

Baumbach, Günther: A keresztény-zsidó párbeszéd (öszöntések és új felismerések).
In: Mérleg, (19.) 1983/2. 135-158. =

http://www.dialogue.hu/doc/Baumbach_G_Kereszteny_zsido_parbeszed.htm

Baumbach, Günther: Der christlich-jüdische Dialog – Herausforderung und neue Erkenntnisse. In: Kairos, (13.) 1981/1-2.1-16.

Mérleg, 1983. 19. évf. 2. szám, pp. 135-158.

Günther Baumbach

A KERESZTÉNY-ZSIDÓ PÁRBESZÉD (ÖSZTÖNZÉSEK ÉS ÚJ FELISMERÉSEK)

Forrás: „Kairos, Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie” (Hans Pfitznerstr. 5/3, A-5020 Salzburg), új sorozat, XXIII. évf., 1981/1-2. szám, 1-16. l. A szöveget jelentéktelenül, a lapalji jegyzeteket jelentősen megrövidítettük.

A szerző evangélikus teológus, az újszövetségi szentírás-tudomány docense a berlini Humboldt Egyetem teológiai karán. Alábbi tanulmánya annak a két előadásának a szövege, amelyet 1980 nyarán a bécsi egyetem judaisztikai tanszékén és a salzburgi egyetem katolikus teológiai karán vendégtanárként tartott.

David Flusser – C. Thoma: *Christliche Theologie des Judentums* (1978) című művéhez írt előszavában – kritikusan nyilatkozik a „keresztény-zsidó párbeszéd” eddigi gyakorlatáról. Mivel „mindkét fél a másik fölébe emeli a saját vallását, és annak előnyeit” húzza alá, nem jön létre igazi dialógus. Bár a középkorral ellentétben ma már általában nem kerül sor „agresszív kirohanásokra” a másik fél ellen, mindazáltal: „a zsidóság és kereszténység közös örökségének keresése helyett megkísérlik a kereszténységet a zsidóság egyik lehetséges módjaként vagy éppenséggel egyetlen lehetséges módjaként bemutatni”. Ennek az a következménye, hogy „a párbeszédben résztvevő zsidó, aki nem harap rá a kereszténységre ..., annak a kimondatlan szemrehányásnak teszi ki magát, hogy vak”. Tekintettel a keresztény teológiának arra a még mindig meglévő törekvésére, hogy „zsidótlanítsa” az igehirdetést, Flusser „szükségesnek” minősíti a zsidók és keresztények eszmecseréjét: „A kereszténység másik áramlatát kell erősíteni, nevezetesen azt, amelyik üdvös ténynek tekinti a kereszténység zsidó eredetét”. A végiggondolandó kérdések felsorolása után ezt a követelményt állítja fel: Nemcsak a történészeknek, hanem a teológusoknak is többet kellene

foglalkozniuk azzal a kérdéssel, hogy milyen mértékben érezte a történeti Jézus saját fenségét, és milyen szoros kapcsolat van a történeti Jézusnak az önmagáról alkotott felfogása és a »húsvét utáni« Krisztus-hit között”. Ezt a Flusser által központinak minősített kérdést ösztönzésnek tekintem, és a következőkben vele kívánok foglalkozni. Az I. részben áttekintem, hogy miképpen alakult a keresztény-zsidó párbeszéd az utolsó ötven évben. A II. részben foglalkozom a „történeti” Jézus körül folyó vitával, a III. részben pedig ismertetem a Pál apostol húsvét utáni Krisztus-hitével kapcsolatos álláspontokat. A rövid IV. részben aztán felvetjük azt a kérdést, hogy az eddigi keresztény-zsidó eszmecserék eredményeként és az eljövendők alapjaként miféle „újfelismeréseket” sorolhatunk fel Jézus és Pál kapcsolatában^[1].

I. A KERESZTÉNY-ZSIDÓ PÁRBESZÉD AZ ELMÚLT ÖTVEN ÉVBEN

A csaknem kétezer éves egyháztörténelem egyik legszomorúbb fejezete a keresztény egyházak viszonya a zsinagógával. Az antijudaizmusnak már az Újszövetség bizonyos helyein (vö. főleg Mt 23,34. sk., Jn 8,37. sk., 1 Tessz 2,14-16) felismerhetők a kezdetei. Nyugaton *Konstantin* létrehozta az állam és az egyház egységét, amely egyházi triumfalizmushoz és a zsidóknak „gyalázatos emberek”-ké (detestabiles homines)^[2] való lefokozásához vezetett. Ezek voltak az okai annak, hogy „zsidók és keresztények ezerkilencszáz éven keresztül mindig csak elmentek egymás mellett. Oldalpillantásokban nem volt hiány, de igazi párbeszédre nem került és nem is kerülhetett sor”.^[3] Az I. világháború megrázkódtatására volt szükség ahhoz, hogy keresztények és zsidók komolyan megvizsgálják eredetüket, történelmüket és a belőle adódó következményeket. Sajnos, már tizenöt év múlva vérbe és könnybe fulladt egymás kölcsönös megértésének ígéretes kísérlete. Ha áttekintjük ezt a rövid, tizenöt évnyi szakaszt, azt látjuk, hogy zsidó részről megkíséreltek a zsidók szempontjából is pozitív értelmet felfedezni Jézusnak mint zsidó rabbinak az alakjában. Tehát itt is jelentkezik már az a későbbi törekvés, hogy Jézust hazavigyék a zsidóságba. A bírálatok célpontja csaknem mindig Pál, s azt vetik szemére, hogy meghamisította és Krisztus-kultusszá változtatta a húsvét előtti Jézusnak a zsidóságon belül maradó prédikációját, a bűnről vallott pesszimista felfogásával és Tóra-kritikájával pedig előidézte a szakítást a zsidósággal. A zsidóság részéről mindig újból és újból szembetalálkozhatunk Jézusnak és Pálnak Heinrich *Graetz*^[4] óta szokásos szembeállításával, melynek értelmében Jézust teljesen a zsidósághoz, Pált pedig a hellenizmushoz számítják, és az utóbbit tekintik a kereszténység voltaképpeni alapítójának.^[5] Ugyancsak Graetznél található az a máig népszerű tétel, hogy a Tóra elutasítása Pál szótériológiájából következik: „Ha a Messiás megjelent, akkor magától megszűnt a törvény, s a pogányok a törvény megtartása nélkül részesülhetnek Ábrahám áldásából”. Hasonlóan érvel Leo *Baeck*^[6] és H. J. *Schoeps*^[7] is, akik a hangsúlyt Pálnál egyrészt az üdvösségnek a szentségekben megtapasztalható jelenvalóságára és Jézusnak az ezzel összefüggő istenítésére teszik.

M. *Buber*, aki szintén ehhez a Graetz-re visszamenő hagyományhoz tartozik, *Zwei Glaubensweisen* című könyvében^[8] a következő formulával fejezte ki a

Jézus és Pál közötti ellentétet: Jézus az ószövetségi-zsidó „emuna” (hűség) oldalán áll, amely a nép történetéhez igazodik és állhatatosságot jelent, Pál viszont a hellenista-keresztény „pisztiszt” (hitet) képviseli, amely individualista jellegű, továbbá cselekedetként és igaznak-tartásként definiálható.

Buber Róm 10,9 b-vel kapcsolatban megjegyzi: „Ha meg akarjuk érteni annak a hitnek a lényegét, amelyet Pál követel, akkor a leghelyesebb a Jézus feltámadásába vetett hitből kiindulni ... Ez a hit jellegzetesen egy tényben való hit (*Dass-Glaube*), amely lényegesen különbözik a zsidónak attól a hitétől, hogy a Sinai hegyen isteni kinyilatkoztatás történt: különbözik azért, mert ez a hit olyan folyamat ténylegességének az elfogadását jelenti, amelynek nem az a rendeltetése, hogy megerősítse és igazolja, hanem hogy alapvetően megváltoztassa az azt meg-tapasztaló zsidó ember örökölt hitét”.

Ezért Buber szerint Jézus és Pál hitfelfogása éppoly összeegyeztethetetlen, mint a zsidóság és a kereszténység hitfelfogása.

