozó ökumenizmus is.

A zsidóságról való beszéd mindenképpen olyan terület, ahol ezt a mércét csak igen súlyos konzekvenciák vállalásával lehetne figyelmen kívül hagyni. Éspedig nem csak általános humanitárius okok miatt. Kimerítően lehet ugyanis sorolni azokat a teológiaiailag kényszerítő külső-belső szempontokat, amelyek az eklézsia (a kereszténység mint olyan egyik összefoglaló megnevezése; ennek a zsidóságra vonatkozó pandanja

¹ A bőséges nemzetközi irodalom részletes felsorolásától helyhiány miatt eltekintünk. Kiti nő összefoglalást és alapos irodalmi tájékoztatást nyújt: *Theologische Realenzyklopedie* (TRF Bd. 3., 113–168: Antisemitismus. A magyar nyelvű irodalom köréből sajnos meglehetősen szűk választék áll rendelkezésünkre. Említést érdemelnek az alábbiak: Nyíri Tamás: „E szó helyett.” In Szenes Sándor: *Befejezetlen múlt. Beszélgetések. Keresztények és zsidók, sor* Budapest, 1986, 5–23. o. (magánkiadás). Kiss György: *Megjelölve Krisztus keresztjével és vid csillagával.* Budapest, 1987, (szerzői kiadás). Klaus Haacker: „A Holocaust mint teológiai történelmi dátum”, *Egyház és világ*, II. évf., 1991. 14. sz., 4–8, 16. o.

a zsinagóga megjelölés) számára kötelezővé teszik hitének egy olyan módozatban való kifejtését, amely – az eddigiekkel szöges ellentétben – alapvetően nem antiszemita karakterű. A katekézis vonatkozásában mármost ez azt jelenti, hogy az egyház nem mulaszthatja el a holokauszt címszóval illelhető tematika teljes vertikumát didaktikailag is problematizálni, s éberrel odafigyelni arra, hogy a zsidó emberről és vallásról közszájon forgó, előítéletes és sablonszerű fantáziálások további ápolgatása véglegesen megszűnjön a nevelés jelentette szellemi veteményeskertben; hogy a lehető legszélesebb bázisra építve segítsen közel hozni az általa nevelt rétegek számára az elidegenített testvér valódi arcát, reális képet nyújtva életéről, vallásáról, szokásairól. Mindezt nem utolsó sorban azért is, hogy előmozdítsa saját üzenetének hitelesebb – nem fantomokra épített – megértését, s végül még azért is, hogy szintén építője legyen annak az ökumenicitásnak, amelynek legesszenciálisabb kérdése többek között a kereszténység és zsidóság egymáshoz való viszonya.²

Az edukációs szféra fontosságának felismerése ezen törekvésben természetesen nem új keletű jelenség. Ahogy a szekuláris közegben,³ úgy az egyházi téren is igen hamar problematizálódott (még ha csak vontatottan és a korábbi ballasztoktól terhelten is) az a kérdés, hogy miként lehet és kell bekapcsolódnia a katekézisnek az antiszemitizmus felszámolását célzó igyekezetbe. E szándék egyik legelső és legismertebb manifesztációja volt az a konferencia, amit 1947-ben tartottak a svájci Seelisbergben. A jelenlévők elsősorban is a szent szövegek hatástörténeti horizontja felől reagáltak a *soá* és az antiszemitizmus jelenségére, s megállapították – ha nem is minden apologetikus felhang nélkül –, „*hogy a Szeretet Evangéliumának két évezreden át való hirdetése sem volt elegendő ahhoz, hogy megakadályozza a keresztények között a Jézus népe ellen való gyűlölet és megvetés érzésének legkülönbözőbb formák között való megnyilvánulását*”. Végül pedig tíz pontban összegezték a tanácskozás üzeneteként azt a feladatot, hogy a keresztény egyházaknak „*miképpen kell a zsidókkal kapcsolatban kiküszöbölniük minden olyan érzést, amelyet a tanítás vagy a keresztény hithirdetések során téves, pontatlan vagy kétértelmű magyarázatok vagy bemutatások kelthetnek, másfelől pedig, hogy miképpen erősíthetik a felebaráti szeretetet az Ószövetségnek oly kegyetlenül megpróbált népe iránt.*”⁴ Európa nyugati felén ettől kezdve valóban folyamatosan tapasztalható is a

2 *Exodus und Kreuz im ökumenischen Dialog zwischen Juden und Christen. Diskussionsbeiträge für Religionsunterricht und Erwachsenenbildung.* Hrsg. von Hans Hermann Heinrix Martin Stöhr. Aachen, 1978.

3 Lásd pl. Wolfgang Benz: „Die Abwehr der Vergangenheit. Ein Problem nur für Historiker und Moralisten?” In *Ist der Nationalsozialismus Geschichte? Zur Historisierung und Historikerstreit.* Hrsg. von Dan Diener, Frankfurt am Main, Fischer Tb. (No. 4391.), 1987, S. 17–33. A nevelés jelentőségét hangsúlyozó szellemi irányzat egyik legismertebb képviselője Theodor W. Adorno. Lásd *Erziehung zur Mündigkeit* c. kötetét: Frankfurt, 1971, Suhrkamp tb. 11.

4 In *Gondolatok a seelisbergi konferencia pontjaihoz a református felfogás tükrében.* Budapest, 1949, a Református Egyetemes Konvent kiadása, 1–2. o. Ismereteink szerint a katolikus és az evangélikus felkezet is megjelentette a seelisbergi pontokat, kiegészítve a saját felfogásának kifejtésével, egy-egy megközelítőleg azonos című kiadványban. A megjelentetés dátuma igen figyelemreméltó. Az egyházi struktúra szétzilálására irányuló támadások kellős közepén olyan ökumenikus akcióegység tanúi lehetünk itt, ami más, aktuálisan mindenképpen előbbre való tekintet dolgokban és kevésbé neuralgikus kérdéseket tekintve

zsidó-keresztény kapcsolatokat új alapokra helyezni próbáló erőfeszítések jelenléte. S ha csak szolid eredmények mutatkoznak is, érzékelhető, hogy az egyházi közegben megkezdődött egy olyan tudat- és érzületformáló effektusokkal bíró tanulási processzus, ami egy eddig szinte teljesen ismeretlen dimenziót kölcsönzött a zsidó-keresztény viszonyoknak. Az említett új orientáció témánk szempontjából adódó különös érdekessége mármost az, hogy Magyarországon ennek jószerével még a nyomait sem igen lehetett felfedezni, s lényegében e tekintetben még ma sem következett be számottevő változás. Ami ugyanis a hazai egyházi közegben ezt illető elmozdulásként regisztrálható, az aligha több, mint a soáh konzekvenciáival megterhelt globális történelmi szituáció kvázi kényszerű rávetülése az egyházi szférára. Meglehetősen prózaian, ám a lényegét éppen ezáltal kifejezve ez azt jelenti, hogy nem illik, nem szabad „zsidózni”. Meglehet, mindez furcsán hangzik, különösen akkor, ha valaki tudja, hogy – példának okáért – a protestáns egyházak például kezdettől fogva és megszakítás nélkül reprezentálták magukat a háború után kibontakozó nagy felekezeti és egyéb ökumenikus világfórumokon,⁵ valamint ha figyelembe veszi a hazai református egyház és a hitközségi zsidóság között létrejött, nagy reflektorfényvel övezett, dialógusnak titulált kapcsolattartást.⁶ Alaposabb vizsgálat esetén persze gyorsan kiderül, hogy miután e baráti ölekezés elsősorban a kül- és belpolitikai célokra egyaránt tartott egyházak egyik lényegileg önállóan megnyilvánulása volt csak, komolyságára és

sem valósult meg. Valószínűleg nem véletlenül keressük e publikációk eredőjét a politikai érdekek világában (mint ahogy a kérdés sajnos azóta is szinte kizárólag csak annak függvényében kap hangot). Erre utal a kiadványok minden előzmény nélküli, s a seelisbergi konferencia után két évvel későbbi megjelentetése is, s az a tény, hogy 1949 volt a magyar állam és Izrael közötti kapcsolatok utolsó olyan normális éve, mely jelentős megállapodásokat is eredményezett.

5 A zsidó-keresztény reláció teológiai-ekleziológiai területén az utóbbi évtizedekben elért igen jelentős eredmények annak ellenére sem találtak recepcióra a hazai református egyházon belül (más egyházaknál sem jobb a helyzet semmivel), hogy ezeknek az eredményeknek az ifjúsági és felnőtt katekézisben való gyakorlati aktualizálását világviszonylatban is példaadóan éppen az a Rajna-Wesztfáliai Tartományi Egyház valósította meg, amellyel a magyar egyháznak szinte a legintenzívebb – sajnos csak politikai és anyagi jellegű – külkapcsolatai voltak. Az utolsó fontos rajnai dokumentum (utalásokkal a korábbiakra is): *Gottes Augenapfel. Beiträge zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden*. Hrsg. von Edna Brocke, Jürgen Seim. Neukirchener/Vluyn: Neukirchener, 1986. (A fentihez hasonlóak mondhatóak el egyébként a hollandiai irányú kapcsolatokról is.)

6 Történetének első szakaszához lásd Tamás Bertalan: „Református–Izraelita párbeszéd Magyarországon.” *Theológiai Szemle*, UF XXIV., 1981. 3. sz., 178–181. o. Valódi mozgatórugói és céljait illetően meglepően őszinte tájékoztatást kaphatunk a dialógus második fordulójáról kiadott közös állásfoglalásból. Lásd „A MIOK vezetőségének látogatása Debrecenben”, illetve „A konzultáció résztvevőinek állásfoglalása” című írásokat. *Reformátusok Lejára*, 1978. 12. sz., 1. és 3. o. A jelenség írásunk szempontjából megemlíthető diszkrét bája is, hogy az itt tárgyalt tankönyvek cenzoraiként is szereplő szerkesztőbizottsági tag egyúttal mind magas egyházi tisztségek betöltői, szinte kivétel nélkül aktív részesei voltak ezeknek az ökumenikus aktivitásoknak.

őszinteségére soha nem is helyeztek hangsúlyt, sőt hivatalos oldalról egyenesen el-
nezték volna a párbeszéd ilyen irányú fordulatvételét.⁷
Ugyanígy megérdemelné az alaposabb elemzést az a jelenség is, hogy egyidejűleg
a dialogizálással s a szekuláris közeg ama Janus-arcú normájával, ami egyszerre tette
tabuvá a zsidókérdést, és tiltotta az antiszemitizmust, a keresztény igehirdetés és
műveltség a társadalomnak egy olyan zavartalan szegmensét képezte, ahol sajátos
formában és legitim módon artikulálhatta magát a zsidóellenesség egy sajátos, sehol
másutt el nem képzelhető nyíltságú változata. Semmi nem gátolta, és senki nem is
kifogásolta, hogy e közegben – a szent szövegekörnyezet fedezékében – a szószékről
vagy a katedréről ne folyhasson a zsidó evilágiság, törvényeskedés, istentelenség stb.
kitartó ostromozása, bezárólag az antiszemitizmus legszilajabb rágalmának, az isten-
gyilkosság vádjának a terjesztésével. Természetesen a lelkész még véletlenül sem az
akkor élő zsidókra vonatkoztatva tette meg állításait, s a rendszer korrektív szelepei
is működésben voltak (pl. a bűnösök irányában is meglévő isteni és felebaráti szere-
tet hangoztatásával), ám a nyelvezet maga mégis szocializáló erővel hatott.
Valójában ez a szocializációs momentum az alapkérdése annak a szűkebb körű
vizsgálódásnak is, amit a hittankönyvi, kateketikai irodalom alábbi áttekintésével
végeztünk.

Jelen dolgozat keretében kizárólag azokra az idevágóan szóba jövő munkákra for-
dítottunk figyelmet, amelyek 1988–1991 között jelentek meg, a református egyház
intézményes kiadásában. A jelzett korszakválasztás tudatos, azt tárgyilag is indo-
koltnak látjuk. Egyfelől azért, mert e művek megjelentetését már nem árnyékolja be a
„diktatórikus cenzúra”, vagyis bátran tekinthetőek az egyház „tiszta szellemi” pro-
duktumainak. Másfelől pedig azért, mert számottevő mértékű pedagógiai irodalon
kibocsátására hosszú idő után éppen ebben a periódusban került első ízben – ami
munkáknak nyilván lényegesen nagyobb reprezentativitási értéket is kölcsönöz
korábbiakhoz képest – sor. Végül pedig figyelmet érdemel még az a körülmény, ho-
e könyvek mindegyike országos használatra szánt oktatási alapanyag.

Az elemzett opusok alábbi felsorolásánál szögletes zárójelben megadjuk azt a
vitatkozási formát is, ahogy a további szövegben az egyes munkákat citáljuk.

