

CRUCIFIXUS SUB PONTIO PILATO*

„Az egyház a népeket a zsidóknak úgyszólván határtalan megvetésére nevelte és nemegyszer hergelte őket pogromra ellenük. A 'corpus christianum' Nyugat végső határától (Hispania) Kelet legtávolabbi részéig (Lengyelország) egy példátlan nagy vadászat színtere volt. A Rajna és a Duna mentén kereszties hadak tomboltak: gettókat égettek fel és rettenetes mészárlásokat vittek végbe – Krisztus nevében. Ne felejtjük el, mert ez a legfontosabb: mindebben meghatározó szerepe volt a prédikációnak.”
(Kornelius Heiko MISKOTTE: Wenn die Götter schweigen. München: Chr. Kaiser Verlag. 1966. 328.)

I. A probléma

1. „Mert ti, atyámfiai, követői lettetek az Isten gyülekezeteinek, amelyek Júdeában vannak a Krisztus Jézusban, mivelhogy ugyanazt szenvedteték el a saját honfitársaitoktól, amit azok is a zsidóktól, akik megölték az Úr Jézust is és a saját prófétáikat és minket is üldöztek, ami miatt az Istennek nem tetszenek és minden embernek ellenségei.” (PÁL apostol. I. Thess 2:14-15; ca. 50-ból.)
2. „[...] gyilkosság történt Jeruzsálemben [...]. Istent gyilkolták meg. Izrael királyát egy izraelita jobbja emelte a magasba.” (Sardesi MELITO, ca. 120-185, a deicidium első extrabiblikus poetája. In: *A II. századi görög apologeták*. Ókeresztény Írók. 8. Budapest: Szent István Társulat. 1984. 546-547.)
3. „Tehát kezdettől végig reájuk [a zsidókra] zúdítja [Máté evangélista] a történelemben kiomlott ártatlan vér átkát, ami be is következett s tart napjainkig; sőt, mostanában különösen érezhető.” (*Szent Máté evangéliumának magyarázata J. Monro Gibson M. A., D.D. nyomán*. Angolból átdolgozta és kiadta LUKÁCSY Imre. Budapest: Sylvester Irodalmi és Nyomdai Intézet. 1939. 233.)
4. „Péterffy [rk. pap] kijelentette, hogy a zsidó nép Krisztus megölése óta már nem választott nép, [...] és a zsidó nép nem más, mint antitézise a keresztény tézisnek [...]” (Részlet Szálasi Ferenc naplójából. In: KARSAI Elek-KARSAI László: *A Szálasi per*. Budapest: reform. 1988. 25.)

* A közléstörténeti információkat lásd a dolgozat végén (48. o.).

5. „[...] a zsidóság szörnyű tragédiája a közelmúltban éppen úgy Isten akarata volt, mint a Sámuel által történt rendelkezése az amalekiták kiirtására vonatkozóan. Isten szemében népek létjogosultsága az Ő dicsőségének szolgálatával van szoros kapcsolatban. Amelyik nép ezt a célt nem szolgálja, elveszíti a léthez való jogát.” „A történelem folyamán vannak Istennek rettenetes eszközei ítéletének végrehajtásában. A hóhéroktól, munkájuktól elfordulunk, de azok mögött a haragvó Isten büntetését kell meglátnunk.” (Református lelkész 1950-ben a Soáról. Bereczky Albert hagyatékából. Ráday Levéltár.)

6. „A példabeszédek és a valóságos események fedik egymást. Ezért nem csodálható, hogy a király büntető akciójának a leírásánál Máté olyan képeket használ, mintha azt maga is átélte volna. Úgy történt bizony, hogy Jeruzsálemet lerombolták, s akik Jézust elutasították, azokat ott megölték.” (Részlet egy Mt 22:1-14. alapján készített igehirdetési segédanyagból. *Református Egyház*, 1982[34]/9. 213.)

7. „[...] Isten felkentjét az Őt szüntelenül váró zsidó nép keresztre feszítette [...]” (*Hitből hitbe. Az evangéliumi nevelés kézikönyve*. II. kötet. „Úgy neveltetem”. Lelkészek és katekéták könyve. Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya. Bp., 1988. 122.)