Ennek alapján érthető, hogy a keresztény vitapartnerrel azt remélik, hogy az „ideális Krisztustól” (azaz a Pál igehirdetésében szereplő húsvét utáni Krisztustól) majd visszatalál a történeti Jézushoz. Maga M. Buber is abban reménykedik, hogy a kereszténység a „merev paulinizmusból” el tud jutni majd valamihez, ami a zsidó „emunára” hasonlít. A zsidót azonban elvileg elválasztja a kereszténytől az a tudat, hogy a világ nincs megváltva, hogy a történelemben nincs cezúra és hogy Isten pedig nem testesült meg.^[9] Ezért Buber szerint a keresztény-zsidó párbeszéd feladata a következő: „Ha az alapvető különbözőségünket elismerve feltétlen bizalommal közöljük egymással, amit annak a háznak az egységéről tudunk, amelynek egysége reményünk szerint egykor válaszfalak nélkül körülvesz majd bennünket, akkor külön-külön és mégis együtt szolgálunk, amíg egyszer eggyé nem leszünk majd a közös szolgálatban, amíg mindnyájan azzá nem leszünk; amit az újév ünnepének zsidó imádságában így fejezünk ki: »egyetlen szövetség az Ő akaratának teljesítésére«”.^[10]

A keresztény vitapartnernek így fogalmazzák meg a keresztény-zsidó párbeszéd útjában álló nehézségeket: „Amíg a tudósok meg nem egyeznek abban, hogy mi a kereszténység és mi a zsidóság (nevezetesen az igazi, valódi kereszténység és az igazi, valódi zsidóság), addig a levegőben lóg minden, amit zsidóságról és kereszténységről mondani lehet” – jegyzi meg Ch. Schrempf.^[11] Ehhez járul további akadályként az evangélikus egyháznak E. Lamparter által hangsúlyozott történelmi bűne: az, hogy közönyös volt az antiszemitizmussal szemben. Ezért véleménye szerint a keresztény egyház legfontosabb feladata: küzdeni egyrészt ama törekvések ellen, amelyek vitatják az Ószövetség kinyilatkoztatott voltát (vö. A. v. Harnack), másrészt „a zsidó vallással kapcsolatos, általánosan elterjedt előítéletek ellen”, és elutasítani a „tudomány által már megcáfolt” fajelméletet; mert „jóvá kell tenni a régi igazságtalanságokat, és igyekezni kell, hogy újabb igazságtalanság ne történjék!”^[12] Amikor ma olvassuk ezeket az 1928-ban írt mondatokat, mélységes megdöbbenést vált ki belőlünk az, hogy akkor jóformán süket fülekre találtak (habár olyan előszó kíséretében jelentek meg, amelyet K. Barth, M. Rade, P. Tillich és mások írtak alá), és nem tudták feltartóztatni a *Holocaustot*.

A II. világháború után – a harmadik birodalomban bekövetkezett szörnyű események után, amelyeket „Auschwitz” és a „végleges megoldás” (*Endlösung*) fogalma jelez – el kellett telnie egy bizonyos időnek, amíg ismét elkezdődhetett az eszmecsere keresztények és zsidók között. Zsidó részről érthető módon fenntartással viseltettek ezzel szemben. E. Berkovits így ír: „Erkölcstelen gondolatként elutasítjuk a vallások közötti megértés eszméjét, mert ez kísérlet a bűnös múlt tisztára-mosására”. Mivel E. Berkovits szerint a náciizmus ezerkilencszáz év kereszténységének eredménye, csak azt kívánja a keresztényektől, hogy „tartsák magukat távol tőlünk és gyermekeinktől”.^[13] Ez a reakció érthető, de nem tipikus; mert a keresztény antijudaizmus és a náci antiszemizmus kapcsolatát általában sokkal árnyaltabban látják, mint E. Berkovits. Teljességgel jogos viszont az a zsidó részről gyakran hangoztatott követelés, hogy Auschwitzra való tekintettel a kereszténységnek sürgős önvizsgálatra van szüksége.

P. Lapede szavaival^[14] az 1945 után folytatott keresztény-zsidó eszmecsere célját „az egymástól való tanulásban” jelölhetjük meg. Igaz, ezeknek a párbeszédnek eddig nem volt nagy hatásuk, de a Jézus-kérdés tekintetében^[15] az álláspontok közeledéséhez vezetett, s ennek pozitív jelentőséget kell tulajdonítanunk. Sőt, még Pál teológiáját illetően is változott valamiképp a helyzet az 1945 előttihez képest, amennyiben megfigyelhető, hogy most már törekszenek – bár vonakodva és fenntartásokkal – „az eretnek hazavételére”.

Éppen M. Buber egyik tanítványa, Schalom *Ben-Chorin* vonta kétségbe mesterének azt a tételét, hogy Pál a hellenista „pisztisz” képviselőjeként szembenáll Jézussal, a zsidó „emuna” képviselőjével. Ben-Chorin szerint Pál is az „emuna” képviselője, és ezért nem lehet elválasztani a zsidóságból; hiszen „Pál hite Izrael hite volt ... Pál reménye Izrael reménye volt ... Pál szeretete Izrael iránti szeretet volt”^[16] Ezért rabbinikus tanúságokra hivatkozva megpróbálja pontról-pontra bebizonyítani, hogy nincs ellentét Pál és a rabbik között, hanem Pál egy volt közülük”. Történetileg megbízhatónak tartja az ApCsel 22,3-nak azt a közlését, hogy Pál *Gamáli* tanítványa volt. A páli teológia másik oldala: „az üdvösségnek csak vizionáriusok és misztikusok számára átélehető megváltásként” való elképzelése valamint a törvény hatályon kívül helyezése (*abrogatio legis*) és az allegorikus szentírás-magyarozat véleménye szerint annak következménye, hogy Pál második tanítómestere az alexandriai zsidó filozófus, *Philón* volt, és ezért „szintézist próbált teremteni a zsidóság és a görögség között”.

Annak a zsidó részről megfigyelhető törekvésnek, hogy megértsék Jézust és Pált, keresztény részről az a – csak nagyon lassan meginduló – folyamat felel meg, hogy kezdik új megvilágításban és igazságosan szemlélni a zsidóságot, amelyben évszázadokon keresztül csak a Jézus Krisztusban felragyogó fény sötét háttérét látták. Ezen a zsidóság jobb és igazságosabb megértése felé vezető úton különösen ígéretes állomás C. Thoma 1978-ban megjelent könyve, a *Christliche Theologie des Judentums*. Jelentőségét kiemeli már az a tény is, hogy a könyvhöz oly neves zsidó kutató írt előszót, mint David Flusser. A könyv „a zsidóság első, nagyszabású teológiája”, amely „nagyon figyelemreméltó módon előmozdítja az úgynevezett keresztény-zsidó párbeszédet is”; e párbeszéd fő veszélye ugyanis Flusser szerint abban van,

hogy „az eszmezsere jó néhány részvevőjének viszonylag csekély a tudása”. Mivel a keresztények és zsidók két diákhöz hasonlítanak, akik „ugyanabból a környezetből származnak, s ugyanannak a feladatnak a megoldására kaptak megbízást, ezért célszerű, hogy ne titkolják el egymás elől tapasztalataikat és megoldási kísérleteiket, hanem segítsenek egymásnak”. Ezért a keresztény-zsidó eszmezserenél nem lehet szó sem megtérésről és misszióról, sem egyengetésről és egyenlősdiről, hanem – miként C. Thoma könyvének utolsó szakaszában kifejezte – „keresztények és zsidók dialektikus és dialogikus együttműködéséről”, „hitvalló magatartásáról” (a sajátosan keresztény és a sajátosan zsidó mivolt tanúsításáról), a másik sajátosságának „elismeréséről” és a másik fél történelmileg meghatározott érzékenységének „figyelembe vételéről”. Ezért nagyon öröndetes, hogy a keresztények és zsidók viszonyára vonatkozó újabb egyházi nyilatkozatokból hiányzik a régi, fehérre és feketére festő, végzetes elfogultság, de nem tüntetik el a valóban meglevő különbségeket sem.[17]

Megkíséreljük alkalmazni a „hitvalló magatartás”, az „elismerés” és a „figyelembe vétel” három elvét, először a történeti Jézus kérdésére (II), azután pedig Pál teológiájának problémájára (III).