1. *Református keresztyén vagyok*. Református hittankönyv 7–8 éves gyermekek
Írta: Vladár Gábor, Budapest, 1989, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya. A hit
könyv szerkesztőbizottság tagjai: Kürti László püspök vezetésével: Dr. Aranyos
tán, Nagy László, Dr. Nagy Tibor, Tislér Géza [RKV]

2. *Utaid Uram mutasd meg!* Református hittankönyv 8–9 éves gyermekeknek
vábbi bibliográfiai paraméterek: ut supra) [UUM]

3. *Jézus a mi megváltónk*. Református hittankönyv 9–10 éves gyermekeknek. (7
bi bibliográfiai paraméterek: ut supra) [JMM]

4. *Így szerette Isten a világot*. Református hittankönyv 10–11 éves gyermek
(További bibliográfiai paraméterek: ut supra) [ISZ]

⁷ Gondolunk itt egyfelől arra az információs deficitre, ami a zsidó tragédiát és a zsidó
netét általában véve is jellemzi a magyarországi alap- és középszintű oktatást, s
keretében alkalmazott tankönyveket. Amint a jelen tanulmány is tükrözi, az egyhá-
ban még ennél is vigasztalanabb állapotok uralkodnak. Utóbbiit illetően ld. Karsa

5. *Megtaláltuk a Messiást!* Református konfirmációi olvasókönyv. Írta Szénási Sándor. (További bibliográfiai paraméterek: ut supra.) [MM]

6. *Te taníts engem!* Református hittankönyv 12 éven felülieknek. Írta Molnár Miklós. (További bibliográfiai paraméterek: ut supra) [TTE]

7. *Református hitünk.* Hittankönyv a konfirmáció utáni korosztálynak. Írta Cseri Kálmán, Budapest, 1991. (További bibliográfiai paraméterek: ut supra.) [RH]

8. *Érted is, amit olvasol?* Bibliaismereti hittankönyv a konfirmáció utáni korosztálynak. Írta Herczeg Pál. (További bibliográfiai paraméterek: ut supra.) [ÉAO]

9. *A keresztyénség és a világvallások.* Ökumenikus és vallástörténeti áttekintés a konfirmáció utáni korosztálynak. Írta Dr. Bajusz Ferenc, Budapest, 1991, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya. A szerkesztőbizottság elnöke Kürti László, tagjai Dr. Nagy Tibor, Nagy László, dr. Szathmári Sándor, Tislér Géza, lektorálta Nagy László esperes. [KÉV]

10. *Hitből hitbe.* Katechetikai kézikönyv, Az evangéliumi nevelés kézikönyve. 1. köt.: *Úgy nevelem.* Szülők könyve. Dr. Adorján József, dr. Bolyki János, dr. Boross Géza, dr. Czeglédi Sándor, Csiszár Ákos, Debreczeni Károly István, dr. Dékány Endre, dr. Márkus Mihály, Molnár Miklós, dr. Pásztor János, dr. Ritoók Zsigmond, dr. Szűcs Ferenc, szerk. Dr. Adorján József, átnézték Dr. Dékány Endre és dr. Fekete Károly. Budapest, 1988, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya [HH/1]

11. *Hitből hitbe.* Katechetikai kézikönyv. Az evangéliumi nevelés kézikönyve. 2. köt.: *Úgy neveltetem.* Lelkészek és katekéták könyve. (További bibliográfiai paraméterek: ut supra) [HH/2]

I. A soá

A cím szerinti első kérdéskört vizsgálva meglehetősen egyszerű dolga van az elemzőnek, hiszen – eltekintve egy pedagógiailag, s az adott témakör egészét illetően is teljesen érdektelen és involvátlan, inkább kuriozitás-keresésből, mint szándékos tájékoztatás céljából tett adatközléstől (KÉV 116; idézve később) –, a tárgyalt irodalom a *soát* mint témát nem ismeri. Értelemszerűen nem fordulnak elő benne az olyan szignifikáns szavak sem, mint *soá*, holokauszt, zsidóüldözés, antiszemitizmus.

Rövid megállapításunkat így mindössze e hiányjelenség két komplex kérdésben összegezhető összefüggésének átgondolásával bővíthetjük csak.

Először is: miért negligálja a normatív református egyházi hittankönyvi irodalom a Biblia kronológiailag legidősebb, s a keresztények számára számos mértékadó szempont alapján legjelentősebb súllyal bíró népének, de egyáltalán: egy világvallás népének (egyik) legmeghatározóbb történeti tragédiáját megfelelően figyelembe venni? Különösen akkor, amikor e történés e nép vallásos önértelmezésének is egyik iger fontos elemévé vált, s még inkább azzal a ténnyel terhelve, hogy e tragédiához – elvileg vagy/és gyakorlatilag – a keresztényeknek is legbensőbb közük van? E legalábbis miért marad el mindez az arra tematikai okokból is kötelezően illeték tananyagból (KÉV)?

Másodszor: vajon miért hagyja teljesen érdektelenül a szerzőket a teoretikusan megkerülhetetlen probléma, amit Adorno nyomán így fogalmazhatunk meg: Lehet-e hinni Auschwitz után Istenben, és mit jelent az isten szó a postholokauszt generációja számára?

Az okok között kutatva úgy tűnik, hogy a jelenség háttérében jobbra bizonyos diffúznak nevezhető, inkább ösztönös-érzelmi rugók mozgatta averziók, továbbá a szerzők teológiai képzettségének és szocializációjának sajátosságai, illetve az exponált kérdés iránt előbbiekből következő aszenzibilitása húzódik meg, mintsem valamilyen tudatos elvi alapú megfontoltság. Így gondolhatunk itt példának okáért a vallásos világszemléletet oly gyakran jellemző természetes történelmi érdektelenségre. Ami persze furcsa írástudói felelőtlenséggé is válik abban a pillanatban, mihelyt látjuk, hogy ezt az érdektelenséget a zsidók sorsát illetően olyan további történelmi színezetű – és szinte módszertani erejűvé váló – megfontolások is mozgathatják, mint egyfelől az istengyilkos, s következőleg Isten népeként már nem exisztáló zsidóság posztulátuma, s másfelől pedig ama (Augustinusra visszavezethető)⁸ többnyire csak sejtelmi-irracionális vélekedés, hogy a keresztény hit a *soában* éppenséggel a saját, zsidóság felett triumfáló igazával találkozik. Az már persze a rendszer túlon túl is logikus rövidzarlata, hogy a keresztény vallás, s ezen belül is kiváltképpen az a magyarországi református irányzat, amely pedig meglehetősen könnyen transzponálja át az egyetemes üdvüzenetet a népi vallás törzsi spirituszává, semmilyen teológiai kvalitást nem lát az állítólagos isteni ítéletet követően végbement „feltámadásban”: Izrael állam újjászületésében.⁹

8 Jules Isaac: *Genese de L antisemitisme*. Paris, 1956, Calman-Lévy. Ugyanehhez és a gyilkos, rasszista alapú, valamint a zsidóknak a keresztény identitást negatív minőségükben alátámasztó célzattal való életben hagyását tételező egyházi-teológiai antiszemitizmus közötti különbség kérdéséhez lásd Rosemary Ruether: *De laatste zullen de eersten zijn. Messiaanse cultuurkritiek*. Baarn: Ten Have (Hollandia), 1981, pp 41–56, 91–92.

9 „... a bibliai vallási közösség ... és a szekuláris Izrael állam direkt kontinuitása teológiailag nem diszkutábilis összefüggés” – írja Bartha Tibor püspök, a református-zsidó párbeszéd spiritus rectora John Bright *Izrael története* című könyvének ajánló előszavában (Budapest, 1977, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 20. o.). Témánk szempontjából is érdemes megemlíteni, hogy a református egyház az egyéb rendelkezésre álló kitűnő munkák köréből éppen azt az Izrael-történetet látta jónak fordításban megjelentetni, amelynek szerzője az Ószövetséggel befejezettek látja a zsidóság teológiailag egyedül kvalifikálható úgynevezett Izrael-részét. Hiszen, mondja Bright, Izrael története az ószövetségi szakasz után (amelyen belül egyébként nem is juthatott el a maga „teológiai végállomásához”), a kereszténységen keresztül folytatódik, lévén „Izrael történetének teológiai értelme és célja”: Krisztus. Ettől függetlenül természetesen tovább élnek a zsidók is, ám csak úgy, mint „Izrael” teológiailag indifferens, profán történelmi nyúlványai – állítja legalábbis elég profánul egy keresztény szaktudós (pp. 449–456). A mondottakhoz lásd a jelen dolgozat II. részének g. pontja alatti modelleket. Hogy a fenti kiadói koncepció mennyire nem csak a politikai kényszer terméke, arra nézve meggyőző adalék, hogy a munkánkban elemzett tankönyvek köréből egyetlen egy néhány szavas mondat foglalozik csak Izrael állam 1948-as újjászületésével. Érdemes felfigyelnünk a fogalmazás teológiai kvalitást nélkülöző karakterére. A keresztény teológiai irodalom az ókortól fogva – de facto a Bibliával kezdődően – gyakran ad hangot annak a meggyőződésének, hogy a zsidó állam pusztulása Isten ítélete volt, a zsidóknak Jézus-Messiaszt nem elfogadó magatartása miatt. Ehhez képest különösen feltűnő, hogy Izrael legújabb-kori feltámadásáról szólva viszont általában véve kínosan kerül az esemény teológikus konnotációjú megközelítését.

A szó mellőzésének másik fontos okát a szerzők pedagógiai módszertanában véljük megjelenni. Röviden abban a szemléletben, amely megelégszik a katekézisben a saját felekezet hitbeli-dogmatikai-konfesszionális elemeinek egyszerűsített-mechanikus kommunikációjával. Így például megfigyelhető, hogy a tankönyvírók még az igen kézenfekvő esetekben sem igen élnek (részleges kivétel itt a TTE) a tárgyból következő konzekvenciák szélesebb kontextusú – történelmi-társadalmi-mentális vetületű – felvillantásának lehetőségével, s teljesen ignorálják a bibliai-hitbeli textusok és igazságok egy olyan funkcionális feldolgozási módszerét, ami azok szenzibilizáló, paradigmaképző erejét célzottan, szocializáló hatással kamatoztathatná.¹⁰ E deficit általánosabb jellegére utal az is, hogy a szóban forgó érdektelenség nem csak a zsidóság irányában figyelhető meg, de egyéb nem keresztény vallásokkal szemben is. (A KÉV esetében annyiban más a helyzet, hogy az a zsidók mellett az egyéb vallásokat is elhalmozza diszkvalifikáló megjegyzéseivel, nagyjából ki is merítve ebben látszólagos érdeklődésének, nyitottságának minden tartalékát.)

Végül lássuk még, miként jelennek meg a fentiek szövegszerűen is az említett forrásokban.

A KÉV hivatkozott passzusában a „Mit tudunk a Magyarországi Izraelita Hitfelekezetről?” című fejezet alatt olvashatjuk a következőket: „A magyarországi zsidóság a II. világháború alatt több mint háromnegyed részét elvesztette. [Hogyan, miért stb.?] Jelenleg mintegy 80 ezer hívőt tartanak számon ...” (116) Illusztrációs szándékkal tér ki a nemzetiszocializmus időszakára az MM szerzője „a hit megvallása” tematika kapcsán, amikor a „bátor vallomástevők” sorában megemlíti Karl Barth-ot, utalva a híres teológusnak „a náciizmus embertelen ideológiájával szemben” létrejött *Barmeni Hitvallás*ban (1934)¹¹ játszott kiemelkedő szerepére. (35) Ugyanő ír még néhány mondat erejéig Martin Niemöllernek Hitler-ellenes harcáról¹² (158) és Friedrich von Bodelschwing-nek a náci euthánázia-programmal szembeszálló helyállásáról¹³ (206). Elméletileg elképzelhető lenne ugyan, hogy ezek a lapidáris utalások kiindulópontul szolgáljanak az oktató bővebb magyarázataihoz, gyakorlatilag ez azonban sajnos szinte teljesen reménytelen. (Kiváltképpen ha számításba vesszük, hogy a református lelkészképzés egyház-történeti tananyagában ez a periódus jószerével alig jut szóhoz.)

10 Metodológiai is színvonalas kísérletként utalunk itt Martin Afforlderbach *Kirchliche Jugendarbeit im Wandel. Analysen zur Bibelfrömmigkeit* című munkájára. München-Mainz, 1977, Kaiser-Grünwald Vlg.

11 Karl Barth (1886–1968) a 20. sz.-i teológiatörténet kiemelkedő hatású alakja. A náciizmussal kollaboráló protestáns *Deutsche Christen* ellenzékeként létrejött *Bekennende Kirche* (BK) szellemi vezéregyénisége. Lényegében ő szövegezte a BK 1934-ben, Barmenben tartott legfontosabb zsinata világhírűvé lett hitvalló nyilatkozatát. Szövegét magyar nyelven olvasható *Theológiai Szemle*, UF XXVII., 1984. 3. sz., 171–172. o.

12 Martin Niemöller – a nemzetiszocializmus elleni német egyházi harc másik kiemelkedő egyénisége, az ökumenikus mozgalom nagy alakja.

13 Friedrich von Bodelschwing lelkész, a BK „föld alatti püspöke”, a betheli egyházi gyógyi tétel vezetője. Egyike volt azoknak, akik a leghatározottabban elutasították az „életre kalmatlan életet” likvidálását elrendelő 1939-es hitleri rendelkezés megvalósítását. Főpépe jelentékeny hatással volt a T4 fedőnevű program 1941-es leállítására.

II. A zsidóság

Második vizsgálati feladatunk annak elemzése, hogy milyen képet nyújt vagy éppen szuggerál a református hittankönyvi irodalom a felnövekvő egyházas generáció számára a zsidóságról. Módszertani megjegyzésként előrebocsátjuk, hogy analízisünk során – mint már eddig is – elsősorban a tanulóban kialakuló globális képalkotás komponenseire voltunk kíváncsiak, illetve arra, hogy miként jelennek meg ezek az adott könyvkiadási műhelyben és az általa hordozott oktatási programban. Éppen ezért tartottuk megengedhetőnek, hogy az egyes munkák tartalmi és stílusjegyeit egyfelől olyan sűrítő bemutatásban prezentáljuk, amiként az végső összegzésben éri a diákot, s másfelől pedig, hogy ne térjünk ki folyamatosan az egyes szerzők koncepciójában adott pontokon megmutatózó, esetleg lényegesebb mértékben is meglévő eltérésekre. A fontos differenciák és konceptuális súlyú eltérések lehető érzékeltetésére indokolt esetben persze igyekszünk odafigyelni. Semmiképpen sem tekintettük ellenben feladatunknak, hogy azokat az önmagukban véve és egy összehasonlító megközelítésben fontosnak számító tartalmi elmozdulásokat is regisztráljuk, amelyek korábbi időszakok, vagy más hasonló műhelyek analóg tematikájú irodalmához képest nyújtott teljesítményeként lennének méltathatóak, avagy amelyek megléte túlon túl is magától értetődő. A szükséges viszonyítás elvégzéséhez ugyanis az látszott a témánk szempontjából járható egyedüli útnak, ha a jelen kívánalmainak, és a szakmailag, tehát teológiai, pedagógiai és etikai lehetséges megoldásoknak a körét tekintjük az érvényes referenciakeretnek. Mielőtt azonban az elemzés konkrét feladatába e pontnál belekezdenénk, helyénvalónak látszik utalni még két olyan összefüggésre, amelyek – a már említettek mellett – további fontos pilléreit képezik e referenciakeretnek.

A kereszténység és a keresztény oktatás számára kihívás és feldolgozásra váró feladat a zsidósághoz fűződő viszony,

a) mert szent iratának nagyobbik része, az úgynevezett Ószövetség (zsidó szóhasználatban: *Tenak*) egyúttal a zsidóság szent irata is;

b) mert szent irata második felének, az úgynevezett Újszövetségnek a szerzői – a keresztény értelmező hagyomány szerint – úgyszólván kivétel nélkül zsidó származású, zsidó kultúrában és zsidó vallási közegben nevelkedett emberek voltak;

c) mert az Újszövetségben foglaltak egyszerűen értelmezhetlenné válnak a korabeli és megelőző zsidó vallási, szellemi, történelmi kontextus ismerete nélkül, sőt, a szerzők szándéka alapján minden teológiai legitimitásukat is a zsidó hagyomány felelő nyeri (ld. pl. az úgynevezett tipologikus konstrukciókat);

d) mert szent iratának centrális üdvüzenete a zsidó hit egyik aspektusának, a messianológia gondolatának végleges jelentőségűvé alakítása révén fogalmazódott meg, s ennek az üzenetnek a kristályosodási pontjában egy zsidó származású, zsidó hitben nevelkedett, ahhoz élete végéig igen intenzív kegyességgel ragaszkodó ember: a Názáretből származó Jézus áll.