II. A Soá és a keresztény teológia

A második világháború szörnyűségeinek következtében nemcsak általában véve a keresztény kultúra, annak politikai-társadalmi intézményei, ideológiai szerkezete váltak gyökeresen kérdőjelessé és hitelt vesztetté a kortárs gondolkodás előtt, de maguk a keresztény egyházak, a kereszténység is. Utóbbi épületrendszerében különösen mély megrázkódtatást okozott a zsidóság teljes kiirtására tett démoni kísérlet, amely egészében véve az egyházak és a keresztény hívők millióinak részben passiva, részben activa assistentia-jától kísértén, s csak elenyésző kevesek opposícióját kiváltva ment végbe. Nem véletlen, hogy a Soá, hat millió zsidó rövid két évtized alatti bestiális kiirtása, bevallottan vagy a nélkül, de máig feldolgozatlan traumát eredményezett a keresztény teológia berkeiben is, és önvizsgálatra, új orientációk keresésére provokált.

E vázlat keretén belül el kell tekintenünk azoknak az összefüggéseknek az átfogóbb vizsgálatától, melyek akárcsak viszonylagos teljességében is segítenének értelmezni az egyházaknak a Soával szembeni korabeli magatartását. Nem foglalkozhatunk példának okáért a korszellem ideológiai fertőzési mechanizmusainak az elemzésével, noha azok nem lebecsülhető szerepet játszottak az egyházakon belül megizmosodó zsidóellenes

tendenciáknak a kifejlődésében. Nem foglalkozhatunk azonban azzal sem, hogy az evokált eon szellemi-társadalmi mozgásai, a fennálló hatalmi viszonyok miként kényszerítették az egyházakat és híveiket elvtelen kompromisszumokra, ex eventum már egyértelműen hibásnak ítélt reakciókra, a zsidóirtásban való bűnrészességre. Munkánkban kizárólag arra a genezisre, közelebbi kifejtésben pedig ennek is csak egyik faktorára szeretnénk rámutatni, amelynek következtében a különböző közbevetetések, kényszerű együtthatók lényegesen nagyobb sikert tudtak elérni az egyházinak, egyházasnak mondható közegekben a zsidóellenes kurzus iránti konformitás felkeltésében, mint az egyébként feltételezhető lett volna, illetve aminek következtében a korrektív belső ellenérok aránytalanul alulmaradni kényszerültek, s végül, ami miatt gyakorlati és logikai nonszensz az az egyébiránt ugyancsak szilárd vélekedés, hogy e történelmi kompromittáció az üzemi baleset kategóriájába sorolható. Nevezetesen a keresztény teológiai rendszer immanens antiszemita aspektusaira gondolunk, és az ebből adódó kényszerű teológiai-egyházi konklúziókra. E tényezők ugyanis egy olyan interpretációs instrumentumot képeztek a kereszténység története során, amely – változó módon és mértékben, de – emberek széles körét immunizálta a zsidókat sújtó mindenkori társadalmi-politikai embertelenségek percepciójában és motivált sokakat a zsidóellenes tendenciákba való bekapcsolódásra.

Tézisünk szomorú illusztrációját nyújtja – egyszersmind elővételezve is a későbbieket – a már idézett lelkész helyzetértékelése, amelyben a fentiek mellett még annak a meggyőződésének is hangot ad, hogy a zsidó nép azért nem szolgálja Isten dicsőségét, mert „mereven szembehelyezkedik Krisztussal évszázadok óta”, sőt Jézus „legádázabb ellenségei” közülük kerültek ki mindig.