II. VITA A „TÖRTÉNETI” JÉZUS KÖRÜL

Franz *Rosenzweig* 1913-ban ezt írja egy levelében az édesanyjának: A zsidóság fejlődése elmegy amellett a Jézus mellett, akit a pogányok »Úrnak« neveznek és akin keresztül »az Atyához jutnak«; a zsidóság fejlődése nem rajta keresztül halad. Lehetne viszont beszélni a názáreti Jesua rabbról és arról a lehetőségről, hogy neki mint »rabbrinak« – de nem »Úrnak« – esetleg reneszánsza lehet majd köztünk, modern zsidók között. Ennek azonban semmiképpen sincs döntő jelentősége”.[18]

Az utóbbi 25 év Jézus-irodalma mutatja, hogy ez a reneszánsz valóban bekövetkezett.[19] Ez az irodalom igazolja *Rosenzweig* megállapítását, hogy Jézust itt csakis „rabbrinak” és nem „Úrnak” tekintik, és nem is tekinthetik másnak: mert Jézusnak „Úrként” való megszólítása az – és marad is az –, ami keresztényeket és zsidókat megkülönbözteti egymástól.[20] Jézus követői a kereszténység ősi, húsvéti hitvallásával – „Jézus az Úr”[21] – azt fejezték ki, hogy számukra a Názáretből való, zsidó Jézus az a végérvényes tekintély, akit Isten igazolt a feltámadással. Ennek értelmében a keresztény hit nem „új tannal, hanem új eseménnyel, a húsvét eseményével”[22] és az erről szóló kerigmával kezdődik, amely Úrnak vallja és hirdeti Jézust. Ez a felismerés azonban nem eredményezheti azt, hogy visszahúzódjunk „a kerigmatikus krisztológia biztos mentsvárába” (*P. Lapede*) amely csak „Jézus eljövételének tényét” (*Bultmann*) tekinti a húsvéti kerigma előfeltételének, a húsvét előtti Jézus működése iránt viszont nem érdeklődik. Ez a protestánsoknál széles körben elterjedt kerigma-teológia lehetővé teszi a békés és közömbös egymás mellett élést a zsidó Jézus-felfogással. Hiszen mindkettő a szakadást emeli ki a húsvét előtti Jézus és a húsvét utáni kerigma között, csak a hangsúlyt teszi máshová, de nem hozza mozgásba a megmerevedett frontokat, és nem vezet új felismerésekhez. A keresztény teológiának – bár teljes egészében el kell

ismernie a feltámadás egyházalapító jelentőségét – engednie kell a zsidó kutatás ösztönzésének, hogy az eddigénél behatóbban foglalkozzék a „Jézus az Úr” hitvallásban szereplő „Jézus” kutatásával. H. Künggel szólva, ma „alulról felfelé haladó” krisztológiára van szükség. „A földről, az akkori emberekből” kiindulva kell szemlélnünk és kérdeznünk Jézust, és az ő történetét: „Mit láttak voltaképpen belőle az emberek, hogyan értették meg őt egyáltalán a tanítványai”.^[23] E célból pontosan fel kell tárnunk – zsidó kutatókkal együttműködve – Jézus zsidó környezetét. Sokat ígérő kezdetet jelent a zsidó és keresztény kutatók közös munkájából született mű: a *Compendia Rerum Judaicarum ad Novum Testamentum*.^[24] Fel kell deríteni azt az újdonságot, ami Jézus fellépését és prédikációját jellemezte, végül pedig halálának oka lett, és kutatni kell ennek az „újdonságnak” a szoros kapcsolatát a húsvét utáni Krisztus-üzenettel. Erre kiváltképpen D. Flusser hívta fel a figyelmet, aki a következőképpen folytatja a bevezetőben idézett gondolatát: „Mert ha valóban úgy volna, ahogy bizonyos, egyetemi tanszékeken tanító keresztények állítják – érzésem szerint mazochista, önpusztító dühvel –, hogy Jézus semmi különösét nem gondolt magáról, vagy sokra sem tartotta magát, és hogy a saját fenségéről megfogalmazott igények pedig húsvét utáni, egyházi eredetűek, akkor véleményem szerint a keresztény hit minden szavahihetőségét elveszti”. De miben állt Jézusnak a saját fenségéről megfogalmazott igénye? Min alapult az ő újdonsága és egyedülálló volta? Az Újszövetségben szereplő fenségcímekre azért nem lehet hivatkozni, mert ezek a közösség hitvallását fejezik ki arról, hogy mit hittek Jézus üdvrendi jelentőségéről, és ezért nem használhatók a húsvét előtti Jézus alakjának a megrajzolására.^[25] Ezért a Flusser által megkövetelt „híd” nem lehet Jézus messiási igénye, bárhogyan fejezik is ezt ki, mert történetileg nem igazolható, hogy Jézus valóban igényt tartott erre a címre.^[26] Hogy a keresztények húsvét után Krisztosznak, azaz Messiásnak nevezték Jézust, az valószínűleg azzal függ össze, hogy „jó értelemben átvették és elismerték azt a (hamis!) vádat”, amelyet a kereszt felirata^[27] tartalmazott: „igen, Jézus volt a Messiás, de nem úgy, ahogy Pilátus és vádjukban a jeruzsálemi arisztokrácia tagjai valószínűleg állították: nem politikai, hanem egészen más értelemben volt az”.^[28]

De Jézus „új gondolkodásának iránya” – amely egyben a húsvét utáni Krisztus-prédikációhoz vezető hidat is alkotja – nem is abban áll, hogy Isten népének gondolata háttérbe szorul az egyes ember hangsúlyozása miatt. E. Graesser^[29] szerint „Jézus, saját felfogása szerint, nem a nép vallási szövetségéhez, hanem az emberekhez” küldetett, hogy „*valamennyi* Isten gyermeke legyen”. Ha Graesser e tétel igazolása céljából az ószövetségi hitnek J. Wellhausen-féle „kiélezésére” hivatkozik: „Az istenségnek nem az egyes emberrel és nem is a világgal van dolga, hanem egy bizonyos körrel, amelyet a vér tart össze, nevezetesen Izrael népével” és ennek ellentételeként így fogalmazza meg Jézus szándékát: „Éppen ezt a tételt fordítja meg Jézus!”, akkor ez ellen az eljárás ellen határozottan tiltakozni kell. Jézus sehol sem hirdette: az istenségnek nincs köze Izrael népéhez, hanem csak az egyes emberhez és a világhoz – viszont a korai zsidóság semmiképpen sem korlátozta az „istenséget” kizárólag Izraelre.^[30] Ellenkezőleg, amint a Q-val jelölt elsődleges hagyományhoz tartozó helyek (Lk 7,22; 13,34) mutatják, Jézus számára épp Izrael népének összegyűjtése, „az »egész« Izrael

helyreállítása” volt fontos. Az apologikus célzatú és hamis antitézisek helyett azt „a vallástörténeti kérdést kell felvetni, hogy milyen volt annak a zsidóságnak a jellege, amelyből Jézus és első követői származtak”.^[31] A Graesser szerint Jézusra jellemző „új gondolkodás” inkább az apokaliptikára volt jellemző, amely a korai zsidó megtérési mozgalmat nagy mértékben meghatározta. Az az U. Luzs szerint szembeszökő tény, „hogy Jézust mennyire kevésbé izgatta a »nemzeti« kérdés”, hogy Jézust nem „Izrael népének joga érdekelte, hanem az eljövendő Izrael Isten országában”, szintén csak azt mutatja, hogy mennyire erősen befolyásolta Jézust az apokaliptika. Az az E. Graesser szerint is fontosnak tartott „alapvető tényállás, hogy Jézusnál csak „alkalmilag” fordul elő a *laosz* vallási jelentése (*laosz theou* = Izrael), „Isten népének eszkatologikus felfogásával magyarázható, melynek értelmében a népi-vérségi elemek háttérbe szorulnak a helyes hitvallás és törvény ebből következő »helyes« megtartásának vallási szempontja miatt”.