A zsidóellenesség a keresztény hitnek olyan, a vallástörténeti fejlődés során szervessé vált eleme, amelynek feladása nemhogy csorbítaná, de gazdagítaná üzenetének artikulálását. Az alábbiakban röviden be is mutatjuk főbb állomásait.

A vallástörténetileg és a leíró szociológia értelmében szektariánusnak minősülő zsidó *nócerímek* (keresztények) mozgalma mindenekelőtt abban a folyamatban izmosodott meg, amelynek során központi jelentőségűvé tett némely, az anyavallásban mellékes jelentőséggel bíró teológiai elemet (így pl. a már említett messianológiai momentumot)¹⁴, s másfelől pedig több olyan, vallásilag liberális és allogén vallási gondolatot asszimilált (pl. a rituális kérdések redukcionista megközelítése), amelyekkel az Izrael határait átlépő missziója keretében találkozott: előbb a hellenisztikus diaszpóra zsidóság, majd pedig a pogányság körében. Erősítette e folyamatot továbbá az a szocializációs tény is, hogy üzenetének elsődleges befogadói már Izraelben is azok a görög-hellén kultúrájú zsidók voltak, akik mintegy eleve kínálták az új vallási-szellemi tartalmak adaptálását.¹⁵ Az előrehaladó önállósodás, az anyavallástól való függetlenedés és a saját identitás kialakításának folyamata, továbbá a geneszt jelentő közeg ezzel párhuzamosan csökkenő kontroll- és korrekciós szerepe szintén közrejátszottak abban, hogy az új vallás gondolati és hitrendszerében alapvető jelentőségre tegyenek szert és attitűdformálónak váljanak a „normatív” vagy „ortodox” zsidó vallással szembeni argumentálás ama oppozitív paneljei, amelyek lényegét leegyszerűsítve így körvonalazhatnánk: a kereszténység a maga önértelmezésében egy olyan vallás, amely az ószövetségi hit többszörösen magasabb rendű meghaladását jelenti; amely a zsidó vallás (volt) értékeit kizárólagos legitimitással s isteni felhatalmazás alapján integrálja és viszi tovább, egyúttal fel is számolva a zsidó (vallási) létformák minden jogosultságát. E szemlélet jut kifejeződésre az olyan bipoláris nyelvi fordulatokban, mint törvény(esség), betű, jócselekedetek, szemet szemért, ígéret, elvettség az egyik, a negatív zsidó oldalon, s evangélium (örömmüzenet), lélek (lelkiség), kegyelem, szeretet, beteljesülés, választottság a pozitív keresztény oldalon.¹⁶ (Lásd ehhez még a zsidó-keresztény viszony II. 1/g. alatti modelltipológiáját.) A zsidóságnak itt körvonalazott üdv- és világtörténeti leváltását hirdető hit ideológiakuma áll egyébként alapvetően annak a tudatlanságnak és érdektelenségnek a háttérben is, hogy a vizsgált kateketikai anyag szinte egyáltalán nem foglalkozik a Krisztus utáni zsidóság történetével sem (ha kényszerítő okok miatt mégis megtenné, ld. KÉV, akkor sem tekinti keresztény teológiailag relevánsnak), s mereven elzárkózik minden olyan ismeret recepciójától, amit pedig a hazai zsidó tankönyvirodalom¹⁷ figyelembevételének ökumenikus szabályai is kötelezővé tennének. Részletebben ld. II. 3.)

14 Hans-Jürgen Greschat, Franz Mussner, Shemaryahu Talmon: *Jesus – Messias? Heiserwartungen bei Juden und Christen*. Regensburg, 1982, Pustet.

15 Lásd pl. Peter Schafer: "Die Torah der messianischen Zeit." In Uö: *Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums*. Leiden, 1978, Brill, S. 198–213.

Martin Hengel: *Zwischen Jesus und Paulus. Die „Hellenisten“, die „Sieben“ und Stephanu* (Apg 6, 1–15; 7, 54–8, 3). ZThK, Jhg. 72., 1975, S. 151–206.

16 Lásd ehhez Rosemary Ruether alapvető jelentőségű, óriási visszhangot kiváltó munkájá: *Faith and Faticide. The Theological Roots of Anti-Semitism*. New York, 1974, Seabury Pre Németül: *Nachstenliebe und Brudermord. Die Theologischen Wurzeln des Antisemitismus*. Münch 1978, Kaiser.

17 Példaként lásd az Alef-könyvek sorozatban megjelent: Jacob Allerhand: *A zsidóság törtéte. Az első szentély pusztulásától a Talmud lezárásáig bibliai bevezetéssel* című művét. Budař 1987, MIOK.

Mindazonáltal utalnunk kell itt legalább futólagosan arra, hogy a keresztény gondolkodás egészében természetesen feltalálhatóak olyan – marginális – koncepciók is, amelyek – mint kétirányú szélsőség – relativizálják a fenti kép helyi értékét. Így említhetjük meg egyfelől a szombatos és más filozemita irányzatokat az egyik oldalon, s a kereszténység üzenetét a rassz kánonkritikai rangra emelésének és Jézus biológiai árjásításának a programjával¹⁸ elképzelő náci és prenáci elméleteket a másik oldalon.

II. 1. A zsidó mint a keresztény identitás fenyegetője

a) Az elemzett irodalomban általánosan érzékelhető törekvésként van jelen – különösen a Vladár Gábor szerkesztette sorozatban – egyfajta erőfeszítés a „gyalázkodás katekézisének” (Jules Isaac) mellőzésére. Mutatja ezt az, hogy a szerzők lehetőleg kerülnek azokat a pregnáns zsidóellenes szófordulatokat, amelyeknek pedig – mint például a passiótörténet hírhedt „*az ő vére mirajtunk és magzatainkon*” mondatának a „*zsidók krisztusgyilkosságát*” alátámasztó esetében¹⁹ – biblikus „legitimitása” lenne. Meglehet, e törekvés integer voltát illetően – mint látni fogjuk majd – komoly kérdőjelek tehetőek fel, a nyelvi kontroll eme megnyilvánulását önmagában véve is üde színfoltnak tekinthetjük. Különösen, ha figyelembe vesszük az egyházi tudati miliő több, e tekintetben biztatónak még véletlenül sem nevezhető jeleit.²⁰ A fentebb méltott tendencia alá például semmiképpen nem sorolhatóak be Herczeg Pál jelenlegi és Bajusz Ferenc volt teológiai akadémiai tanárok munkái, melyekben – a későbbiekből kitetszően – szinte gátlás nélkül lépnek elének a legmasszívabb zsidóellenes teológiai megnyilatkozások.

b) Közel áll az előbbiekhez azon impresszióknak is, hogy a szerzők az Auschwitz utáni korszak antiszemita felhangokkal szembeni érzékenységét jószerevével csak a „korszellem” kényszerű kötelezőségeként fogják föl, valamint az az ebből értelmezhető sejtésünk, hogy a holokausz feladványát pedagógiailag tudatosan kezelni látszó MM szerzője szinte palástolni kényszerül szemléletét:

¹⁸ Charlotte Klein: *Theologie und Anti-Judaismus. Eine Studie zur deutschen theologischen Literatur der Gegenwart*. München, 1975, Kaiser. Leonore Siegele-Wenschkevit: „Mitverantwortung der Christen am Holocaust”, *EvTh*, Jhg. 42., 1982. 2., S. 171–190.

¹⁹ Ehhez és a passiótörténet, valamint az istengyilkosság problémájához lásd a 2. számú jegyzet alatt idézett opust, továbbá: *Antijudaismus im Neuen Testament? Exegetische und systematische Beiträge*. Hrsg. von W. Eckert, N. P. Levinson und M. Stöhr. München, 1967, Kaiser. A magyar nyelvű irodalom köréből: Nyíri Tamás op. cit. (ld. 1. sz. jegyz.); Majsai Tamás: „Crucifixus sub Pontio Pilato”, *Theologiai Szemle* UF XXXIII., 1990. 2. sz., 93–108. o. Karl Hermann Schekle: „Izrael »önmagára kimondott átka« Máté 27, 23–25 nyomán.” *Egyház és Világ*, II. évf., 1991. 4. sz., 4–7.

²⁰ A katolikus egyházat illetően lásd Kiss György op. cit. (1. sz. jegyz.). Református vonatkozású megnyilatkozásokat tartalmaz szerző 19. sz. jegyzet alatti dolgozata. Szerző személyes élménye volt mintegy tíz évvel ezelőtt a zsidó-keresztény dialógus egyik exponált személyiségével folytatott beszélgetése, amelynek során az illető próbálta indokolni, miért is nem látja érdemesnek olyan teológiai tanulmányi munkaközösség létrehozását, amely a párbeszéd lényegi problémáival foglalkozna, úgy nyilatkozott, hogy fölösleges erre az ügyre túlzott energiákat pazarolni, hiszen a dolog lényege, hogy ti. „végül is nem tagadható, a zsidók ölték meg Jézust”, úgysem változtatható meg.

Az I. fejezet hivatkozott helyein például a nélkül tér ki relatíve bő terjedelemben a náciizmusra, hogy akár csak egy szóval is említene a zsidóüldözés tényét.

c) A következő szembeötlő jellegzetességet úgy is megfogalmazhatnánk, mint a zsidó szó használatától való tartózkodást és a zsidó lét nyomainak eltussolását (egyfajta irodalmi genocídiumként).

Előbbit illetően nem lehet nem észrevenni azt a törekvést, hogy a szerzők előszere-ttel használják a zsidó szó helyett a látszólag legitim Izráel/izraelita szubsztituen-seket, s teljesen indokolatlan helyzetben is ezeket alkalmazzák. Így lehet szó arról, hogy „*az újszövetségi írók közül Lukács az egyetlen, aki nem Izrael népe közül való.*” (HH/ 1 130) Ugyancsak e tendencia tükröződését véljük felismerni abban, hogy a már em-lített MM szerzője egyrészt kiemelkedő teológiai korrektséggel szól a karácsony lé-nyegéről, ám másfelől „sikerül” ezt anélkül megtennie, hogy a zsidó szót akárcsak egyszer is leírná (72–74). Ennél is feltűnőbb azonban az, hogy a vizsgált irodalom keretében szinte még véletlenszerűen sem kerül sor a ma is gyakorlatban lévő zsidó vallási szokások, és a jelenben is létező zsidó egzisztencia bemutatására. Az egyetlen érdemi kivétel ez alól a pászkavacsora esete, amelyről, ha régies nyelvezetben is, de legalább részletesebben is szól némely szerző. Régiesség alatt értjük az olyan fogal-mazásokat, mint: „*ettől kezdve [ti. az egyiptomi szabadulás óta] a pászka lett Izrael [sic!] legnagyobb ünnepe, amit minden évben több napon át nagy örömmel megültek.*” (RH 156) Vagy: „*a zsidók ezen az éjszakán emlékeztek az egyiptomi szabadulásra, ezt tette Jézus is a tanítványival. Egy nagy családként voltak együtt.*” (ISZ 117; kiemelések – M. T.). Némi-képpen eltér ettől a stílustól MM, amelynek szövegezése alkalmas annak a gyanúnak a felkeltésére, hogy ma is van még zsidó, aki a 2000 évvel ezelőtti múlthoz, s így Jézushoz is hasonlóan *ma* mond áldást a pászkavacsora előtt. Egyik zárójeles meg-jegyzésével pedig meglehetősen hangsúlyossá is teszi ezt: „*a hívő zsidók mindmáig egy tányérral többet tesznek a pászkalakoma asztalára: hátha éppen hozzájuk köszön be az érkező messiás*” (132–134). Egyedülnek minősül az MM egyébként abban is, hogy egyálta-lán ismerteti a *semán*-t, és pedig ugyancsak azzal a hangulati vonzattal, hogy a tanuló joggal vélheti, azt ma is recitálja még valaki. (86) E sorban megemlíthetnénk persze az ÉAO-t is, amely szintén jelen időben beszél a Makkabeus-felkelést követő temp-lomszentelés ma is élő emlékééről: „*máig emlékeztet rá a chanukka-ünnep, ld. Anna Frank naplóját*” (79), ám az a tény, hogy illusztrációként éppen a gázkamrában elpusztult világhírű szerzőt említi, más kézenfekvőbb, s didaktikai okokból ma is lényegesen fontosabb, éltesebb példák helyett, meglehetősen furcsa szint kölcsönöz a szerző öku-menikus szándékának.

Az itt tárgyalt kérdéskörbe tartozik az is, ahogy RH leírja a körülmetélés lényegét, amely – mint fogalmaz – „*abban állt, hogy minden fiúgyermek hímveszőjének fedőbőréből levágtak egy keveset ... Ez volt tehát a szövetség jele [...].*” (151) Hasonló jelenséget tükröz azonban az is, hogy bár a tizenkét éves Jézus *bár micvójáról* szóló beszámoló jó lehető-sé get kínál e ma is élő, fontos rituáléval és lényegével való alaposabb megismerkedésre, szerző még azt is elhallgatja a keresztény katekúmenosz előtt, hogy Jézus szintén ceremónián esett át, s eufemizálón annyit közöl csak, hogy betöltve a tizenkét év kort, immár a „*törvény fia*” (RKV 42). Természetesen úgy ebben az esetben, mint m kor is, szó sincs arról, hogy az irodalom más részeiben pótolatnának (adott szerkes: koncepciónak megfelelően) a hiányolt információk. A *bar micvó*hoz hasonlóan leh

persze bővíteni a bibliai kor zsidó ünnepeivel foglalkozó tananyagot egy olyan irányban is, hogy a tanulót megismertetjük ezekkel az eseményekkel a *ma* élő zsidóknál *ma* használatos néven gyakorolt kultuszával,²¹ s egyúttal élhetnének a szerzők azzal a lehetőséggel is, hogy feltesznek olyan invitáló kérdéseket, mint: „voltál-e már zsinagógában, részt vettél-e már valamelyik zsidó ünnepen?”. E nagyon is kézenfekvő pedagógiai fordulatra a vizsgált munkák teljes vertikumában való mellőzését részben megmagyarázza ugyan az egyéb vallások iránt *ma* is megmutatókozó hasonló negligálás mögött meghúzódó konfesszionális szűkkeblűség, de mégsem maradéktalanul. Eltérően ugyanis a többi vallástól, kizárólag a zsidó kultusz vonatkozásában érik a tanulót olyan információk, amelyek a legkevésbé sem teszik vonzóvá számára ezt az ökumenikus vizitot, hogy az egyéb hatásokról ne is beszéljünk.