Problémafelvetésünk jogosultságát erősítik az egyetemes teológiai eszmélődés felismerései arról, hogy a zsidóellenes ideológiák és a keresztény hitrendszer között nemcsak „véletlenszerűen” és gyakorlati „szükségszerűséggel” létrejött találkozási pontokra bukkanhatunk, de a közvetlen kontinuitás rendszerdependens tényére is. Az elmúlt emberöltő során vitán kívülé vált, hogy a kereszténység szerkezetén belül meghúzódó valós antiszemita elemek nem minősíthetők könnyed elintézésrel a keresztény üzenet illegitim elemének, a Biblia – mintegy az ún. igazi egyháztól idegen hatásokra visszavezethető – perversált használati termékének. A zsidóellenes axiómák, a keresztények számára Jézusban nyert üdvöseménynek, illetve a kereszténység által a zsidóságtól átvett és vele közös szent iratnak (Tenak, az ún. Ó-Szövetség) antijudaista szellemben való interpretálása, a zsidóság teológiai totálnegációja ugyanis – kezdődően a centrális keresztény dokumentum, az ún. Új-Szövetség lapjaival és bezárólag napjaink prédikációs gyakorlatával – attributumszerűen tapadtak és tapadnak hozzá a keresztény theologizáláshoz és igehirdetéshez. A keresztény teológia és üdvüzenet

tartalmi profilírozása ab ovo a zsidóság számlájára folyt le, mégpedig oly módon, hogy gondolkodásában és frazeológiájában a zsidóság a kereszténység negatív főliáját képezte. A keresztény nyelvezetben a zsidóságról többnyire olyan oppozíciókban esett és esik szó, mint törvény/betű/jócsелеkedetek/ius talionis és ígélet *contra* evangélium/lélek/kegyelem/szeretet és beteljesülés, amelyben az utóbbi, a pozitív oldal értelemszerűen a kereszténységet fémjelzi. Nem csoda hát, ha a neves német teológus, Ulrich *Wilckens* 1974-ben, egy szélesebb konszenzust maga mögött tudó álláspontot fogalmazva meg, úgy nyilatkozhatott, hogy „az Újszövetségben fellelhető ‚antijudaizmusok’ keresztény teológiaiilag esszenciális jelentőséggel bírnak”.

Érdeemes e helyütt kitérnünk arra a sokak részéről komolyan hitt képtelenségre, melynek értelmében a teológiaiilag motivált és a keresztény hagyomány számára, szent iratából kiindulóan, mindenekelőtt Jézusra visszavezethető, jól (!) értett ún. antijudaizmus elválasztandó lenne a zsidókat, mint embertársainkat érintő antiszemitizmustól, illetve, hogy az előbbi nem tartalmaz a mindenkori jelenben élő zsidókra általánosítható ítéletet, mert például a Bibliában „a ‚zsidók’ címszó alatt [...] a saját existenciánk lehetőségei szólnak [csak] meg”. Ezt a meggyőződést szeretnék többen egyebek mellett azzal is kifejezésre juttatni, hogy a bibliai gyökerű antiszemitizmus megnevezésére az antijudaizmus terminus technikusat használják. A szó maga azonban aligha tekinthető másnak, mint a teológiai nyelvezet által üzött látens zsidóellenesség megnyugtató célzatú eufémizmusa. Hisz elképzelhető-e, hogy valakinek, egy nép előtörténetének, szellemi képviselőinek, hagyománya egészének degradálása révén kialakított, retrospektíve elgondolt satanizált képe, melyet a mindenkori jelenben folyamatosan felidéznek, ne bírjon kihatással a megbélyegzettek ugyancsak a mindenkori jelenben élő utódaival szembeni aktuális reakciókra?

A keresztény teológia antiszemita aspektusainak és az egyházi kereteken belüli zsidóellenesség elvi és gyakorlati megnyilvánulásainak a Soá mint cezúra utáni kritikus értékelése azonban – az említett elméleti eredmények ellenére is – csak igen vontatottan vette kezdetét, és gyakorlati kisugárzásának kétségtelen tényei mellett sem lehet megnyugtató bizonyosságunk történelmi hordereje felől. Tény mindenesetre, hogy a zsidók és keresztények közötti kiengesztelődést elősegíteni óhajtó szándék a mai nyugat-európai, amerikai egyházi élet egyik integráns elemévé vált, még akkor is, ha gyakorlati horderejére nézve annál komolyabb kételynek van helye.