Jézus igehirdetésének „újdonsága” tehát nem a „minden népi és nemzeti elemtől mentes eszkatológia”, hanem az, hogy „ő az egyetlen általunk ismert ókori zsidó, aki nemcsak azt hirdette, hogy a végső idők küszöbén vagyunk, hanem azt is, hogy már megkezdődött az üdvösség új korszaka”.^[32] Amint a hagyomány legősibb rétegéhez tartozó példabeszédek mutatják (Lk 15), Jézus meg volt győződve róla, hogy most elkezdődött az üdvösség órája, az „elveszettek” előtt megnyílik az atyai ház ajtaja, most örvendezhetünk és ujjonghatunk, most a kívülállók is bejuthatnak Isten népének közösségébe. Jézus tehát megmásíthatatlanul összekapcsolta Isten végleges uralmát saját működésével és személyével. Ezen a ponton összetéveszthetetlen volt Jézus” (C. Thoma). Ezért jellemző módon az Isten országáról szóló régi példabeszédben is (Mt 18,23-35) előbb van az adósság elengedése és azután a megfelelő magatartás követelése. Ez azt jelenti: az üdvösség igénye, amely a Jézussal mint „a bászileja (Isten országa) jelével” való találkozásban valósul meg, jelenti azt a nagy fordulatot, amelynek meg kell nyilvánulnia annak az embernek a megfelelő magatartásában is, aki a bászilejával találkozott. Ezért a Tóra szerinti élet alá lesz rendelve az eszkaton Jézussal bekövetkező kezdetének: „A pillanat parancsa az a követelmény, hogy a bászileja beköszöntéséből vonjuk le a következményeket, és ehhez képest minden más veszít jelentőségéből” (A. Polag). Ezért a Tóra értelmezését a hozzá képest fölérendelt eszkaton határozza meg. Ezért rosszul van feltéve az a kérdés, hogy Jézust törvénytisztelőnek vagy a törvény kritikusának kell-e tekinteni.^[33]

Az „újdonság” inkább Jézus eszkatologikus igehirdetésében van, amely szerint már most bekövetkezik Isten végleges uralmának megalapítása: a megvetett és kitzsított emberekkel szemben tanúsított magatartásában^[34] valamint abban, ahogy a szegényeknek és nyomorultaknak^[35] odaígéri az üdvösséget. A kereszthez is ez a magatartás vezet: hiszen már Jézus előfutárának, *Keresztelő János*nak is az lett a veszte, hogy Isten országának közeledését hirdette.^[36]

Ezzel kapcsolatban ismét D. Flusser kutatott fel olyan összefüggéseket, amelyek további vizsgálatra érdemesek. Flusser szerint „Jézusnak az Isten igazságosságáról alkotott elképzelése vezetett Isten országának hirdetéséhez, amelyben az utolsók elsők, az elsők pedig utolsók lesznek. Ez vezet a hegyi beszédtől a Golgotához is, ahol az igaz a bűnös halálával hal

meg. Mélyen erkölcsös ez az elképzelés, és egyszersmind túl is van jón és rosszon”. Flusser itt Jézusnak az isteni igazságosságról alkotott felfogásával hozza kapcsolatba Jézus fellépését, igehirdetését és kereszthalálát. Amikor Flusser megállapítja, hogy Jézus „elveti az isteni igazságosság szokásos felfogásának minden mércéjét”,^[37] akkor ezzel megkülönbözteti Jézus istenfelfogását zsidó környezetének isten-felfogásától, ahogyan ezt előtte már J. Klausner is megtette a következő definíció alapján: a zsidóság számára Isten „a társadalmi rend Istene, a nemzet Istene, a történelem Istene”, aki nem engedi, hogy bűnösök felforgassák a világ általa megszabott rendjét. Ezzel szemben „Jézus szerint jók és rosszak, igazak és bűnösök ... mind egyenlők Isten előtt”, úgyhogy „Isten nem az abszolút igazságosság, hanem csakis a Jó, aki előtt senki sem gonosz”. Az ilyen isten-felfogás, mint amilyen a Jézusé volt, Klausner szerint „romlást és zűrzavart jelent az általános társadalmi, nemzeti és egyetemes tudat számára, s a zsidóság semmilyen körülmények között nem tehetette magáévá ezt a felfogást”.^[38] Mindkét zsidó kutató ellentétet lát Jézus isten-felfogása és a zsidóságé között, mindketten úgy látják, hogy Jézusnál az isteni igazságosság már egyáltalán nem viszonzó igazságosság (*iustitia distributiva*), amelyre az állami és társadalmi rend fenntartásához szükség van, hanem határtalanul jóságos, az érdemmel és méltósággal nem törődő igazságosság (*iustitia salutifera*). Ez az irgalmas igazságosság vezet a kereszthez, vagyis az odaadás áldozatához; mert ez az igazságosság – mondja Flusser az iménti idézet folytatásában – „kétesé és semmissé teszi a földi méltóságot és a törvény formális megtartásával való dicsekvést. Szókratész az ember intellektuális, Jézus az ember erkölcsi oldalát tette kérdésessé. Mindkettőt ki is végezték. Vajon véletlenül?”^[39] A tízparancsolat egyes rendelkezéseinek megszigorítása, amelyet Jézus a hegyi beszédben végez el (Mt 5-7 főleg 5, 21-48), dialektikus módon átmegy e normák lazításába; ha ugyanis kiderül, „hogyan a kielezett normákra való tekintettel mindenki csak bűnös lehet, akkor szükségképpen képmutatásnak látszik minden erkölcsi önelégültség ... Jézus mozgalmában az a rettenetes felismerés dereng, hogy az emberi együttérzés többet ér az erkölcsnél”.^[40] Ezért a hegyi beszéd elején a nyolc boldogság áll, amelyben Jézus boldognak mondja azokat, akikre valaminek a hiánya jellemző; Jézus példabeszédeinek középpontjában Istennek olyan, az emberi jogérzékét megbotránkoztató eljárása áll, amellyel adósoknak és méltatlanoknak kedvez;^[41] a Mt 11,19 p. igékben olvasható régi gúnyvers pedig Jézus szembeötlő tulajdonságaként említi, hogy vámosokkal és bűnösökkel barátkozik. Ebből következik: Jézus magatartásában és prédikációjában az az isteni igazságosság jut uralomra, amely az ellenségszeretetben megmutatkozó irgalmasságként csúcsonyul ki,^[42] úgyhogy H. Gollwitzerrel azt mondhatjuk, Jézus „Isten ellenségszeretetének eseménye, akiben megvalósul Isten szövetségi hűsége azok iránt, akik mindig elárulják Őt”.^[43]

Ezért egyáltalán nem önkényes, ha az első keresztények Jézus történetét Isten történeteként, Jézus keresztfeszítését és feltámadását pedig annak az irgalmas Istennek jótetteként hirdették,^[44] aki az üdvösségnek ezzel az eseményével istenteleneknek és pogányoknak is lehetővé teszi, hogy bejussanak az Istennel való szövetség közösségébe.