Lássunk itt most két, e körben relatíve kiugrónak mondható példát. Az egyik, ahol a volt ökumenika professzortól arról értesülhet diákunk, hogy a zsinagóga olyan hely, ahol a kalapviselő zsidók – Jézus kétezer évvel ezelőtti kultuszkritikáját még mindig nem megfogadva – csak mutogatják magukat és szaporítják a szót (KÉV 114). Az UUM tájékoztatása némileg áttételesebb, s elsősorban a zsinagóga látogatóinak attitűdjére vonatkozóan szuggerál hatásos képzeteket: hiszen mit is keresne diákunk egy olyan helyen, amelynek sokkalta fényesebb és teológiaiilag legitimebb bibliai „elődjét”, jelesül a jeruzsálemi templomot magát is olyan minősítések jellemzik, hogy bejáratánál „pénzváltók ültek pénzes asztalok mellett, akik a templompénzt adták az idegeneknek. Csak a haszonra gondoltak. Istenre nem.” (62) Túlságosan is magától értetődő már most, hogy a „*vajon a ti templomokban is előfordult-e már olyan dolog, ami nem feltétlenül nyerte el Isten/Jézus tetszését?*” stílusban feltett szituatív kérdésekkel, legalább korrekatív alternatívát nyújtva a megelőző kateketikai bukfencre, ilyen összefüggésekben sohasem találkozhatunk.

d) A szóban forgó irodalom másik pregnáns vonása a zsidóknak bibliai-prófétai alapokra helyezett morális denunciaciója. Mégpedig azzal a módszerrel, hogy közben szinte egyenlőségjel kerül az ószövetségi prófétai kritika és a zsidóellenesség közé (még ha kimondatlanul is), avagy legalábbis azzal az eljárással, hogy a szerzők úgy tesznek, mintha e prófétai kritika valaminemű időtlen princípiumként legitimálná a mindenkor zsidóság és annak minden tagja feletti ugyancsak időtlen érvényű kritikai magatartást. Annak a figyelembevételével érzékelhetően nemigen foglalkoznak a szerzők, hogy a prófétai szavaknak abban a pillanatban megszűnik minden integritásuk, mihelyt egy *más* nép más vallási keretek között élő képviselője adja tovább a bennük foglaltakat – a szolidaritás minden jele nélkül – az eredetileg címzett *más* népnek szólóan. Így olvashatunk arról, hogy „*a próféták arra intették Izráelt, hogy Isten népeként éljen*” (ISZ 76), a nép azonban „*nem hallgatott a próféták szavára*” (HH/1 123), „*nem javult meg*” (ISZ 86), sőt „*gyakran üldözte a prófétákat és sokakat megölt közülük*” (ISZ 76), ami miatt aztán – legalábbis bizonyos esetekben – „*a tragédia nem váratott magára sokáig*” (ISZ 87); avagy „*minél nagyobb mélységbe sodorta Izrael népét a saját bűne, engedetlensége, annál tisztábban halhatta Istennek megtérésre hívó szavát*”, végső lényegében persze a keresztények által felismert messiás alakjában. (HH/1 122) Az önkritika

²¹ Kísérleti példaként lásd Majsai Tamás: „Channuka – a fény ünnepe.” *Új Ember*, 1984, 51. sz. 3. o.

mások kritikájává való átfordításának kiváltképpen torz megnyilatkozásával találkozzunk akkor, amikor a szerzők külön is nyomatékosítják, hogy e kritika éppen a „kiválasztott népet” diszkvalifikálja. (HH/1 122–127) A „választott nép” alatt ez esetben csakis a zsidó értendő, többnyire erősen gunyoros felhanggal, s annak a zavartalanságával együtt, hogy a szerzők egyébként fenntartás nélkül magukénak tudják e titulusnak keresztények általi kisajátítása újszövetségi doktrínáját.

Mindazonáltal nem hagyhatjuk figyelmen kívül azon igyekezet méltánylandó megnyilvánulásait, hogy – az előbb érintett tendencia túlzó éleit mintegy tudatosan kerülve – a szerzők adott esetekben az „egyes zsidók”, „zsidó vezetők”, „bizonyos zsidó irányzatok” kifejezéseket szerepeltetik az általánosító zsidó, zsidók helyett. A „gyalázkodás” természetrajzából következik azonban, hogy hatásában mindez sajnos alig változtat az összképen, akár a legjobb igyekezet ellenére is, s nem változtatna akkor sem, ha a kétféle tendencia között statisztikai egyensúly állna fenn.

e) Külön is szót kell ejtenünk az eddigiek összefüggésében Molnár Miklós és Cseri Kálmán munkáiról. A TTE és a HH maguk is participálnak ugyan a „zsidótlánítás” gyakorlatában, amit esetünkben talán szerencsésebb lenne a zsidó probléma iránti érdektelenségnek nevezni, egy fontos árnyalati eltérés is felismerhető bennük.

A TTE a tizenkét éven felüli generáció számára nyújt katekézist, különös tekintettel e fiatalok eminens életkori kérdéseiben való erkölcsi-etikai orientálásra. A téma feldolgozását tekintve igényesnek mondható kötet jelen vonatkozásban fontos sajátossága a problémakezelés időtlen alaphangja, az egyes kérdéseknek szinte a konkrét történelem és társadalom feletti koordináták közötti elhelyezése – aminek csak látszólag mond ellent, hogy a szerző egyébként több tucatnyi aktualizáló élethelyzet felvillantásának nagyító alá vételével építi fel munkáját. E műnél is nagyobb fokú, szinte abszolút sterilitás jellemzi a HH-t. A két munka közös jellemzője, hogy egy olyan teologikus történefilozófiából táplálkozó szemlélet példaerejű dokumentumai, amely szemlélet, ha eltérő mértékben és minőségben is, de befolyással van a vizsgált egyéb opusokra is. Gyökerében az a látens meggyőződés húzódik meg, hogy a történelmi-társadalmi kérdések megfelelő kezeléséhez elégséges a tízparancsolat és az úgynevezett jézusi nagyparancsolat megfelelő figyelembevétel. Mindehhez társul még a konzervatív biblicizmus is, amely mereven ellenáll annak, hogy a szövegek tartalmát egyes történelmi kihívások felől szemlélve gondoljuk át, de éppígy annak, hogy azok értelmezésénél a tradicionálistól eltérő utat járjon.

A két mű igen meggyőzően tükrözi azt, hogy a történelmi-morális kérdésekhez való szubjektív viszonyulás mellett mennyire meghatározó szerepe lehet egy-egy adott problémával kapcsolatos álláspont esetében az évezredek hagyománynak. Ennek ellenére is tényként állapítható meg persze e munkák feltűnő hiányossága, valamint szerzőiknek intellektuális felelőssége abban, hogy a két tankönyv teljesen negligálja úgy a zsidóság-antiszemitizmus problémájának, mint az olyan egyébként szintén igen lényeges kérdéseknek az érintését, amit a kisebbség, rasszizmus, idegen ellenesség xenofóbia 20. században igen jelentős mentális-pedagógia területei jelölnek. Ugyar akkor ki kell emelnünk azt is, hogy éppen ezek a munkák azok, amelyeknél szinte eleve garantáltnak vehetjük a zsidóellenes felhangoktól való mindennemű tartózkodást, egyszerűen azért, mert szerzőik szigorú törvényértelmezése, és a szeretet evangéliumát kizárólagos rendezőelvvé avató alapkoncepciója olyan tőkévé válik kez

között, amely jó eséllyel segít elkerülni a különféle zsákutcákat, így többek között a zsidósággal szembeni korszellem és indulatszülte attitűdöket, de akár a szent szövegekre épülő antiszemita vadhajtások megtűrését.

f) A tankönyvek zsidókat érintő nyelvezetének megfigyelhető másik sajátossága az a típusú belső önkorlátozás, aminek mozgatórugója, hogy a szerzők felfogásában a választott nép ószövetségi szakasza, s így maga a Tenak is egyfajta isteni védettség pozícióját élvezik. Nyomai elsősorban a Vladár-féle munkákban tűnnek fel. Mögötte elsősorban az a teológiai posztulátum rejlik, hogy az Ó- és Újszövetség istene egy és ugyanaz az Úr. Protestáns szerzők esetében pedig különösen is elmélyítheti még ezt a Szentírás egységes kezelését hangsúlyozó reformatori látás, ellenállást kínálva az Ószövetséget újszövetségi indíttatásra – a zsidókkal egyetemben – leértékelni hajlamos szemlélettel szemben. Nyilván ebből (is) fakad az, hogy a zsidóságot illető élesebb megfogalmazásoknak jobbára csak az ószövetségi periódusra, illetve a Jézus fellépésével megnyíló korszakra, azaz a zsidó vallás állítólagosan lezúllott vagy talmudi szakirodalmi jelzésekkel minősített fejezetére vonatkozóan van helye. Pregnánsan érzékelteti ezt az alábbi idézet: *„Már az előbbieken említettük, hogy az ószövetségi szombat-törvény milyen nagy jelentőségű volt. Nemcsak Izráel népére, hanem az egész világ történetére nézve fontos fordulatot jelentett. Azonban ebből a kezdetben áldásként ható törvényből később megkötöző szabály lett. Jézus korában már 170 különböző apró szabály és magyarázat határozta meg, hogy szombatnapon mit szabad tenni és mit nem. Jézus ezt a megmerevedett és szeretetlenné vált, azaz embertelenné [kiemelés – MT] lett parancsot néhányszor megszegte.”* (HH/1 109; minderről bővebben ld. még lentebb.) Avagy: *„Ezután [ti. a babiloni fogságból hazatérve] négy és fél évszázadra elhallgattak a próféták. A történelem nagy léptekkel haladt előre a római világbirodalom kibontakozása felé. Eközben Izráel népe merev törvényeskedésben igyekezett megőrizni nemzeti és vallási jellegét. A szívek mélyén pedig ott élt a forró vágy a »szövetség követe«, a megígért Messiás eljövételére. Így érkezett el az »idők teljességéhez«, az új szövetség követéhez, a megígért Szabadítóhoz: JÉZUS KRISZTUSHOZ.”* (ibid. 127) (A szöveg pátosza annyira önmagáért beszél, hogy szinte felesleges is felhívni a figyelmet a történelem kétértelműségeivel szemben benne megnyilvánuló intellektuális vakfolt méretére.) A kereszténység jelentette új „persze” a legszigorúbb biblicitás mellett is relativizálja az ószövetségi szakaszt, ám a jelzett módszertani fék gondoskodik róla, hogy ez alapvetően a Szentírás lehetséges belső logikája mentén (pl. az úgynevezett tipológiai meghaladási sémát követően) fogalmazódjék meg: *„Király lesz ő [ti. Jézus] Izráelben, mint egykori őse, Dávid király. De sokkal dicsőségesebb király lesz nála. Az ő királyságának soha nem lesz vége, örökké tartó királyság lesz az.”* (RKV 35)

A szent védettségnek a zsidóellenes teológiai nekibuzdulásokra gyakorolt hatása különösen jól érzékelhető a Szentírás két népét egymással szigorú diszkontinuitásban láttatni hajlamos ÉAO-nál. Szerzője, aki nem rejti véka alá, hogy az írásmagyarázati felismeréseknek a Szentírás autoritását csorbítani alkalmas következményeire igazában véve csak az Újszövetség esetén reagál hiperérzékenyen, minden lehetséges módon igyekezve azokat elsimítani, azért a kevésbé fontos Ószövetség esetén is módszeresen ügyel rá, hogy annak érvényességét alapvetően ne kérdőjelezze meg, illetve hogy e vitatottá tétel csak a Tenak és népének a kereszténységen kívüli, azaz illegitim továbbélési területére vonatkoztatva csapódjon le. Így lehet szó arról, hogy

miközben az evangéliumokat a „szemtanú frissessége” hatja át, s eseménybemutató leírásaikat a „világos történeti vonalvezetés” jellemzi (96 sq), addig az Ószövetségben előadottaknál már nem azok „objektív lejátszódása a fontos”, hanem az hogy e szövegek „olyan eseményeket közölnek, melyekben benne van Isten lénye”. (11) Továbbá: Az Ószövetség egyes törvényeire nézve – Pál apostol nyomán – megállapítja ugyan a szerző, hogy azok már „nem érvényes isteni rendelések”, más oldalról mégis fontosnak érzi leszögezni: „azok a törvények, amelyek Isten és ember, illetve ember és ember kapcsolatát alapvetően szabályozzák, tulajdonképpen a mi szemünkben is változatlanul érvényesek”. (38) Az ezt követő Jézus utáni időszak vonatkozásában azonban véget ér az eddig tapasztalt üdvös elbizonytalanodás, megszűnik a tabukerület nyílt beszédet tiltó hatása, s bátran meg lehet állapítani, hogy az Ószövetséghez – és a nyomában támadt írástudói „alkalmazott Törvényhez” – való zsidó ragaszkodás nem más, mint „a hellenizmus-sal való merev szembenállás”, amikor is „a zsidó nép nagy tömegei [...] védték önmagukat és egymást, körömszakadtáig őrizték népi és vallási hagyományait, vállalva ezért minden terhet, fenyegetést és büntetést, s maradtak, akik voltak.” (78) S ha ez alapján még nem lenne egyértelmű, hogy a leírt zsidó következetesség mennyire a degeneráltság tükre, megtudhatjuk ezt azokból a megállapításokból, amelyek közlik a tanulóval, hogy a „Törvény csak »példatár«” (127); hogy a ráépített hivatkozással megszületett rabbinikus hagyományok mindössze a népszokások szintjén mozognak (160); hogy „írástudói tévedés Isten akaratát azonosítani az írott törvénnyel”. (127) Érdemes elmeditálni azon, hogy vajon mit is tudhat az ilyen állítások megfogalmazója a magát a Sínai hegyen kijelentő szövetséges Isten iránti hűség bibliai lényegéről; arról, hogy zsidó felfogás szerint a Tóra rabbik általi folyamatos explikációja maga is e Torának szerves alkotóeleme, mert e tevékenységben az eredeti kijelentés kimeríthetetlen tartalmainak soha véget nem érő feltárása történik; hogy Rabbi Akiba tanházába beülve maga Mózes is megelégedéssel nyugtázta az ott folyó tanításnak a Sínai hegyi kijelentéssel való tökéletes kongruenciáját stb.²²

Az ÉAO-beli koncepciónál is dialógusképtelenebb azonban a primitív didakticizmus-sal megírt, minden tárgyi kompetenciát nélkülöző KÉV. Szerzője, aki a reformátustól eltérő minden más hitforma iránti gyökeres ellenszenvében és értetlenségében talán még a zsidó vallással szemben bizonyul a legkevésbé arrogánsnak, nemes egyszerűséggel fogalmaz meg olyan mondatokat, hogy a zsidók – szemben az újszövetségi tanítással – „nem ismerik az eredendő bűn tanítását sem”, amivel velejáróan „testüket és testi vágyaikat nem tekintik bűnösöknek”, s következésképpen ezekben kizárólag „csak az élet funkcióinak jelentkezését látják”. Avagy: „az általuk betartott kóserségi törvényeknek mindössze pragmatikus egészségügyi premisszái vannak csak” különösen a disznóhús esetében, amely a meleg éghajlat alatt gyorsan megromlik. – *A mi éghajlatunk alatt ennek a törvénynek persze már nincsen értelme [...]*” (112–115)

g) A Biblia tekintélyének őrzésétől motivált Ószövetség iránti tapintat, s ennek a zsidóságról alkotott kép kontúrjait is befolyásoló hatása azonban csak az egyik vonulata, és pedig a kérdéseknek csak egy meghatározott körére jellemző vonulata a szer-

²² B. Men 29.b., idézi a *Babiloni Talmud* (ld. 14. sz. jegyz.) Természetesen joggal feltehető kérdés itt az is, hogy vajon mennyit értett meg a szerző az ökumenizmus egészének teológiai etikai lényegéből?

zók témakezelésének. A későbbiek során módunkban lesz még egyéb aspektusokkal is találkozni. Mielőtt azonban rátérnénk dolgozatunk következő fejezetére, röviden bemutatjuk azokat az alapvető teológiai modelleket, amelyek ismerete segít eligazodni a Bibliához és a zsidósághoz való keresztény viszonyulás összetett világában, s egyúttal az eddig mondottakat is segít jobban kézben tartani.