Meg kell állapítani ugyanakkor azt is, hogy egy ettől élesen eltérő gyakorlatot tudhat sajátjának az 1944 utáni magyar egyháztörténeti alakulás. Természetesen igaztalan lenne azt állítanunk, mintha a második világháború és a zsidó tragédia érintetlenül hagyta volna a honi keresztényeket és egyházaikat. Hatása azonban lényegében véve csak erős korlátok között jelentkezett. Jobbára

kimerül annak a morális ténynek a recepciójában, hogy a gázkamrák füstködében és zsinagógák lángnyelveinek árnyékában önmagát diszkreditáló antiszemitizmus explicit formában szalonképtelenné vált; úgy történelmi-társadalmi, mint elvi-theológiai szinten. Ennek megfelelően nálunk nem is került sor a theológiai antijudaizmus alaposabb analizésére és revíziójára, s lényegét tekintve még ma sem mutatkozik rá igény. Az ez irányba tett legjelentősebb lépésnek még most is az 1947-es seelisbergi konferencián való magyar egyházi részvétel tekinthető, amelynek téziseihez több hazai felekezet is elkészítette a maga hivatalos reflexióit. A következő időszak figyelemre méltó eseményének tarthatjuk ugyan a református egyház és a zsidó felekezet közötti, 1977-ben elkezdődött hivatalos dialógust, ez azonban csupán igen szerény gyakorlati és úgyszólván zérus értékű elvi-theológiai eredményt tudott eddig felmutatni. A tárgyilagosság végett megemlítjük továbbá, hogy az utóbbi években napvilágot látott néhány igényesebbnek mondható elemzés is (mindenekelőtt a katolikus Vigília és a protestáns Theológiai Szemle hasábjain), mégis anélkül, hogy számottevő visszhangot váltottak volna ki. Ennél valamivel több eredményt könyvelhetünk el a zsidóság-kereszténység XIX-XX. sz-i kapcsolattörténetét feldolgozó, mindenekelőtt a keresztény egyházaknak a Holocaust idején a zsidóság iránti magatartását vizsgáló történelmi próbálkozásoknál, még ha sajnálatos jellemzőként kell is bennük megállapítanunk egy konceptuális apologetikát. A szellemi kibontakozás lehetőségét igazi veszteség érte, midőn elmaradt a tisztázó vita *Szenes Sándor* úttörő értékű *Befejezetlen múlt. Keresztények és zsidók, sorsok* című könyve (Budapest: Szerzői kiadás. 1986^[1]), illetve *Nyíri Tamás* e műhöz adott és a magyar szellemi palettán korszakos jelentőségűnek tekinthető bevezető tanulmánya, továbbá *Kiss Györgynek* a zsidó-keresztény dialógus elvi kérdéseit bővebben is bemutató, és a standard irodalmat sem figyelmen kívül hagyó *Megjelölve Krisztus keresztjével és Dávid csillagával* című opusa nyomán (Szerzői kiadás. 1987.).

Summázva, úgy tűnik, hogy Friedrich-Wilhelm *Marquardt* tézise, miszerint Auschwitz egy olyan ceruzát jelent a kereszténység történelmében, mellyel vége szakadt az eddigi hit és theológia minden további szerecsenmosdatási próbálkozásának, Magyarországon eddig nem vált konvertálhatóvá. Kézenfekvő lenne természetesen ennél a zsidókérdés 1948 utáni közismert tabuizálására, illetve a belőle fakadó kogens következményekre utalni. Ezzel azonban csak részben találhatnánk feleletet a hallgatásra és a masszív érdektelenségre. Mivel nincs módunk itt e hiány okainak alaposabb vállalására, csak utalunk arra a sokatmondó tényre, hogy miközben az eltelt negyven év során a történelmi kihívások folytán egyfajta autointernációba kényszerülő egyházaknak az egyik legmarkánsabb életmegnyilvánulása éppen a theológiai kérdésekre való koncentrációban ragadható meg, addig a zsidóság-