III. PÁL APOSTOL KRISZTUS-HITE

Miközben a húsvét előtti Jézus kutatását tekintve sok ponton közel kerültek egymáshoz a keresztény és zsidó kutatók, és ezért egy ideje élénk eszmecsere folyik,^[45] addig Pál alakját és teológiáját a mai zsidóság – kevés kivételtől eltekintve – többnyire elutasítja. Ennek a szembeszökő tényállásnak az oka F.-W. Marquardt^[46] szerint feltehetően az, hogy Pál „indította el azt a mind máig legaktuálisabb zsidóellenes hatástörténelmet, amely Markiontól kezdve Ágostonon át Lutherhez és végül a mai antijudaizmushoz vezet.” Ezért mondja a rabbinikus M. Koffler^[47]: „Keresztények és zsidók teljes együttthaladásának és együttműködésének legnagyobb akadályá véleményem szerint a Pál-féle Krisztus- és törvényértelmezés.” Nekünk, keresztény teológusoknak – a páli teológia végzetes hatástörténelmének ismeretében – kihívást jelent ma ez a kérdés. Különösen ígéretesnek látszik megvitatni Pál hitfelfogásának Buber-féle értelmezését, mely szerint Pál hitfelfogása mint „pisztisz” különbözik a zsidó „emuna” Jézusnál is megtalálható álláspontjától. Bár különböző zsidó kutatók is kétségbe vonják ezt a szembeállítását,^[48] azért az nem egészen alaptalan, mert az „őskeresztény hitfelfogás „kiváltképp egy nyelvi újdonságban” különbözik „az ószövetségi-zsidó hitfelfogástól: »hinni valamiben,« ...”^[49]

Ámde ebből mégsem következik minden további nélkül „a hit kétféle módja”, amiről Buber beszél. A „hinni valamiben” kifejezés ugyanis „nem a hit olyan tárgyát jelöli, amely felcserélhető volna bármely más tárggyal. E kifejezés a hit *alapját* jelöli”, vagyis azt, ami „a hitet tiszta hitté teszi ... »Hinni valamiben,»: ez azt a hitet jelenti, amely Jézusra hivatkozik, amely neki köszönheti magát és őt vallja meg”.^[50] Ennek értelmében a húsvéti hitben nem a hit új tárgyát kapjuk, nem Krisztus lép Isten helyére, nem a krisztológia váltja fel a teológiát. Ellenkezőleg: a húsvét által Krisztus a hit *alapjává* lesz, *amire föl* mi, istentelenek és pogányok eljuthatunk Ábrahám, Izsák és Jákob Istenéhez.^[51]

„Krisztus közvetíti a viszonyt Istenhez”.^[52] Ennyiben R. J. Zwi Werblowskyval^[53] elismerhetjük, „hogyan Martin Buber döntő fontosságú dolgot látott meg ... A hit mint a vallás által megalapozott cselekvés, a szerető engedelmesség mint megfelelő válasz Isten szeretetben történő kinyilatkoztatására: ezek a zsidó törekvések, és nem a »megigazulás«”. Ám a megigazulás hangsúlyozásával Pál semmiképpen sem lép ki a zsidó hagyományból.^[54] Az erre vonatkozó legfontosabb bibliai kijelentés: „Ábrahám hitt Istennek, ő pedig beszámította neki megigazulásra” (Ter 15,6), mai zsidó szövegekben is nagy szerepet játszik. Philón szerint (*migr. Abr.* 44) „az a lélek, amely valamilyen, még bizonytalan jó reménységtől teszi magát függővé, – amely, csakis az ígéretet adónak a megbízhatósága miatt, kétségtelenül jelenvalónak tekinti azt is, ami még nincs ... versenydíj gyanánt elnyeri a hitet, a tökéletes jót. Ezért olvashatjuk később: »Ábrahám hitt Istennek« (Ter 15,6)”. Pál értelmezése szerint Ábrahám hite – „az ígéretet adónak a megbízhatóságán” alapuló hit – voltaképpen hit abban az Istenben, aki Krisztus feltámasztása által tárulkozott fel, és „aki életre kelti a halottakat és létre hívja a nem létezőket” (Róm 4,17). Mivel Ábrahám bízott Istenben, hogy Sára előregedett teste ellenére meg fogja tartani ígéretét és utódokkal ajándékozta meg, ezért lett ez az Ábrahám Pál számára a hívők atyja: „Nem kételkedett hitetlenül Isten ígéretében, hanem erőt merített hitéből, és magasztalta az Istent; meg volt győződve,

hogy elég hatalmas ígéretének teljesítésére. Ez szolgált megigazulására” (Róm 4, 20-22). Mivel Ter 15, 6 a körülmetélés parancsa (Ter 17, 10. kk.) *előtt* és ugyanúgy a törvény adományozása (Kiv 20) *előtt* áll, ezért az apostol arra következtet, hogy a hitből való megigazulás nem a körülmetélkedésnek és a »törvénynek« a következménye, hanem a törvény valamennyi rendelkezésének előfeltétele, előzménye és alapja, és ezért kivétel nélkül mindenkinek szól (ld. Róm 3, 29. k.). Ezen a módon választja el a hitet és a megigazulást a Tórától, a Tórát pedig a szövetségtől, és ezzel átveszi a diaszpóra-zsidóságtól származó „kettős redukciót”, vagyis a Tórát az erkölcsi törvényre redukálja, a törvényt pedig kiemeli és elválasztja attól „az átfogó összefüggéstől, amelyet Istennek Izraellel kötött szövetsége alkot”. A pusztán jogi követeléssé lefokozott Tórának Pál más helyiértéket tulajdonít, mint a farizeusi-rabbinikus zsidóság: az első helyet az Ábrahámmal jelzett ígéret és az azzal kapcsolatos, hitből fakadó megigazulás foglalja el, a törvényt pedig – amely csupán „közben adatott” (Róm 5,20) – leértékeli. „Ez a »hit« azonban ellentéte a törvény minden fajta formális és konkrét megtartásának, mert egyedül az Isten kegyelmében való bizakodáson alapul (Róm 4,4), már semmiképpen sem emberi teljesítmény vagy képesség.”^[55] Ezen a ponton érintkezik Pál és Philón hitfelfogása^[56]. Kiderül ebből, hogy Pál erősen függött a diaszpóra-zsidóságtól, ami kiváltképpen hitfelfogására gyakorolt erős hatást, úgyhogy Martin Buber csakugyan „valami nagyon találó dolgot” állapított meg. Ez azt jelenti, hogy Pálnak ezeket a kijelentéseit sem minősíthetjük a zsidóságtól idegennek.

Feltétlenül figyelembe kell azonban venni, hogy egyrészt a megigazulás-tan *expressis verbis* csak a Galatákhoz és a Rómaiakhoz írt levélben fogalmazódik meg, másrészt a Galatákhoz írt levélben szereplő *justificatio impii*-ből Pál a törvényre nézve sokkal radikálisabb következményeket von le, mint a Rómaiakhoz írt levélben. Ha ugyanis összehasonlítjuk Pál különböző leveleit, kiderül, hogy a törvény megtartása, ami a Tesszalonikaiaknak írt első levélben még nem okoz problémát, csak a Galatákhoz írt levélben lett vitakérdés. Amint G. Strecker kimutatta, Pál csak a Galatákhoz írt levélben, judaizáló ellenfeleivel vitatkozva fejtette ki megigazulás-tanát a törvénykövetés elvi bírálataként. Az apostol valószínűleg csak ennek a kereszténységen belüli vitának a keretein belül vont le a Tórát tekintve radikális következtetéseket a keresztre alapozott krisztológiájából. „Pál egészen a Tesszalonikaiaknak írt első levél idejéig nem gondolta át egészen a törvény problémáját.”^[57] Pál csak akkor kényszerült rá, hogy elvégezze a Galatákhoz írt levélben a törvény radikális bírálatát, amikor a zsidózók megkérdőjelezték a Tóra háttérbe állításának addigi hallgatólagos gyakorlatát, és a Tóra maradandó érvényét tették meg valamennyi keresztény számára az ortopraxis mértékéül, a körülmetélés pedig a test levetésének jele lett számukra. Mivel az apostol úgy látta, hogy ez a zsidózó követelés a Krisztus-esemény önmagában üdvözítő jelentőségét vonja kétségbe (vö. Gal 2,21), etikai síkról szótériológiai síkra vitte a vitát – és ezzel élezte ki. A Galatákhoz írt levél magyarázatánál mindig figyelembe kell venni, hogy Pál ebben a kiélezett helyzetben nem igazságos zsidózó ellenfeleivel, sőt, a zsidósággal sem. Ezért érthető és teljesen jogos a zsidók megbotránkozása a Galatákhoz írt levél szerzőjén! De rögtön meg kell jegyezni azt is, hogy a törvénynek csak a polémikus célzatú „Galatákhoz írt levélben” vannak „démoni” vonásai (vö. Gal 3,19), a többi levélben viszont