II. 1. A. Az antiszemitizáló kategória

1. A *szubsztitúciós modell*. E szerint Isten „volt” népe, Izráel, Krisztus halálával elvesztette kiválasztottsági pozícióját, profanizálódott, aminek következtében a helyére került új nép, a keresztények számára semmilyen speciális jelentősége nincs; egyike a keresztény misszió címzettjeinek. A modell bizonyos variációja az *integrációs verzió*, amelyben a szubsztitúcióra kifejezetten az úgynevezett maradék-Izráel, azaz a kereszténnyé lett zsidók integrálásával együtt kerül sor. „Zsidókból és pogányokból alakította Isten az új népet, az egyházat, ami épület, szent templom” – olvashatjuk az ÉAO-ban (171).

2. Az *illusztrációs modell*. E szerint a mai és az ószövetségi zsidók egyaránt az emberi egzisztencia és a történelem fonákját jelentik, a megváltás nélküli létforma ábrázolását. Jelentőségük abban áll, hogy zsákutcás sorsuk tükrében annál fényesebben ragyog a keresztény egyház reprezentálta igazság. A „tékozló fiú történetében ... szinte minden eddigi [ti. a bemutatott jézusi példázatok elemzése során nyert] vonás megtalálható együtt: a kontraszt, a szinte hihetetlen új lehetőség, az Isten végtelen irgalma és a hamis zsidó kegyesség leleplezése ...” (ÉAO 116 sq)²³

II. 1. B. Az izraeli kontúrú megőrző, párbeszédorientált kategória

1. A *dialogikus komplementáris modell*. E koncepció, vallva a zsidók és Isten között továbbra is érvényben lévő szövetség eszméjét, Istennek zsidókból és keresztényekből álló megosztott egy népéről beszél, hangsúlyozva kettejük proegzisztenciáját.

2. A *messiási komplementáris modell*. Lényegét tekintve a messiási reménység kétfajta, egymást kiegészítő, egyenértékű verzióját tételezi. Alapja a zsidóknál az exodus és a Sínai hegyi szövetség, keresztények esetében pedig a megváltás jövőbeli valóságát elővételező megfeszített Krisztusra való emlékezés.

3. A *krisztológiai függőségi viszony modell*. Alapeszméje az, hogy a kereszténységben az Izraellel kötött isteni szövetségnek Jézus mint médium általi kibővítésével és kiterjesztésével állunk szemben [ti. a pogányok irányában].²⁴

A vizsgált kateketikai irodalomban tükröződő teológiai koncepciók közül sajnos egyik sem illeszthető be a B. kategória alatti felfogások körébe. Ez természetesen nem

²³ Bizonyos nyelvi és teológiai önmérséklet meglétére utal ugyanakkor az, hogy a zsidóellenes érvelés interpretációjára különösen alkalmas, s e vonatkozásban népszerű történet, a nagyvacsora példázata esetében nem a brutális mátéi verziót (22, 1–14), hanem a szelídebb lukácsit, (14, 16–24) veszi alapul, s maga is tartózkodik az „Isten országába szóló meghívást” elutasító szereplőknek zsidókkal való azonosításától. Helyette inkább az aktuális „elutasításokra” és „elutasítókra” élezi ki korrektül a parainézist.

jelenti azt, hogy e munkák mindegyikét és minden részletét az A. pont alatt felhozott illusztrációk szélsősége dominálná. Utal viszont arra, hogy az a kép, amit e munkák a zsidóságról közvetítenek a tanulóknak, nem véletlenül problematikusak, hiszen a legjobb teljesítmény is egy olyan rendszer esetlegesen pozitív megnyilvánulása csak, amelyben legalábbis az egyik legitim pillér éppen a zsidóellenesség.

II. 2. A trónfosztott Ószövetség és Istene, valamint a zsidótalanított Jézus és kizárólagossága

Az elemzett tankönyvek zsidóságról tükrözött képének legáltalánosabb momentumait vizsgáló fejezet után most három olyan kérdéskört igyekszünk körüljárni, amelyek teológiai-eszmei hordozóként nyomaikban már az eddigiek mögött is fellelhetőek voltak, de mint önálló problémát (is) képzők, szólnunk kell róluk külön is.

II. 2. A. A trónfosztott Ószövetség és Istene

A tankönyvek szerzőinek – fentiekben már jellemzett – szemlélete mögött egészében véve egy olyan teológiai koncepció nyomai húzódnak meg, amely sajátos elegye két, hagyományosan zsidóellenes tartalmakat hordozó bibliaértelmezési sémának. Egyfelől annak az evolucionarisztikus színezetű nézetrendszernek, amelyet az újkorban legmarkánsabban a hegeliánus szellemfilozófiai alapokon álló Ferdinand Christian Baur dolgozott ki a zsidóság és kereszténység antagonizmusát hangsúlyozó történet-teológiájával, másfelől pedig annak a biblikus gyökerekkel is bíró tipologikus interpretációs módszernek, amely az előbbihez képest lényegesen szelídebb és kevésbé sarkított következtetéseket kiváltva tételezi a zsidóság kereszténység általi minőségi meghaladását.²⁴ Bizonyos optimizmusra is okot adó tényként rögzíthetjük ugyanakkor azt, hogy a bauri radikalitású, aktív konfrontatív teologizálás a szóban forgó munkákban inkább csak marginálisan (bár annál szembeötlőbben) és szelídített áttételeiben van jelen, s hogy a zsidóságról tolmácsolt és általában véve nem igen hízelgő kép meghatározó premisszája nem annyira a zsidóság degradálása, mint inkább egy kézenfekvőnek bizonyuló, hagyományos utat követő, lényegében negatív identitásképzés (többnyire anélkül, hogy ennek a másik félre vonatkozó konzekvenciái a minimális mértékben is tudatosulnának). Utóbbihoz kapcsolódóan megemlíthetjük itt még azonban a keresztény abszolutitás-igény – lentebb külön is tárgyalt –, szinte zsigeri természetességű és elemi erejű faktorát is.

24 A különféle modellekhez bővebben lásd Bertold Klappert: "Der Verlust und die Wiedergewinnung der israelitischen Kontur der Leidensgeschichte Jesu" (das Kreuz, das Leiden, das Paschamahl, der Prozess Jesu. In *Exodus und Kreuz...* S. 107–153. (ld. 2. sz. jegyz.); Günter Biemer: *Freiburger Leitlinien zum Lernprozess Christen Juden. Theologische und didaktische Grundlegung*. Düsseldorf, 1981, Patmos, S. 54–62.

25 Ferdinand Christian Baur: *Das Christentum. Die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte*. Tübingen, 1860.

A fentiek illusztrációjaként utalhatunk mindjárt azokra a kitételekre, amelyek az Újszövetséget, azaz a keresztény alapokmányt úgy láttatják, mint olyan valóban „új kezdetet”, amellyel „a világ kultúrtörténetének kincsekkel gazdag szakasza nyílt meg”, avagy: amelyben „minden eddiginél nagyobb erővel hangzanak fel a Sínainál kötött szövetség igéi” (HH/1 128). Más példa: A „régí (értsd: elavult; ld. UUM 65) Ószövetséget egy olyan szoborhoz lehet hasonlítani, mint amely teljes egészében már kész műalkotás, hibátlan remek, de még nincs leplezve.” (HH/1 128) E kép valójában egy igen „leplezetlenül” durva metafora. Egyrészt annak a hagyományos antiszemita tételnek a – meglehetősen tudatlan – parafrázisa, amely a zsidók vakságát és saját szent hagyományaik iránti értetlenségét hirdeti.²⁶ Másrészt pedig egy olyan állítás, ami a zsidóknak az üdvösségből és az isteni önközlésből való részesedés ama minőségét utalja ki, amennyit a felavató ünnepségen jelen lenni nem tudó járókelő élvezhet egy még le nem leplezett szobor szépségéből. Valami hasonlót közöl az a szubsztitúciós fogalmazás is, amely szerint „ma az egyház, a gyülekezet az a bárka, amelyben megmenekülhetünk” (RKV 29). Avagy ugyanez, de már az elvettetés posztulátumának határozottabb kontúrjával: „Ádám ... a bűn csapdájába esett. Ezért Isten Ábrahámában egy népet választott ki üdvözítő tervének megvalósítására. Azonban ez a nép is engedetlen volt. Ezért küldte el Isten a hűtlen Izrael után a kísértéseket kiálló új Ádámot, hogy örök szabadulást szerezzen nekünk... Ekkor mint óriási acélgolyón megfordult a történelem menete: egyre többen sereglettek a feltámadott úr köré. ... Azóta is egyre többen sereglünk olyanok Krisztus zászlója alá, akik várjuk az ő visszajövetelét, a mennyei Jeruzsálem polgárjogának elnyerését” (ISZ 124; kiemelés – M. T.). Külön is figyelemre méltó ennek a szövegnek agresszív naivitása, ahogy a zsidókat olyan felelősséggel terheli meg, amit náluk „lényegesen kiválóbb” keresztényeknek soha sem kellett vállalniuk (hiszen – állítják egy fontos korabeli zsidó tétellel – az ember erre képtelen is lenne), hanem egyszerűen ajándékba kapták.

Még inkább furcsa azonban az a kritikátlanság, amely a krisztusi visszajövetel (parúzia) kétezer éves kimaradásának konzekvenciáit mellőzve visz tovább változatlanul, még emphatikusabb fogalmazásban, egy olyan extatikus-missziós bibliai ihletésű gondolatot, ami a közeli napokra, évekre vonatkoztatott heveny parúziaváradalomban még érthető volt ugyan, de később már aligha. Dolgozatunk jelen pontja alkalmasnak tűnik rá, hogy futólag kitérjünk arra a bibliai szakaszra, nevezetesen Pál apostolnak Római levele 9–11. részére, amely szentírási szövegrész – keresztény részről – minden egyébnél gazdagabb belső lehetőséget kínál egy nem agresszív, egymásra nyitott zsidó-keresztény reláció kiépítéséhez.

A levelekben kifejtett vízió értelmében a zsidók Jézust megváltóként nem elfogadó „megkeményedése” nemhogy istenellenes megátalkodottság lenne, hanem egyenesen része az isteni üdvtervnek, része az Istentől rájuk ruházott szolgálatnak, ami mint ilyen megváltástani pozitív funkcióval bír. Jelesül azért, hogy az ő elzárkózásuk volt az útja annak, hogy az addig pogány népek – a krisztusmisszió révén – bevonassanak a Szentírás Istenével való szövetségbe. (Ld. ehhez a II. 1. B. 3.-as modellt.) Ép-

²⁶ A zsinagógát szimbolizáló lehajtott fejű és/vagy bekötött szemű, kezéből a kőtáblákat kiejtő nő (szemben vele a sugárzó arcú, életerős, lándzsát tartó, lábával a kőtáblákra tipró, eklézsiát jelképező nőalak) számos helyen fellelhető középkori képzőművészeti ábrázolásai például igen érzékeltes megnyilvánulásai e metaforának. (Ihletője Pál apostol II. Korinthusi levele 3. része.)

pen ezért képviselheti mármost a páli felfogás azt a nézetet, hogy a zsidók megtartásának és teológiai jövődjének egyáltalán nem előfeltétele kereszténnyé válásuk (persze éppígy nem is akadály). Végül jelezzük még azt, hogy a Róma 9–11-el rokon tartalmú és a zsidó-keresztény kapcsolatok szempontjából hasonló horderejű gondolatok találhatóak az Efezusi levél 2. részében és a Zsidókhoz írott levél 11. fejezetében.