kereszténység-antiszemitizmus problematizálása, tisztázási igénye – szigorúan csak a létező lehetőségekhez arányítva – drasztikusan a horizonton kívül rekedt. Szimptomatikus recens megnyilvánulását szemlélhetjük e tartózkodásnak abban is, hogy a Kristallnacht-ról, annak ötvenéves évfordulóján, eltekintve egy partikuláris értékű, bár tiszteletre méltó megnyilatkozástól (*Groó Gyula* cikke az evangélikus Lelkipásztor című folyóiratban 1988/XI. 571-577) egyetlen egyházi sajtótermék sem látta fontosnak megemlékezni. Az NSZK, Ausztria és az NDK római katolikus püspökkari konferenciájának az évforduló alkalmával kiadott nyilatkozatáról pedig, melyben szigorú önvizsgálatot tartva foglalkoztak az egyházak mulasztásaival, csak a Magyar Nemzet hasábjairól értesülhetett a magyarországi keresztény egyháztag. Ez a több mint felemás magatartás jellemző egyébként az egyházak hangos részvételétől kísértén, 1989-ben megalakult Magyar-Izraeli Baráti Társaság által szignált legújabb szakaszban is.¹

III. A deicidium teológiatörténeti összefüggései

A következőkben, a fentebb vázolt témakörhöz kapcsoltnak, az antiszemita teológiai toposzarzenál hatástörténetének talán legvégzetesebb eleme, „a zsidók megölték Krisztust, a messiást”, vagyis a deicidium doktrína teológiai, történelmi és igehirdetési aspektusainak vizsgálatával szeretnénk némi lendületet kölcsönözni zsidók és keresztények magyar honban bátran akutnak minősíthető viszonya új átgondolásához.

A keresztény hit által deifikált Jézus zsidók általi megöletésének vádját megtalálható mindjárt az Újszövetségben, legegyszerűbben annak legkorábbi iratában,

¹ Ld.: MAJSAI Tamás: Kéretlen bejegyzés egy emlékkönyvbe. In: *Új Élet*, (44.) 1989/2. (I. 15.) 1. – E tanulmány hosszú ideje a Szerkesztőség asztalán volt már akkor, amikor elkészült a *Magyarországi Református Egyház Zsinatának Nyilatkozata a zsidósággal való kapcsolatáról* című irat. Közli i.a.: *Református Egyház*, (42.) 1990/7. 152-153. A dokumentum, amelyet a változó feltételekhez gyakorlott ügyességgel alkalmazkodó akkori zsinati lelkészi elnök, Tóth Károly püspök erőszakolt ki a magas grémiumtól, nyilvánvalóan a rendszerváltás szülte. Létrejöttének körülményei ellenére is tény, hogy az irat lényegileg korrekt elméleti és szemléleti alapállásból szól az adott kérdéssről. Meg kell azonban azt is állapítanunk, hogy jelentős további kisugárzása e dokumentumnak azóta sem tapasztalható. Sőt, az elmúlt években a magyar kálvinizmus mérvadó tényezőinek jelentős rétege egy retorikájában alig burkolt antiszemitizmus irányába mozdult el, és az 1990-es iratot – sajátos manifesztumaként a bal és jobboldali szélsőségek közötti esszenciális rokonságnak – kizárólag arra használja fel, hogy a zsidó-keresztény viszony ügyét elintézettnak láttassa, és mentegesse vele infámis szellemiségét.

az előjáróban idézett Thessalonika levélben, majd az ókeresztény irodalomban (Sardesi Melito, Didaché, Barnabás levél, Ignatius, Chrysostomus, Augustinus, Hieronymus, Nissai Gergely, Ambrosius, Epiphanes etc.) s ezután Ariadne fonalaként vonul végig a keresztény (és az általa befolyásolt) kultúrrégió egészén. Direkt vagy indirekt formában ott lappang a pogromok, kényszerkeresztség, keresztes hadak zsidódúlásai, autodafék, a gettók, vérvádak, kútmérgezések stb. által szignált, zsidókat sújtó történelmi események háttérben. Kevésbé explicit módon, de tetten érhető az újkori és legújabb kori zsidóellenes, antiszemita megnyilvánulásokban is; a IX. sz.-tól a II. Vatikáni Zsinatig szerves alkateleme a katolikus egyház nagypénteki liturgiájának, fellelhető a náci ideológusok gondolatrendszerében, pápák, zsinatok és keresztény császárok rendelkezéseiben, deklarációiban, az egyházi teológiai, építő és prédikációs irodalomban, a reformáció tanítóinak gondolkozásában (legkirívóbban talán Luthernél). Egyáltalán, aligha létezik gyakrabban alkalmazott, kitartóbban használt, mélyebben internacionalizált antiszemita elementum, mely a zsidók elleni gyűlölet szításában és a zsidók és keresztények közötti tragikus elidegenedésben erőteljesebben hatott volna, mint éppen a deicidium, de aligha létezik olyan antiszemita argumentum is, amelynek háttéréből valamiképpen ne lenne kihallható a Krisztus-gyilkosság inszINUÁCIÓJA.