nincsenek. Igaz ugyan, hogy Pál a Tórát a Rómaiakhoz írt levélben éppúgy beleveszi a halál és az élet krisztológiai alapon nyugvó ellentétébe, mint a Galatákhöz írt levélben, és ezért a törvény a halállal kapcsolatban jelenik meg: bűnösnek mutatja az embert, és a halálos ítéletet mondja ki rá (vö. 3,20; 5,20; Gal 3,19), úgyhogy Isten a halottak életre-keltőjeként cselekedhet az emberben (vö. Róm 4,17); az élet ugyanis Krisztus feltámadása által jött el, és azok részesülnek benne, akik „Krisztusban” vannak. Ámde épp az itt működő Szentlélek az, aki a törvényben támasztott jogos követelésnek eleget tesz (vö. Róm 8,4). Ezzel magyarázható „a Tóra és a cselekedetek tekintetében Pálnál mindig meglevő kétértelműség, amelyet – J. Bloch szerint^[58] – oly gyakran figyelmen kívül hagynak Pál exegézisének. »Hogyan? Megszüntetjük a törvényt a hittel?« – kérdezi Pál. »Szó sincs róla! Ellenkezőleg: erősítjük a törvényt« (Róm 3,31). Végeredményben mindig újból a »Tórához« lyukadunk ki.” Ez a megfigyelés helyes, de pontosabbá kell tennünk. A „Tóra tekintetében meglevő kétértelműség” oka Pálnál a krisztológia: egyrészt az apostolnak – mivel azt állítja, hogy a Krisztus-esemény mint az isteni üdvösség eseménye teljességgel elegendő az üdvösséghez – határozottan el kell vitatnia a Tórától minden nemű üdvözítő jelentőséget, és Krisztust kell „a törvény végső céljaként” (Róm 10,4) hirdetni, ennél fogva posztulálnia kell valamilyen, a hitből származó megigazulás antiteziséként érvényesülő, „cselekedetektől származó megigazulást”. Másrészt a Krisztus-esemény mint a beteljesülés eseménye a Tórára vonatkozik: a Tóra ígérését, az életet valósítja meg a Szentlélekben. Mivel a „beteljesítés” nem félre-tevést és megszüntetést, hanem a megígért dolog megvalósítását és beteljesítését jelenti, ezért a Krisztusban való hit Róm 3,31 szerint megerősíti a Tórát – természetesen úgy, hogy a legszigorúbban alárendeli Krisztus egyedül üdvözítő kereszttáldozatának, és ennyiben az önmagát odaadó szeretet parancsaként erősíti meg (vö. Róm 13,9 k; Gal 5,14). Csak ebben az értelemben „lyukadunk ki mindig újból a »Tórához«”.

IV. „ÚJ FELISMERÉSEK” JÉZUS ÉS PÁL KAPCSOLATÁBAN

Fejtegetésünk kiindulópontja az a kérdés volt, amelyet D. Flusser intézett hozzánk, keresztény teológusokhoz: „mennyiben van híd a történeti Jézus önismerete és a »húsvét utáni« Krisztus-hit között”. Az itt megkövetelt „híd” azért oly fontos, mert különben a húsvét utáni Krisztus-hit elveszti a kapcsolatát Jézussal és ezzel együtt hihetőségét. Ezért azt kellett megvizsgálunk, hogy Pál mint az őskereszténység teológusa és a názareti Jézus között valóban törés és megszakítás nélküli kapcsolat volt-e, vagy pedig Pálnál „metabaszisz eisz to allo genosz” következett be. Jézus magatartásának és beszédének valamint Pál prédikációjának vizsgálatából kiderült, 1. hogy a keresett „hidat” nem a fenségi címekben kell keresni, hanem az eszkatológia és a történelem bizonyos felfogásában, mely szerint már most történelmivé lett a megígért eszkhaton, de anélkül, hogy feloldódnék a történelemben, 2. hogy ez a csíra- és jelszerűen megjelenő eszkhaton megváltoztatja a Tóra helyiértékét, megfosztja azt primátusától és a második helyre szorítja vissza, 3. hogy azonban ez nem szünteti meg a törvényt és nem teszi érvénytelenné az atyákkal kötött szövetséget.

Az összhang Jézus és Pál között az 1. pont tekintetében abban mutatkozott meg, hogy Pál – jóllehet más terminológiát használt és más gondolkörben mozgott (lévén Jézus palesztinai zsidó, aki főleg falusi környezetben működött, Pál viszont diaszpóra-zsidó, akit a hellenista városok kultúrája alakított – „az Isten igazságossága” kifejezéssel írta körül ugyanazt a dolgot, amit Jézus „az Isten uralma” kifejezéssel jelölt.[59] Ámde Pál Isten uralomrajutásának „színhelyét” nem a földi Jézus tevékenységében látja, hanem kizárólag Jézus keresztfeszítésének és feltámadásának üdvözítő eseményében. A páli teológiát úgy határozza meg a határtalanul irgalmas Isten üdvözítő igazságossága (*iustitia salutifera*), amelyet Jézus hozott meg a kítaszítottaknak és megvetetteknek, hogy Pál a Krisztus-eseményt ennek az isteni igazságosságnak a kinyilatkoztatásaként hirdeti. Ezért Pál Jézusnál erősebben hangsúlyozta ugyan az üdvösség *jelenvalóságát*, de mindig tudatában volt annak, hogy még hátra van az üdvösség beteljesülése. Ezért szállt szembe a rá jellemző szenvedélyes buzgalommal („zélosz”!) azokkal a rajongó tévtanítókkal, akik Korintusban és Filippiben léptek fel és az eljövendő beteljesülést feláldozták valamilyen tisztán jelenvaló üdvösség-eszkatológia kedvéért, aminek szükségszerű velejárói voltak bizonyos spiritualizáló tendenciák (vö. 1 Kor 4,8). Ennyiben a zsidók kifogásai Pál ellen jórészt nem is Pálnak szólnak, hanem azoknak a rajongó „ultrapaulinusoknak”, akik ellen maga Pál is küzdött. Pál tudja, hogy a „szótéria” „még nem” valósult meg teljesen: erről tanúskodik Róm 8,18. kk. és Fil 3,12. k. is. Az apostol számára „Jézussal eljött az új szövetség, de nem jött még el a messiási világ ... Jézus eseménye végérvényesen biztosítja, hogy az eljövendő megszabadulás reménye nem üres remény”.^[60] Pál szerint Jézus uralma jellemző módon csupán átmeneti szakasz azon az úton, amely Istennek az egész világot átfogó uralma felé visz (vö. 1 Kor 15,20-28). Ennyiben Pálnál megtalálható az, amit C. Thoma elvi szükségszerűséggel megkövetel a keresztény teológiától: „Semmilyen krisztológia nem feledkezhet meg egy alapvető zsidó törekvésről: Krisztus szerepe nem homályosíthatja el Isten *egyetlen* uralmát”^[61]. Következik ebből, hogy a keresztény hitvallás Úr Jézusát (azt, hogy Jézus a Küriosz) nem szabad dialektikátlanul az üdvtörténet beteljesüléseként és végeként felfogni. G. Baummal és R. Ruetherrel^[62] inkább „jelentékeny kezdetnek, visszavonhatatlan fordulópontnak és az eljövendő beteljesülés ígéretének” kell őt tekintenünk; mert Pál teológiájában is megtalálható a „már most”-nak és a „még nem”-nek a feszültsége, amely a földi Jézus ige hirdetését meghatározta. E feszültség tudata meg kell, hogy óvjon bennünket a felfuvalkodottságtól, és véget kell, hogy vessen annak a „fölényességnek, amely a középkori dómokban a zsinagóga mellett álló ekklészia ábrázolásában megmutatkozik: véget kell, hogy vessen a keresztény teológiára eddig jellemző uralkodói magatartásnak, mert ez megakadályozza a párbeszédben, mivel így nem tud egy szinten lenni a partnerével, hanem csak felülről tud szólni hozzá.”^[63]