A kézenfekvő kérdés ezek után természetesen az, mi tükröződik mindebből a református kateketikai irodalomban? Első és sajnálatos válaszunk az, hogy lényegében semmi. Amihez némileg aprólékosabb megvilágításban pedig azt kell hozzátennünk, hogy egyfajta látens moderálói szerepkörben ott áll RH fentebb már jelzett szellemisége mögött, aminek témánk szempontjából adódó legfontosabb mozzanata az, hogy a zsidók teológiai kvalitásáról kifejezetten semmit nem mond, de az ellenkezőjét sem, s indirekte pedig inkább a fenti megközelítésre motiválja a tanulót. Gondolok itt az olyan – részint éppen Róma 9–11-el argumentált – állításában, ahol „kiáll” amellet a Júdás mellett, akit a Biblia egyedül nevez a „*kárhozat fiának*”, mondván „*Júdás tragédiáját bizonyos homály fedi, amit nem valószínű, hogy értelmünk át tud törni.*” (32–34) Hasonló befolyásolókat ismerhetünk fel továbbá az olyan érezhetően bizonytalankodó, s a problémát legalábbis nyitva hagyó kitételben, mint: „*A zsidó nép a rómaiak ideje alatt továbbra is szövetségben élt Istennel.*” (ISZ 92) Kitér a Róma 9–11-re ÉAO szerzője is, ám csak igen-igen érintőlegesen. Nem titkolt rezignáltsággal és értetlenséggel, valamint Istent nem megfosztva attól, hogy a jelenben – úgymond – az üdv-nélküliség állapotában leledző zsidókat a történelem végén mégis magához fogadja. Így ír az „*elgondolkoztatónak*” minősített Róma 9–11-ről: „*Isten szabad kiválasztása, elrendelése, Izráel akarata szerinti megkegyelmezése bizony kemény eledel Izráelnek is, az egyháznak is. ... Végül kimondja a nagy reménységet az apostol: Isten készít jövőt a test szerint való Izráelnek is, és majd a történelem üdvtörténeté válik*” (165). Mindennél lényegesen dominánsabb azonban a pozitív zsidó-keresztény viszony bibliai dimenzióinak a mély elhallgatása, s másrésről az ezzel ellentétes felfogás irányába közelítő különféle zsidóellenes érzüethordozó motívumok sokkal erőteljesebb kihangsúlyozása. Unos-untalan találkozhat például a katekuménosz azzal a toposszá merevedett, de minden történelmi és teológiai értelmet nélkülöző állítással, hogy a zsidók, azért mert szabadítóként „*fegyveres királyt, kegyetlen és bosszúálló vezért*” vártak, nem ismerték meg a Messiás igazi természetét. (HH/1 132) (Érdeemes itt nyomatókosan utalnunk az iménti „bosszúálló” szóra – amelyhez hasonló természetű kifejezések másutt is előfordulnak a tankönyvekben – és a többi, szemantikai konnotációikkal a jogi értelemben felelőtlen antiszemita folklór nem éppen pubertáskorúak számára adagolandó virágaira.) A messiással kapcsolatos zsidó tévedés lehet azonban a „*kiválasztott nép*” aberrált istenfogalmának a folyománya is: Még a „*hívó zsidók*” sem tudták „*másképpen elképzelni Istent, mint felséges dicsőségben*”, aminek következtében képtelen dolognak tűnt fel előttük, hogy „*Isten emberi formában, sőt a kereszt gyalázatában jelentse ki magát.*” (HH/1 110; cf. HH/2 122)

Az „új Isten-népének” a régivel szembeni előkelőbb ontológiai státusáról kifejlesztett keresztény fantazmagória további érdekes megnyilvánulása az a freudi természetességű stílus, amelyben a keresztényekhez kevésbé tapad a bűn, mint a zsidókhoz. Így például az „*Isten népe gyakran megfeledkezett [...] feladatáról*” (UUM 6) zsidókra vonatkozó kategorikus verdiktjével szemben az egyház csak „*sajnos*” feledkezik meg kötelességeiről. Amíg az elkövetett bűnök a zsidóknál az elvettetés isteni törvé-

nyét vonták maguk után, addig a keresztényeknél Isten a bűnök ellenére is „mindig kegyelmes volt egyházához” (JMM 32) Alapjában véve azonos szemlélet tükröződik abban is, hogy mialatt a zsidók előszeretettel említették a különféle bűnök általános alanyaiként („a zsidók megszarolták Pilátust”, ÉAO 138), addig az olyan, zsidókra nézve pozitíve általánosító bibliai kitételnél, hogy az első keresztényeket „az egész nép kedvelte”, ugyanaz a szerző mindjárt meg is jegyzi: „Jézus elítélése után, István megkövezése, Jakab kivégzése stb. előtt [mindez] túl szépnek is tűnhet.” (ÉAO 150)

II. 2. B. Jézus dejudaizálása

A zsidóságtól való keresztény distanciaépítés teológiatörténetileg talán legprovokatívabb kísérlete volt az a Jézus-koncepció, amely – legerőteljesebben a náciizmus idején képviselve – a Názárethi zsidótlanítását tűzte ki célul. Indítékai között elsősorban azzal a bibliaellenes nézettel, hogy a világ és a kereszténység megváltója, Isten fia nem lehet egy olyan valaki, aki a pária zsidó néphez tartozik. A koncepció értelmében Jézus annál „jézusabb”, minél kevésbé zsidó. Mivel pedig ő valójában egy esszenciális „jézus” volt, annál közelebb jutunk tanításaihoz és azok lényegéhez, minél jobban sikerül leháтанunk alakjáról a tradícióképződés folyamán zsidó szerzők munkája következtében ráakódott judaista külsőt, azaz mennél jobban sikerül őt dejudaizálnunk és megtalálnunk személyének kora történelmi-vallási miliójától megtisztított igazi (egyfajta desztillált) alakját. Az így megtalált Jézus magától értetődően illik bele a saját képünkre formált, abszolút a mi igényeink szerint artikulálódó üdvtervbe: lélekben teljesen idegenül áll test szerinti népe és egy számára véletlenszerűen adatott életér közepette. Elvégre ő csak az „övéiért” (ergo: értünk, a keresztényekért) jött, ahogy azt János evangéliuma is megerősíti, aminek következtében úgy az említett evangéliumban, mint számos keresztény teológiai munkában népe tagjai hozzá képest csak úgy aposztrófáltatnak, mint zsidók/a zsidók.

E gondolatot a szakteológia számos jó nevű képviselője is magáévá tette, s meglehetősen népszerűsége tett szert mértékadó egyházi körökben is. Sikere elképzelhetetlen lett volna azonban, ha nem kap megerősítést attól a már érintett teológiai nézettől, hogy Jézusban a kijelentéstörténetnek, az isteni önmegjelentetésnek egy, a megelőzőektől merőben különböző, minőségileg teljesebb, új fázisa lépett színre.

Miután e szemlélet nyomai meglehetősen markánsan vannak jelen az elemzett irodalomban is, egészen a zsidóktól idegen Jézus teorémájának elemeiig, jónak láttuk e gondolat tágabb összefüggéseinek az ismertetését. E háttérből válik ugyanis igazán érthetővé, hogy miről is van szó akkor, amidőn katekétáink több ponton is egy olyan Jézust tárnak a tanuló elé, aki ugyan jóindulattal viseltetik a zsidók szimpatikus vonásokat viselő egyike-másika iránt, de maga mégis egy tűzről pattant anti-zsidó, de legalábbis a-zsidó – kifejezésre juttatva ezt mindjárt és leginkább a „rabszolgai” léleknyomorítást okozó zsidó törvény folyamatos figyelmen kívül hagyásával, megszegésével; aki állandóan írásértelmezési konfliktusokba keveredik az értetlen és buta zsidókkal, akik ugyan gyakran mentek is hozzá érdeklődő lélekkel, „kérdézetve őt Isten országa dolgairól”, ám még inkább üldözték őt, de legalábbis haragudtak rá beszédei miatt (ld. pl. JMM 38, 73). Szerves része végül e képnek még az, hogy hamarosan

ugyanezen zsidóktól kellett félniük, főként a feltámadás után, Jézus tanítványainak, akik valamilyen metafizikai csoda folytán maguk is nyilván zsidókká lettek (ld. JMM 95).

A probléma súlyának érzékeltetésére hadd említsük a szerző egy közvetlen tapasztalatát. Egyházi gyermek és ifjúsági alkalmakon résztvevők körében ama több ízben is feltett kérdésre, hogy Jézus vajon német, román vagy magyar volt-e, a válaszok túlnyomó többsége mindig a magyar verziót valószínűsítette. A helyes választ adók, illetve a turpisságot észlelők aránya pedig következetesen a legalacsonyabb volt. A képlet abban az esetben sem bizonyult számottevően eltérőnek, ha a valós paraméter is fel volt tüntetve választható alternatívaként. Mindez természetesen lehet igen esetleges eredmény is, s eredőjében természetesen számos nem vallási-egyházi momentum (pl. a szekularizáció, az antiklerikális nevelés) is meghúzódik. Egy biztos azonban: a katechetikai munka alapjául szolgáló mai református irodalom semmivel sem járul hozzá az ilyen és hasonló láttelepek korrekciójához és jellemzővé válásuk elkerüléséhez.

Nem kívánjuk persze azt a benyomást kelteni, mintha a vizsgált munkák egy ennyire markánsan zsidótalanított Jézus-képet kínálnának, s azt sem, mintha ne lennének ebben is eltérések az egyes szerzők között. Állítjuk viszont azt, hogy a szerzőket igenis komoly felelősség terheli egyfelől amiatt, hogy szinte egyáltalán nem reflektálják a probléma olyan lényegi elemeit, mint a zsidóellenes felhangokat is magán viselő bibliai Jézusábrázolás, valamint az Újszövetség direkt történelmi forrásként való alkalmazásának kérdése, s másfelől pedig ezeknek a szakmailag teljesen abszurd frázisoknak a bármily mértékben is vállalt terjesztése miatt. Állítjuk végül azt is, hogy az e tankönyvek alapján a tanuló előtt kibontakozó össz-Jézus-kép, együtt az egyéb, zsidókra vonatkozó paraméterekkel, inkább kedvez egy antiszemita vallási attitűd kialakulásának, mintsem hogy ennek ellenkezőjét munkálná.

Így vonatkozik az említett felelősség EAO János evangéliumával foglalkozó fejezete ama szakaszára, amelyben egészen döbbenetes módon ad eligazítást a tanuló számára az iratnak zsidókra nézve méltán botrányosnak tartható nyelvezetéről. Minekutána néhány sorral előbb megállapította, hogy János az evangéliumát „Isten szent lelke vezetését kérve” írta meg, „Jézus életének »szellemi« oldalát” mutatva be abban, a minket érdeklő kérdésről a következőt hozza az olvasó tudomására: „Bár a kort hitelesen idézi fel, de mind a világ, mind a zsidóság megrajzolása sablonosabb, kevésbé árnyalt, mint a többiekénél. Jánosnál a világ »ez a világ« – azaz istenellenes, a zsidóság is homogén tömeg, Jézus ellenfele. Nincsenek irányzatok, pártok, nincsenek érdeklődők és csak kíváncsiak [...]. János számára csak Jézus alakja igazán fontos, és az, hogy megjelenésekor hogyan döntenek az emberek: Jézus mellett vagy Jézus ellen?” (105) S noha a citátum önmagában véve is meglehetősen jól jelzi a problémakezelés teljes fiaskóját (már csak arra való tekintettel is, hogy az olvasók 13–16 éves gyerekek), hadd idézzük itt még a fenti kommentár mögött álló evangélium ama részét, amelyben a jánosi Jézus a „zsidókról” nyilatkozik: „Tudom, hogy Ábrahám magva vagytok; de meg akartok engem ölni, mert az én beszédemnek nincs helye nálatok. ... Ti az ördög atyától valók vagytok. ... Az emberölő volt kezdettől fogva...” (János 8: 37, 44)

II. 2. C. A keresztény kizárólagossági koncepció

A keresztény hit kizárólagosságáról vallott doktrína (a János evangéliuma klasszikus megfogalmazásában: „senki sem mehet az Atyához, hanemha én általam”; 14, 6), olyan momentum, amely komoly akadályt képez e vallásnak a más hitet vallókkal való kapcsolatában. Kiváltképpen áll ez a zsidósághoz fűződő viszonyára, ami ráadásul más egyéb ballasztokkal is terhes. Egyáltalán nem véletlen hát, hogy Franz Rosenzweignek a János 14,6 igényét relativizáló híres gondolata, hogy ti. a jánosi maxima csak azokra vonatkozik, akik még nincsenek az Atyánál, azaz a zsidókra semmiképpen sem,²⁷ egyáltalán nem talált lényegesebb visszhangra a kereszténység egészén belül. Ugyanez vonatkozik azonban arra a gondolatra is, amely Istennek az egyes népekkel, s így a zsidókkal és keresztényekkel is autonóm módon megvalósuló, külön-külön szövetségkötése eszméjét hirdeti.

A legtöbb ami e téren eddig tapasztalható, legalábbis általános értelemben, a sarkos fogalmazások kerülése és a más vallásúak iránti ökumenikus toleranciának olyaténképpen artikulálása, hogy a más üdvutakban az eklézsia egyfajta látens, implicit kereszténységet ismer el. E háttér ismeretében nem kelthet különösebb meglepetést, hogy a magyarországi református hittankönyv irodalom sem tükröz különösebb megértést a nem keresztény vallások iránt (hiszen olykor még az egyazon hit más konfessziójú megélését illető ellenérzéseket is alig tudja legyőzni magában), s hogy különösen távol áll alapszemléletétől a zsidók Isten előtti pozíciójának önmagában vett teljes elismerése. A felfogást illusztrálják az olyan megfogalmazások, mint: a mi messiásunk az, akiben „valósággá vált Isten minden ígérete” (ISZ 102; cf. ISZ 124 fent citált szövege), valamint: „ha valaki nem ismeri fel Jézusban a megígértet, akkor egyben Isten ígéretével szemben is értetlen és engedetlen.” (ÉAO 98) Tovább mélyítik és erősítik ezt a – más összefüggésből már részint ismert – képet az olyan evidenciaként kezelt egyéb kijelentések, amelyek magabiztosan, kétely nélkül szólnak a zsidóknak adott ószövetségi ígéreteknek a kereszténységen belüli beteljesedéséről, a zsidó vallási szertartások lényegének a keresztények általi egyedüli hiteles megértéséről, meghaladásáról stb. Jézus halála például, állítja az ISZ szerzője, „a zsidó áldozati szertartás csúcspontja és beteljesedése” (116).

II. 3. A képmutató farizeusoktól az istengyilkos zsidókig

Dolgozatunk záró fejezetében részint a központi jelentőségű hittani elemeket vesszük még nagyító alá, amelyekről több-kevesebb részletességgel szó esett ugyan már az eddigiekben is, ám számos nyitott kérdés maradt utánuk, részint pedig azokat, amelyek (tankönyvi) feldolgozása esetén domináns jelentőségű a szerzői szaktudományos-teológiai felkészültség minősége, avagy legalábbis nem tekinthető kevésbé fontosnak, mint az ideologikus erejű meghatározóké. A jelenségeknek témánk szempontjából adódó önálló kategóriáját véljük ezen a vágányon haladva megragadni,

²⁷ Franz Rosenzweig: *Nem hang és füst*. Válogatott írások. Budapest, 1990, Holnap kiadó, 8. o.

függetlenül attól, hogy a nevezett determinánsok, úgymint teológiai előfeltevések (köztük az itt most leginkább fontos: a teológiailag diszkvalifikált zsidóság – tudományos érdeklődést gátló – apriorija), vagy éppen konfeszionális elkötelezettségek de facto milyen mértékben hatnak ki az adott szakíró munkájára. A hittankönyvi irodalomban a zsidóságról megjelenő képet ugyanis okkal feltételezhetően érinti, és pedig alapvetően az, hogy a szerzőnek az érintett korszak zsidó tradíciójában és gondolkodásában milyen szintű jártassága van.