A 2. pont tekintetében az összhang Jézus és Pál között abból derül ki, hogy a Tóra mindkettőjük szerint Isten akaratának kinyilatkoztatása és ezért Istennek jó adománya. De Istennek ezt az adományát mindketten abban a megvilágításban szemlélik és értelmezik, amelyet Istennek Jézusban már elkezdődött uralma, illetve a Jézus keresztfeszítésével és feltámadásával nyilvánvalóvá lett isteni igazságosság jelent. Ezért szólít fel Jézus arra, hogy

viselkedésünk feleljen meg Isten irgalmasságának, ahogyan az az ő tevékenységében érvényesül, és ennek értelmében a Tórával kapcsolatban az irgalmas szeretet gyakorlására helyezi a hangsúlyt; ezért követeli Pál, hogy magatartásunk legyen összhangban Jézusnak a kereszten tanúsított odaadásával, és ennek megfelelően a szeretet parancsát tekinti a törvény beteljesítésének. Ahogyan Jézus prédikációjának tekintetében azt mondhatjuk, hogy „az Isten uralma maga váltja ki a neki megfelelő magatartást”,^[64] ugyanúgy Pál tekintetében azt mondhatjuk, hogy a Krisztusról szóló kerigma hallgatásával elnyert Szentlélek „teljesíti be a törvény jogi követelését” (Róm 8,3) azzal, hogy megajándékoz a szeretet „gyümölcsével” (vö. Gal 5,22. sk.). Bár a teológiai indoklás más Jézusnál és más Pálnál, abban megegyeznek, hogy a farizeusi-rabbinikus zsidósághoz képest mindkettőjükénél megváltozik a Tóra helyiértéke: a Tóra nem az első, hanem csak a második helyen áll, a Tóra nem az eszkhaton eljövételének döntő feltétele, hanem alá van rendelve az eszkhatonnak, és abból kiindulva kell értelmezni. A keresztény hitvallás megkülönböztető vonása az, hogy Jézus személyét és művét fölébe helyezi a Tórának, és ez alkotja a szakadékot kereszténység és zsidóság között. Ám ezt a szakadékot nem kellene még mesterségesen is mélyíteni azzal, hogy átváltoztatják a Tóra és az eszkhaton eltérő helyiértékét a Tóra és az eszkhaton, illetve a törvény és az evangélium ellentétévé, ahogyan ezzel jellegzetes formában először Markionnál találkozunk. Pálnál nem a törvény és az evangélium, hanem a törvény és a Lélek állnak szemben egymással (vö. főként 2 Kor 3,7-18). A Lélek viszont annak az erőnek tekinti, amelyet gyengesége miatt a törvény nem tud megadni (vö. Gal 3,21), amelyre azonban mégis szükség van a törvény teljesítéséhez, azaz az élet elnyeréséhez. Ennyiben valóban mondhatjuk J. Bloch-hal, hogy Pálnál „végeredményben mindig a »Tórához« lyukadunk ki”.^[65] A dogma- és az egyháztörténelem menetét tekintve nagyon újnak hat ez a felismerés, és ezért ma komolyan kellene vele foglalkozni.

Ezekkel a kijelentésekkel már a 3. közös pontot érintjük Jézus és Pál között, amely abban áll, hogy egyikük sem veti el a törvényt és bontja fel az atyákkal kötött szövetséget. A Jézusra vonatkozó legrégebbi hagyományból egyértelműen kiderül, hogy a földi Jézus számára nem a törvény elvetése és az atyákkal kötött szövetség felbontása volt fontos. Ha viszont Pál a törvény bármilyen üdvözítő jelentőségét tagadja, ezt csak azért teszi, hogy kifejezze: Jézus keresztye és feltámadása olyan isteni esemény, amely teljességgel elegendő az üdvösséghez, és semmiféle kiegészítésre nem szorul, a Tóra részéről sem. De amikor elismeri, hogy Jézus tagja annak a népnek, amely Róm 9,4 szerint az istenfiúságot, a dicsőséget, a szövetség-kötéseket, a törvényt és az ígéreteket kapta, akkor ezzel elismeri, hogy Jézus üdvözítő cselekvése nem megszünteti, hanem beteljesíti a népének adományozott előjogokat.

Ennyiben Jézus üdvözítő működése nem megszünteti, hanem megerősíti a Tórát, nem megsemmisíti, hanem beteljesíti Izrael kiválasztottságát. A különbség Izrael és a pogányok között megmarad. Róm 15, 8. sk. szerint „Krisztus vállalta a zsidóság szolgálatát, hogy bizonyítsa Isten igazmondását (= a szövetséghez való hűségét) és valóra váltsa az atyáknak tett ígéreteket. A pogányok pedig irgalmasságáért magasztalják az Istent.” Ez

azt jelenti: Isten igazságossága, amint Krisztusban nyilvánvalóvá lett, a pogányokkal szemben irgalmasságként, a zsidókkal szemben az atyáknak tett ígérek teljesítéseként bizonyosodik be. Jézustól eltérően tehát Pál, a pogányok térítője (vö. Róm 11,13) Isten ellenségszereteteként a pogányokra is kiterjesztette Isten igazságosságát, és ezzel egyetemesen kitágította Istennek a szövetséghez való hűségét, „de úgy, hogy annak a hűségnek a magját, amely az egész emberiséget átfogja, továbbra is az Izraelnek tett ígérekhez való hűség alkotja”.^[66]

Ahogy tehát Róm 15,8. sk.-ből kiderül, Isten igazságosságának kiterjesztése a pogányokra semmiképpen sem teszi kétségessé Izrael kiválasztottságát. Ha itt Pál a zsidókra való tekintettel Istennek Jézus által megerősített szövetségi hűségéről, a pogányokra való tekintettel pedig Isten irgalmasságáról beszél, akkor felmerül a kérdés, hogy nem valami ehhez hasonló megkülönböztetés szolgál-e alapul Róm 3,30-hoz is, ahol – a ’sömá Jiszráél’-re célozva – ezt mondja Pál: „Ugyanaz az Isten teszi megigazulttá a körülmetéltet a piztisz alapján (= szövetséghez való hűség), mint a körülmetéletlent a piztisz által (=bizalom Isten irgalmasságában).” Ezek a kijelentések azt mutatják, hogy Pál szerint az egyház nem váltja fel Izraelt. Tehát sem Jézusra, sem Pálra nem hivatkozhat az az örökösödési elmélet, amelyet az egyház évszázadokon át képviselt és a gyakorlatban alkalmazott. Ezért ezen a ponton ma egész határozottan meg kell változtatnunk a felfogásunkat, és előlről kell kezdenünk mindent, mert csak ez teszi lehetővé zsidók és keresztények ígéretes együttműködését.

[1] Vö. KLAUSNER, J.: *Von Jesus zu Paulus*.1950.

[2] Vö. GEIS, R. R. – KRAUS, H.-J.: *Versuche des Verstehens*.Theologische Bücherei”, 33. 1966. 22., 39. kk., 47. kk., 54., 64., 93. és 114. sk. I.

[3] SCHOEPS, H. J.: *Jüdische Geisteswelt – Zeugnisse aus zwei Jahrtausenden*.1953. 333. I.

[4] GRAETZ, H.: *Geschichte der Juden von den älteren Zeiten bis zur Gegenwart*. I-XIII. 1853-1876.

[5] Vö. WIEFEL, W.: „Paulus in jüdischer Sicht”, *Judaica* 31 (1975) 109-115. I., 151—172. I. és HOHEISEL, K.: „Das antike Judentum in christlicher Sicht”, *SOR* 2 (1978) 204. sk. I.

[6] BAECK, L.: *Paulus, die Pharisaer und das Neue Testament*.1961. 7-37. I.

[7] SCHOEPS, H. J.: *Aus frühchristlicher Zeit*.1950. 221-229. I.

[8] BUBER, M.: *Werke. I.* 1962. 653-782. I.

[9] BUBER, M.: *Kampf um Israel*.1933. 65. I. és 2. j. 159. I.

[10] BUBER, M.: lásd 2. j. 160. I.

[11] SCHREMPF, CH.: lásd 2. j. 230. I.

[12] LAMPARTER, E.: lásd 2. j. 299. sk., 302. I.