II. 3. A. A farizeusok

a) Az egyes munkák alapján ítélve egyértelműen leszögezhető, hogy a szerzők alig-ha tudnak bármit is a Jézus korabeli zsidó történelem valódi arculatáról, annak hallatlan dinamikus vallási-szellemi elevenségéről, s keresztény szempontból is igen nagy horderejű vívmányairól. Ezért is ábrázolhatják – doktrínáiknak könnyen engedve – szinte egyöntetűen úgy e korszakot, mint a sötétség és a lelki szárazság periódusát, amikor „a palesztinai zsidóság ... egyre inkább elzárkózott és önmagában és kegyességében” élte (ÉAO 77) befelé fordul, nyakas, dacos stb. életformáját. E vonalon haladva degradálja például ÉAO e korszakkal foglalkozó szerzője a zsidó messianizmus és kegyességi irányzatok, valamint szabadság- és vallásküzdelmek jelentőségét (ld. ÉAO 77–83). Igaz, mások minderről szinte említést sem tesznek.

b) Az előbbi deficit következménye az az eljárás is, amely a messianizmus lényegét kizárólagosan az Újszövetség alapján definiálja, eleve félreismerve e szövegtest történelmi forrásjellegét. A módszer következményeivel már eddig is szembesülhettünk: a keresztény vallás tájékozatlan tudósa tudományos tényként tárja a világ elé, hogy miben is áll a zsidó vallás keresztény lényege. Eredményét felruházza az üdvözülés kizárólagossággá tett isteni kritériumával, s legjobb esetben sajnálkozóan tekint le az ezt „érhetően” felfogni képtelen zsidókra: hiszen egy „földjét vesztett, rabságban élő nép” tagjairól van szó. (HH/1 121)

c) Hasonlóan a vulgárkeresztény építőirodalomhoz, e munkák is kimerítő drámaisággal, és persze minden realitást nélkülözően ecsetelik az állítólagos zsidó idegenellenességet, indirekte oly módon megfogalmazva ezt, mintha a zsidó vallás egyik lényegi eleméről lenne szó (ld. RKV 90). A tanuló természetesen nem is tudhat meg semmit sem a palesztinai és még inkább a zsidó diaszpóra-gyülekezetek ama köréről, amely nyitva állt a pogány környezetből verbuválódó úgynevezett istenfélők előtt, de éppígy a kívülről érkező szellemi hatások befogadása előtt is. Mellesleg – mint fentebb már utaltunk is rá – a kereszténység nem utolsósorban ennek a liberalizmusnak köszönheti sikereit. A diák éppígy nem értesül persze arról sem, hogy milyen konjunktúrának örvendett a zsidó vallás ez idő szerint a mediterráneumban. Tudatlansága kétségkívül jó alap viszont ahhoz, hogy a keresztény hit mindenekfelettsége minél előbb kételymentessé terebélyesdjék benne.

d) A keresztény prédikáció első számú negatív dramaturgiai figuráit jelentő farizeusok hittankönyvi ábrázolása – eltekintve némely tárgyilagosabb ecsetvonástól (leginkább a Vladár-féle munkákban) – ugyancsak teljesen inadekvát. A módszer ebben is azonos a b. pont alatt említettel: kizárólagos forrás az Újszövetség, illetve annak a

róluk szóló polemikus legendáriuma. Mindezt a tankönyvírók még meg is tetézik némi szubjektív fantáziával, aminek következtében a farizeusok úgy jelennek meg az olvasó előtt, mint egyetemlegesen hipokrita, szűklátókörű, buta és alattomos emberek, újabb és újabb vallási szabályok kiötlésére specializálódott fanatikusok, akiknek legfőbb örömük abban tellett, hogy másokat gúzsba kötő erkölcsi terror alá helyezhettek. „Ezek olyan férfiak voltak, akik ismerték Isten törvényét. De azt is ők akarták megmondani, kik a jó emberek és kik a rosszak. Nem tetszett nekik, hogy az úr Jézus olyan emberekkel is szívesen beszélgetett, akiket a törvény bűnösnek nyilvánított.” (RKV 59)

Mindez persze önmagában véve több ponton is fedi a valóságot, ám semmiképpen nem úgy, hogy ilyenek a Jézussal szemben álló zsidó farizeusok. Továbbá nem úgy, hogy diákunknak fogalma sem lehet e tények kateketikailag egyedül értékelhető ama dimenziójáról, hogy itt az őt tanító hittanárnak, lelkésznek a saját maga és szűkebb szociológiai közege Jézus szellemiségéhez való viszonyáról kellene beszélnie. Éppen ezért tekinthető nemcsak szakmailag, de etikailag is igen problematikusnak, amikor arról olvashatunk, hogy „hiába szélesítik imaszíjait” a farizeusok, ha közben nem tartják meg a „Törvény szeretetparancsolatát” (HH/1 154sq). (Érdemes itt is odafigyelnünk arra a gunyoros hangnemre, ahogy a zsidó vallás egyik legfontosabb rituális eleméről, az imaszíjról értekeznek a szülők ismereteit elmélyíteni szándékozó író. Érzékeltetendő a szavak súlyát, képzeljünk el egy ilyen mondatot valamely zsidó hit-tankönyvben: A keresztény papok hiába kortyolgatnak nagyokat az úrvacsorai kehelyből, ha ...) Anélkül sem lehet a farizeusi kegyesség árnyoldalairól beszélni, hogy ezzel együtt ne essék szó egyfelől a farizeusi mozgalomnak a zsidó nép túlélésében játszott hallatlanul fontos szerepéről, s másfelől pedig, hogy ne váljon világossá a tanuló előtt e kegyességi mozgalomnak Jézushoz is igen közel álló jellege, valamint a kereszténységre nézve is igen lényeges egyéb kihatásai (pl. a farizeus iskolázottságú és szellemiségű Pál apostol révén).²⁸

A szerzők méltánylandó teljesítményeként kell viszont szólnunk arról, hogy – elkerülve a könnyen kínálkozó csapdát – a farizeusokat nem sorolják be a Jézus haláláért felelőssé tett szereplők körébe. Sajnálatos persze ezzel együtt az ezt indirekte mégis sugalló olyan kitételek szerepeltetése, amelyek a farizeusoknak Jézus iránti „kezdetől fogva” meglévő „ellenséges gyűlöletéről” (ÉAO 96) stb. szólnak, említést sem téve a körükből származó számos barátjáról és jóakarójáról.

e) Nem áll módunkban részletesebben kitérni még itt is arra, hogy mennyire szakszerűtlenül és zavarodottan kezelik az egyes munkák a „zsidó” Törvényt, s azt a dilemmát, amit az jelent, hogy e törvény egyfelől benne van a Szentírásban, s másfelől pedig, hogy a törvény korának végét hirdető keresztény üzenetet hordozó közeg nagyon is jól érzi, mennyire a törvények szabják meg mindennapi létét (a Bibliából kitetszően már egészen a kezdetektől) s még inkább, mennyire lehetetlen „nevelni érvényes normák nélkül” (HH/2 33). Mindenesetre annál kirívóbbnak mondható az a pejoratív stílus, ahogy általában szó esik a zsidó törvényekről, törvénytiszteletről, ami érthető ugyan pszichológiai nézőpontból, ám semmiképpen nem akceptálható sem szellemi-gondolati szinten, sem pedig etikailag.

²⁸ Peter von der Osten-Sacken: „Leistung und Grenze der johanneischen Kreuzestheologie.” In *EvTh*, Jhg. 36., 1976/2., S. 154–176.

Feltétlenül érintenünk kell azonban a kérdéskörnek azt a részét, ami Jézus és a törvény viszonyára vonatkozik. Mindenekelőtt ki kell emelnünk, hogy nem áll az a tankönyvek jószérével teljes vertikumban (kevésbé vagy jobban exponált módon) fellelhető nézet, amely szerint Jézus egyfajta ab ovo éles konfliktusban lett volna az általános zsidó törvényt szemlélettel. A tény ugyanis az, hogy Jézus törvényértelmezése ugyan több ponton nem vág egybe a hagyományos, „normatív” interpretációkkal, ám mindenképpen egyik integer – adott értelemben azt is mondhatnánk liberális – megnyilvánulása a potenciálisan adott vallási lehetőségeknek. Mai szóval élve úgy is fogalmazhatnánk, hogy egyfajta „ébredési” irányzatot képviselt, de úgy e tekintetben, mint a hagyomány egyéb részeihez való viszonyulása más apatikus vonásaival együtt maradéktalanul a szent „alkotmány” sáncain belül mozgott. Nem véletlen egyébként, hogy még ortodox zsidó teológusok sem látnak semmilyen elháríthatatlan nehézséget abban, hogy a nem dejudaizált „Jézus-testvért” megértsék és reintegrálják a zsidóságba.²⁹ Ezzel ellentétes képet rajzol az a teológus, akit a kontroverz ábrázoláshoz konceptuális érdekek fűznek, s aki a részleteket kizárólag az Újszövetség alapján hajlandó megismerni. Ez utóbbit azért hangsúlyozzuk ismételtelen is, mert drámainak vagyunk kénytelenek nevezni azt az attitűdöt, hogy valaki, csak azért mert ismeretek híján nincs elképzelése a kor vallási vitastílusának rendkívül impulzív karakteréről, s mert információi nem terjednek ki odáig, hogy Jézus – valójában igen rafinált módon – legfeljebb csak a legutolsó, még argumentálható különködésig ment el a fennálló szabályokat provokáló magatartásával, de valódi törvénytisztelettel soha nem érték, leírasson ilyen mondatokat: „A zsinagógában Jézus egy száradt kezű emberrel találkozik, és provokatívan felteszi a kérdést: – Szabad-e szombatnapon gyógyítani? ... Jézus ellenfelei hallgatnak, ezúttal gyáván és alattomosan. Azt senki sem meri kimondani, hogy szombatnapon gyógyítani tilos (szeresd felebarátodat!!!), de az ellenkezőjét meg nem is akarja kimondani! Érdekes Márk [ti. az evangélista] megjegyzése: Jézus sajnálta őket! Bizony sajnálatra méltók, akiknek istenfogalma ilyen korlátozott, akiknek embersége ilyen gyenge, akiknek tettvégya elbűjíti a gyávaság mögött.” (Ld. ehhez Márk 3, 1–6.) Gyógyítani természetesen nem a szeretetparancsot primer indokálással volt szabad (mint ahogy például a háborúban való fegyverhasználatra sem ez ad felhatalmazást a keresztényeknek), hanem a szóval való szombatnapon gyógyításra felhatalmazó rabbinikus „törvénygyártás” alapján. A szöveg alapján ítélve a jelenlévő kritikusok, legalábbis egyik része, arra lehetett kíváncsi, ismeri-e a megfelelő szabályokat a nagy libertinus. Természetesen az is lehetséges, hogy néhány begyepesedett fejű törvényőr minderről ott hallott először, s emiatt indulatoskodott Jézussal. Igen nagy kár, hogy a református diák kénytelen maga is megmaradni ezen a színvonalon.

A fenti jelenség él tovább azokban a történelmi igényű tájékoztató részekben, ahol zsidók úgy jelennek meg, mint véres keresztényüldözők (ld. pl. UUM 75–90, HH/1 135, ÉAO 148–181). E képalkotás teljes mértékben nélkülözi többek között azokat az információkat, hogy a Bibliának a zsidó-keresztény ellentéteket tükröző passzusai gyakran viselik magukon a későbbi fejleményekre irodalmilag reflektáló úgynevezett visszavetítő technikai jegyeit, továbbá, hogy a két „nép” közötti viszálykodások

²⁹ Schalom Ben-Chorin: *Bruder Jesus*. München, 1967. David Flusser: „Jesus”, in *Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbek bei Hamburg, 1968 (nr. 140). Ronohlt.

mindenképpen kölcsönösök voltak. Ugyanígy azt is, hogy semmilyen egzakt eszközünk nincs az „első agresszor” megállapítására, viszont meglehetősen biztosan tudjuk azt, hogy a zsinagóga a maga részéről a legvégsőig elment a keresztény szekta saját rendszerén belüli tolerálásában. Ám ha mindez éppen fordítva lett volna, akkor is meg kell kérdeznünk, vajon milyen pedagógiailag és etikailag legitimálható szerepe lenne – horribile dictu: az Auschwitz utáni akár gyógyult, akár gyógyulatlan közegben – a kétezer évvel ezelőtti ellentétek céltalan, diffúz indulatok gerjesztésére alkalmas tálalásának?

II. 3. B. Az istengyilkosság vádja

Utolsó témakörünk keretében tárgyaljuk a legsúlyosabbnak tekinthető problémát. Mit közvetítenek hittankönyveink Jézus halálának kérdéséről, valamint – ami vizsgálódásunk szempontjából kétség kívül a legfontosabb – a zsidók ebben játszott szerepéről? Megállapításainkat két részre tagolhatjuk.

Első megállapításunk alapvetően arra a kiadói műhelyre és közegre vonatkozik, amely az elemzett tizenegy tankönyv megjelentetésének felelősségét viseli, s szükségképpen igen rövid lélegzetvétellű. Véleményünk ugyanis az, hogy amennyiben Auschwitz után, a II. Vatikáni Zsinat után, valamint számos e témát körüljáró ökomenikus fórum világos állásfoglalását követően létezik még olyan intézményes egyházi kiadó, amely szépszájú és a hierarchiában rangos helyet elfoglaló lektorok bevonásával, ráadásul ifjúsági nevelés céljából vállalja az alábbi sorokat tartalmazó kiadványok megjelentetését, akkor valójában mindent elmondottunk: „... a zsidók nem fogadják el Jézus istenségét, mint Isten »egyszülött Fiát«. Éppen ezért végeztették ki annak idején Jézust ...” (KÉV 111), illetve: „... Isten felkentjét az Őt szüntelenül váró zsidó nép keresztre feszítette ...”.(HH/2 122)

Következő megállapításunk az, hogy a fenti állítás ebben a formában: ilyen expressis verbis kijelentve a zsidók krisztusgyilkosságának tételét, más kiadványokban nem fordul ugyan elő, ám azok döntő hányadának e kérdés képviselt álláspontja lényegszerűen valahol mégis ezt a nézetet tükrözi vissza. Mindenképpen lényeges azonban tárgyunk vonatkozásában az, hogy sehol nem kerül sor az ettől a képzettől való per definitionem elhatárolódásra, s ez az, ami a kevésbé egyértelmű, esetleg csak indirekt fogalmazásoknak is sajátos helyi értéket ad és megszabja az általuk stimulált áthallások alaphangját.

Mielőtt a részletes vizsgálatba belefognánk, nem utolsósorban az előbbieket megfelelő elhelyezhetősége végett is, foglaljuk össze a passiótörténet legfontosabb szempontjait.

A zsidók Jézus halálában való „bűnrészességét” (istengyilkosság) tételező állítás alapvetően két aspektussal bír: A) egy történelmi és B) egy teológiai.

A rendelkezésünkre álló és értékelhető források nyomán teljes határozottsággal kijelenthetjük, hogy az említett állításnak ebben a formában semmilyen történelmi alapja és értelme nincs. Jézust a római hatóságok végeztették ki, saját hatáskörükben és saját módszerükkel. Mindazonáltal komolyan valószínűsíthető, hogy a szadduceus

főpapi arisztokrácia és a zsidó establishment bizonyos elemei kollaboratív közreműködtek Jézusnak a korabeli közéletből való, politikai célzatú kiiktatásában, mint ahogy az is valószínű, hogy az ünnepi csőcselék egy része és egyéb szekunder szereplők szintén involválódtak az eseményben. Ugyancsak tény, hogy a bármily vonatkozásban is aktív résztvevők száma maximum 2–3%-a lehetett az akkori jeruzsálemi lakosságnak, s elenyésző ezreléke a zsidó össznépességnek. A történetek legdrámaibb kontúrokkal megrajzolt felvonása, amikor is „a” zsidók, valójában néhány ezer (száz?) ember magára vállalja a megfeszítésért való felelősséget, teljesen ahisztórikus. Pilátus ismert kézmosásos jelenetéről ugyanez mondható el, azzal a kiegészítéssel, hogy az ő passióbeli szerepeltetése az egyik legkézzelfoghatóbb jele annak, hogy miként helyeződnek át későbbi történések, avagy mint most: legitimációs szándékok irodalmi úton egy korábbi „históriai szcenárióba”.³⁰

Végül meg kell még említenünk e helyen azt, hogy minekutána Jézus messiási mivolta históriai módszerrel egyszerűen kezelhetetlen, [ti. azért, mert semmilyen történelmi tény nem támasztja alá (ettől teljesen eltérő kérdés az, hogy ő maga hogyan értelmezte önmagát, s hogy követői mit hisznek felőle)], annak az állításnak, hogy a zsidók, vagy bárki is megölte a messiást, nemcsak nincs, de nem is lehet semmi értelme.

Teológiai szempontból a passiótörténetnek egyetlen egy vonatkozásban van és lehet csak jelentősége: tetszett Istennek a maga kegyelmét és szeretetét ezen az úton is kinyilvánítani, Jézus halála és feltámasztása által hirdettetni a békesség, a megbocsátás és a szeretet örömhírét. Ez az alapvető teológiai posztulátum annak ellenére is kizárt mindenfajta bűnbakkereső logikát, hogy esetenként magában a Szentírásban is fellelhetőek ilyen irányú megnyilatkozások.

A Jézus haláláért való felelősség kérdésében való állásfoglalás szempontjából további perdöntő momentum a keresztény hitnek az a tétele, mely szerint e sorsot éppen azért kellett vállalnia az isteni küldöttnek, mert mindenki, kivétel nélkül és egyforma mértékben „*bűn alá rekesztett*”, valamint azok a keresztről elhangzott és minden emberi rosszakaratúságnál is erősebb szavak, ahogy Jézus imádkozott az őt bántalmazókért – teológiailag érvénytelenné téve így akárha minden korok minden zsidójának kizárólagos bűnrészességét tudnánk is kimutatni a kereszthalálért: „*Atyám, bocsásd meg nekik, mert nem tudják mit cselekszenek.*” (Luk. 23, 24)

A fentiekben előrebocsátott gondolatok után tekintsük át végül még azt, miként vélekednek minderről a hittankönyvek szerzői.

Kezdjük mindjárt a kérdést nem tárgyaló, vagy azzal csak érintőlegesen foglalkozó kiadványoknál. Nem tér ki a problémára a TTE. Az MM tartalmaz ugyan némely vitatható részletet, de igyekszik – meglehet, igen visszafogottan – korrektív képet is kínálni, s hangsúlyt helyez a passió korrekt teológiai megközelítésére. Az RH-t Jézus halála jelentőségének steril teológiai érzékeltetése jellemzi. Adott esetekben viszont, jobb meggyőződése ellenére is, lehetőséget szolgáltat a zsidókkal kapcsolatos tárgyyszerűtlen, előítéletes asszociációkra. E fontos kérdés nyílt és elmélyült körülmé-

³⁰ Az egyébként kegyetlen és véres kezű prefektust Jézus pártján álló szerepkörben feltüntető evangéliumi passzusokban a későbbi, inkább már 70 utáni keresztényüldözések tükröződnek vissza. Éspedig olyaténképpen, hogy a keresztény mozgalom az impérium álláspontjának megjelenítésére hivatott Pilátus ítéletével próbálta meg igazolni, mennyire szalonképes irányzat, hiszen egy teljesen ártatlan ember eszméit követi.

rásának elmulasztását utóbbi két kiadvány hiányosságaként kell felfogjuk. A HH/1–2 meglepő módon nem terjeszti ki pregnánsan zsidóellenes szemléletét az erre kiválóan alkalmas esetre, „beéri” azzal, hogy szűkre szabott témakezelésében nem mulasztja el az istengyilkosság vádjának fentebb már idézettek szerinti kendőzetlen leírását.

Az előbbieknél jóval részletesebben foglalkozik a kérdéssel az általános iskolás korosztálynak szóló négy kötet, valamint az ÉAO.

Az RKV szerint a főpapok körében nagy riadalom támadt Jézus jeruzsálemi (virágvasárnapi) bevonulása láttán, s elhatározták: „Meg kell őt ölni!” Az elfogott Jézust aztán a Nagytanács elé idézték, ahol a főpap „diadalittasan” így kiáltott fel: „Istent káromolta, méltó a halálra!” Majd így folytatódik az események bemutatása: „A halálos ítéletet azonban jóvá kell hagyni a római helytartónak Pilátus ugyan nem találta bűnösnek Jézust, de amikor meglátta a felbőszült tömeget, megrémült ő is. »Feszítsd meg! Feszítsd meg!« – üvöltötte a sokaság. Pilátus pedig engedett nekik” (71 sq)

„A halálos ítéletet a római katonák hajtották végre Jézuson” – emeli ki ugyan a szerző (RKV 75), ám később ugyanő többször is utal még Péter apostol ama prédikációira, amelyekben – az újszövetségi tudósítás szerint – kihangsúlyozta a „zsidók előtt, hogy ők ölték meg Isten fiát”. (Mellesleg egy „szabadasszociációjú” úgynevezett bűnbánati ébresztő nomíliában, valamint halászemberként, ami azért nem tévesztendő össze tudós teológusok által írott tanulmánykötettel!) Emellett több ízben is kiemeli még a szerző, hogy „a Nagytanács ítélte halálra az Úr Jézust.” (RKV 84–89)

Az UMM szerint „a főpapok és a főemberek kiszolgáltatták”, „halálra ítélték és megfeszítették” Jézust (69), amit rövidebb később itt is megerősített még a már említett péteri püünkösi prédikáció citálásával (75).

A JMM új elemmel bővíti a drámai keret motívummarzenálját. Itt azt is megtudhatja a tanuló, hogy az egyik szombatnapi gyógyítás alkalmával „a zsidók még jobban megharagudtak Jézusra. Most már még inkább meg akarták őt ölni.” (73) Sőt: „A főpapok és a vének, az egész Nagytanács halálra akarta ítélni Jézust.” (85; ld. még 91) Pilátus persze szerzőnk szerint is ártatlan és tehetetlen, ám látva, hogy nem ér el semmit, még Barabást helyettesítőleg felkínálva sem, beletörődik Jézus kiszolgáltatásába. (86–87) (Külön is megemlítendő, hogy Pilátussal kapcsolatos történeti tudásunk szöges ellentétben áll a Jézusért vérző szívű humanista képével.) A bőséges „ismeretanyag” elmélyítő rekapitulációját szolgálja végül még a „hogyan gúnyolták az Urat a zsidók a keresztfán?” szövegű ellenőrző kérdés (92).

Az első három évben tanítottak után értelemszerűen nagyon nehéz különösebben méltatni, hogy ISZ mindössze indirekte sejteti csak a Nagytanács Jézus halálában való szerepét (113), s beéri azzal az események tolmácsolását, hogy „gonosz emberek arra szövetkeztek, hogy megölik Jézust” (116). A 10–11 éves diák ugyanis ekkorra már teljes biztonsággal tudja, milyen nacionáléjuk is volt a „gonoszoknak”. Különösen, hogy olyan mankók is rendelkezésére állnak ebben, mint a zsidókat sátánizáló sugallat arról, hogy Izráel(sic!) gyakran üldözte már a korábbi időkben is a prófétákat, sokakat meg is ölte közülük (vagyis...). (Ld. UUM 79 és ISZ 76) Érdemes elgondolkozni egy pillanatra azon, hogy egy látszatra akár ártatlannak is mondható történeti adalék miként válik kútmérgezővé a teológikus absztrakciók boszorkánykonyháján és a pedagógiai felelőtlenség nyomán.

Az elemi iskola alsó tagozatában nyert képet újólagos megerősítésben részesíti a gyereket konfirmáció utáni éveiben nevelni kívánó ÉAO. Sőt nemcsak elismétli a fentebb ismertetett négy kötet szinte minden állítását, de lehetőleg igyekszik még karakterisztikusabban is fogalmazni, adott esetben valóságos fortisszimóra váltva. Pilátus Jézust „mentő” kísérletének parafrázisát így zárja a jeles szerző: „A tömeg azonban most már egyre vérszomjasabban követelte Jézus halálát”, egészen addig, hogy a végén „a zsidók megszarolták” a helytartót, aki féltvén politikai karrierjét, végül is engedni kényszerült. Mindenesetre fontosnak érzi, hogy lelkiismerete meggyőződésének külön is hangot adjon. Ennek kifejezője a jelképes értékű kézmosás. Szerzőt szemmel láthatóan nem zavarja, hogy a zsidókat utáló Pilátus (erről ő maga is ír), most mégis egy maradéktalanul zsidó rituálét tesz magáévá. (138; kemelés – M. T.) Ennél is érdekesebb forráskezelési pikantéria szerző részéről, hogy a történetileg legkevésbé autentikus János evangéliuma féle megközelítést teszi meg kiindulópontnak a nagypénteki események rekonstruálásához (vállalva ezzel még azt is, hogy egy ilyen szükségtelen helyzetben szembehelyezkedjék a bibliai tudósítások zömével). E megközelítés mindenesetre kiválóan alkalmas rá (az egyéb más ideologikus célú implikációkra nem áll módunkban kitérni), hogy az úgynevezett „eretnekek páskája” ünneptörténeti fikció közbeiktatásával úgy állítsa be a nagypénteki drámát, mintha az már azzal is kezdetét vette volna, hogy Jézus a széder-vacsorát sem népe tagjaként, hanem abból kiközösítve fogyasztotta el. A konstrukció eléggé kendőzetlen programozása a zsinagóga és az egyház közötti lényegi inkongruencia tanulói lelkekben lassan, de biztosan kiépülő irracionális érzetének: lényegét illetően ugyanis azt szuggerálja, hogy a keresztények legfontosabb kultikus alkalmá, a Megváltóval való közösséget reprezentáló úrvacsora (*eucharistia*) első, szerzetesi alkalmára egyfelől a zsidó kultusz centrumától: a templomtól és a pászkaünneptől alapvetően idegen körülmények között kerül sor, másfelől pedig, hogy mindez a zsidó ellenségeskedés miatt alakult így.

Epilógus

A magyarországi egyháztörténet 1990 körüli szakaszát szokás a megújulás, felszabadulás, az egyház(ak) magára találásának Istentől rendelt kegyelmi pillanataként interpretálni. Az egyházi mikroszférában is bevett kifejezésnek számít az „Európa Ház” toposza, s számos pozitív és negatív fogalmi absztrakcióban, gyakorlati megnyilvánulásban jut kifejeződésre, hogy az egyes felekezetek miben és mivel tekintik magukat útonlévőnek e ház lakói felé. Masírozásuk közben „avult palástként” kerülnek a történelem lomtárába a néhány éve még „őszintén és igei látomást követve” folytatott interkonfesszionális dialógusok, hiszen azok, mint ahogy azt most nyilván újabb „őszinte és igei” látás reuelálja, a pártállami kényszer gyümölcsei voltak csak. Ez a sorsa a zsidó-keresztény párbeszédnek is. Bevallani természetesen így senki sem vállalja be. A látszat fenntartása végett olykor hallhatunk is felső szinteken kiadott nyilatkozatokról, amelyek testvériségről beszélnek, egyetemes emberiségről, az antiszemitizmus, a bűnbakképzés stb. elítéléséről. Élve a jelen szabadságának lehetőségeivel, jó lenne immár szent és igaz tartalmakkal, a lelkünk legmélyén „mindig is”

ott szunnyadt igaz érzelmekkel animálva ezt új életre kelteni. A miért egyik magyarázatát nyújtja a fenti dolgozatban áttekintett hittankönyvi irodalom.

Munkánkat egy ad hominem célzatú költői kérdéssel zárjuk. Ha a bibliai nagy vacsoráról szóló jézusi példázatot az „Európa Ház” metaforájaként interpretálnánk, a vendégségen való részvétel egyik kritériumaként pedig – tegyük fel – az oktatásszervezői-pedagógiai-katechetikai tevékenységben is végbevitt megújulást szabnánk meg, akkor az itt elemzett tankönyvek nem annak a hiánynak lennének-e a metaforái, ami miatt az Európa-háznagy aligha szólhatna másként a magyarországi református egyházhoz, mint: *„Barátom, mi módon jöttél ide, holott nincsen menyegzői ruhád?”* (Máté 22,12)

A dolgozat a *Kisebbségi és emberi jogok helyzete Magyarországon* címmel 1992. március 7-8-án a Budapest Újvárosházán rendezett konferencián elhangzott előadás szerkesztett és némileg bővített változata.

Őszinte barátsággal és nagybecsüléssel ajánlom a fenti értekezést Schweitzer József professzor úrnak, hetvenedik születésnapja alkalmából, post festa itt mondva el a maga idején igen sajátos és mélyen tragikus okokból elmaradt jókívánságot is: Psalmus 134,3.

Budapest, 1995