- [13] BERKOVITS, E. in TALMAGE, F. E.: *Disputation and Dialogue*.1975. 293. I.
- [14] LAPIDE, P.: *Ist das nicht Josephs Sohn?* 1976. 12. I.
- [15] Vö. MUSSNER, F.: *Traktat über die Juden*.1979. 176. k. I. Irodalmi áttekintés!
- [16] BEN-CHORIN, Schalom: *Paulus, Der Völkerapostel in jüdischer Sicht*. 1970. 20., 114., 199., 100. I.
- [17] Vö. II. Vatikáni Zsinat: „Nostra Aetate”; 15. j. 12-15., 388-391. I.; EKD-Studie: „Christen und Juden”; RENDTORFF, R. v.: *Arbeitsbuch Christen un und Juden*.1979.
- [18] ECKERT, W. P. HENRIX, H. H.: *Jesu Jude-Sein als Zugang zum Judentum*. 1976. 34. I.-ről vett idézet.
- [19] Vö. LAPIDE, P.: *Der Rabbi von Nazaret*. 1974; BAUMBACH, G.: *ThLZ 102* (1977) 625-636. I.
- [20] Vö. ezt a keresztényeknek mint „Jézus Krisztusnak, a mi Urunknak nevét segítségül hívóknak” a jellemzésével: 1 Kor 1,2; 2 Tim 2,22; ApCsel 9,14, 21; 22,16.
- [21] Vö. 1 Kor 12,3; Róm 10,9; Fil 2,11.
- [22] GOLLWITZER, H.: „Das Judentum als Problem der christlichen Theologie”, in *Festschrift Harder, Treue zur Thora*.1977. 162-173., különösen 165. I.
- [23] KÜNG, H. – LAPIDE, P.: *Jesus im Widerstreit*.1976. 21. I.
- [24] Szerkeszti M. DE JONGE és S. SAFRAI, 1974 kk.; vö. főleg az I. k. előszavával, V. I.
- [25] Vö. BORNKAMM, G.: *Jesus*.1956. 155-163. I.
- [26] RENDTORFF, R. (szerk.): *Arbeitsbuch Christus und Juden*. 1979. 117—121. I. — Katolikus exegéták ebben a kérdésben más véleményen vannak. Szerk.
- [27] Vö. Mk 15,26 p: „A zsidók királya”.
- [28] LAPIDE, P. – LUZ, U.: *Der Jude Jesus*. 1979. 134. I.
- [29] GRAESSER, E.: „Jesus und das Heil”, in *Festschrift Conzelmann, Jesus Christus in Historie und Theologie*. 1975. 167-184. I.
- [30] THOMA, C.: *Judentum und Kirche: Volk Gottes*„Theologische Berichte”, III. 1974. 106-108. 1.; HOHEISEL, H.: 5. j. 149. I.
- [31] BETZ, H. D.: „Eine judenchristliche Kultdidache in Matthäus 6, 1-18”, in 29. j. 445-458. különösen 457. I.
- [32] FLUSSER, D.: *Jesus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. 1968. 87. I.
- [33] Vö. HENGEL, M.: „Jesus und die Thora”, *Theologische Beiträge* 9 (1978) 152-172. I. és POLAG, A.: *Die Christologie der Logienquelle*. „WMANT”, 45. 1977. 80. I.
- [34] Vö. Mt 11,19 p., Mk 2,13 skp., Lk 7,36 sk.

- [35] Lásd ezzel kapcsolatban „a Jézusra vonatkozó legrégebbi hagyományhoz” tartozó kijelentéseket: Mk 2,13-17, 23-27; Mt 20,1-15; Lk 6,20 k. és SCHOTTROFF, L.: „Die Güte Gottes und die Solidarität von Menschen”, in SCHROTTROFF, W. – STEGEMANN, W.: *Der Gott der kleinen Leute*. II. 1979. 71-93., különösen 91. l.
- [36] Vö. Mt 3,2 p.; 14,10 kk.; *Jos Ant XVIII* 116-119 a.
- [37] FLUSSER, D.: 32. j. 80., 79. l.
- [38] KLAUSNER, J.: *Jesus von Nazareth*. 1930. 527. k., 528. l.
- [39] FLUSSER, D.: 32. j. 80. l.
- [40] THEISSEN, G.: *Soziologie der Jesusbewegung*. 1977. 76. 1.
- [41] Vö. főleg Mt 18,23 kk.; 20,1 kk.
- [42] Vö. Mt 5,43-48.
- [43] GOLLWITZER, H.: 22. j. 170. l.
- [44] A legrégebbi húsvéti hitvallások, az ún. „pisztisz-formulák” (vö. KRAMER, W.: *Christos, Kyrios, Gottessohn*. 1963. 15-22. l.) jellemző módon nem Jézus feltámasztásáról beszélnek, hanem Jézus feltámasztásáról, ahol Isten az alany.
- [45] Vö. főleg LAPIDE, P. – KÜNG, H.: *Jesus im Widerstreit*. 1976; LAPIDE, P. – LUZ, U.: *Der Jude Jesus*. 1979; LAPIDE, P. – MUSSNER, F. – WILCKENS, U.: *Was Juden und Christen voneinander denken*. 1978.
- [46] MARQUARDT, F. W. in *Festschrift Harder, Treue zur Thora*. 1977. 179. l. Lásd még ZWI WERBLOWSKY, R. J. in *Handreichung Nr. 39 der Ev. Kirche im Rheinland*. 1980. 40. l.: „Bár az egyház elvetette Markiont, Markion tanítása mégis vörös vonalként megy végig a keresztény teológián – ebbe a vonalba tartozik Harnack és Bultmann is.”
- [47] KOFLER, M. in THOMA, C.: *Judentum und christlicher Glaube*. 1965. 183. l.
- [48] Schalom Ben-Chorin mellett megemlíthetjük még S. H. Bergmann és D. Flussert, vö. THOMA, C.: *Christliche Theologie des Judentums*. 1978. 168. k. l.
- [49] EBELING, G. in SCHULTZ, H. J.: *Juden, Christen, Deutsche*. 1961³. 159-168., főleg 165. l. Lásd ezzel kapcsolatban BAUMBACH, G., *Kairos* 21 (1979) 196-205., főleg 230. k. l.
- [50] EBELING, G.: 49. j. 165. k. l. Vö. SCHRAGE, W., *EvTh* 36 (1976) 139. l.: „Jézus nem tárgya, hanem forrása és alapja a hitnek.”
- [51] Vö. Róm 5,1; 1 Kor 8,6, ahol Krisztussal kapcsolatban jellemző módon mindig a *día* (= által) prepozíció szerepel.
- [52] SCHRAGE, W.: 50. j. 128. l.
- [53] ZWI WERBLOWSKY, R. J. in BARTH, M. et al.: *Paulus — Apostat oder Apostel?* 1977. 141. l.
- [54] Vö. STUHLMACHER, P.: *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*. 1966². 145-184. l.; WILCKENS, U.: „Der Brief an die Römer”, *EKK VI*. 1. 1978. 202-233. l.

[55] SCHOEPS, H. J.: *Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte*. 225., 223. l.

[56] HEGERMANN, H. in MAIER, J. – SCHREINER, J.: *Literatur und Religion des Frühjudentums*. 1973. 364. l.

[57] STRECKER, G.: „Befreiung und Rechtfertigung“ in *Festschrift Käsemann, Rechtfertigung*. 1976. 479-508., 481. l.

[58] BLOCH, J.: „Der historische Jesus und Paulus“ in BARTH, M. et al.: *Paulus — Apostat oder Apostel?* 1977. 9-30., föleg 28. l.

[59] Lásd még Róm 14,17; 1 Kor 4,20; 6, 9. k.; Gal 5,21; 1 Tessz 2,12.

[60] GOLLWITZER, H.: 22. j. 170. k. l.

[61] THOMA, C.: 48. j. 199. l.

[62] BAUM, G. in RUETHER, R.: *Nächstenliebe und Brudermord*. 1978. 15. l. Id.: *Faith and Fratricide*. 1974. 24. l.

[63] GOLLWITZER, H.: 22. j. 163. l.

[64] SCHRAGE, W., idézi HOFFMANN, P. – EID, V.: *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral*. „QD“, 66. 1975. 87. l. 32. j.

[65] lásd: 58. jegyzet.

[66] THÜSSING, W. in *Festschrift Schnackenburg, Neues Testament und Geschichte*. 1974. 309. l.