A bibliai szövegek Jézus életével foglalkozó szakaszainak, mindenekelőtt az evangéliumok mégoly elfogultságmentes lecture sem menti meg az olvasót attól, hogy a nagypénteki tragédia, vagyis Jézus halála, ne az iránta ellenségesen viszonyuló zsidók ármánykodásának, gonoszságának következményeként váljon számára megérthetővé. Bár ugyanebben az olvasóban ugyancsak ambivalens benyomások kavarnak, ha másért nem, hát azért, mert e szentírási részek az emberiség üdve érdekében determinált isteni akaratként is láttatják előtte az eseményeket, mégis kitörölhetetlenül domináns élményévé válik a gonosz zsidók képe, akik vezetőik révén elfogatták Jézust s kiszolgáltatták a római hatóságnak, majd pedig, teljes tudatossággal magukra és utódaikra idézve az ártatlan ember vérének átkát, rábírták Pilátust – végső soron akarata ellenére –, hogy a gonosztevő Barabbás helyett Jézust feszíttesse keresztre. Egy olyan nép pedig, amely megölte a Messiást, a keresztény hit Alfáját és Omegáját, Isten fiát, sőt, ez által magát a Szentségest, az logikusan, sátáni attributumokkal kell rendelkeznie.

Az így kialakuló impresszió semmiképpen nem véletlen. Általában véve is igaz, hogy a vallási elbeszélések alapvetően nem az ún. objektív tényfeltárási történetírás ismert módszereit követik eseményábrázolásaikban, hanem történelmi keretbe ágyazottan kívánnak egzisztenciális üzeneteket tolmácsolni, s így történelmi igazságkövetésük, e szempont felől nézve, szükségszerűen alá van vetve egy sui generis tendenciozításnak. Az események iránti sajátos

szempontú érdeklődés tárgyunk vonatkozásában kiegészül még két fontos momentummal. Az egyik az, hogy a Jézus-eseményt üdvélményként hirdető, elenyésző minoritást formáló keresztény szekta, amely ráadásul az adott kritikus politikai helyzetben provokatív tartalmú, rebellis színezetű vallási tartalommal: a messianizmus köntösében jelent meg, szinte óhatatlanul oppozícióba szorult s mint ilyen lépett rá az agresszív teológiai nyelvezet mezsgyéjére. A másik tényező, hogy az eredeti vallási-történeti kontextusából kilépő Krisztus-misszió folytán mindaz, ami addig a polémia és a legitim kritika határain belül mozgó belső zsidó ellentét volt, a pogány környezetben már, integritását veszítve, egy per definitionem antiszemita képződménnyé transzformálódott. Bonyolítja a helyzetet, hogy a fiatal mozgalom a hellén-római kultúrközegben egy, az anyavallás részéről önmagában véve is erőteljes ellenállást kiváltó vallási szinkretizálódási folyamaton ment át, aminek folytán üzenetében több, a genuin zsidó teológiai tartalmakkal diametrálisan ütköző vonást (pl. Jézus istensége, adorációja) vett magára. Mindez azonban inkább dolgozatunk későbbi, záró fejezetében nyer majd jelentőséget.

Az imént említett „átlényegülési” mechanizmus jellemzőbb állomásainak bemutatására ugyan nincs lehetőségünk, annyit mégis sietünk leszögezni, hogy az egyes iratok antiszemita kvalifikálásában nem a nürnbergi szellem kritériumai szerint járunk el. Nézetünk az, hogy egy-egy újszövetségi bibliai szakasz (és így áttételesen maga az Újszövetség is) nem annak függvényében számít antiszemita jellegűnek, ilyen tartalmak hordozójának, hogy szerzői zsidók voltak-e vagy sem, hogy az autorok szubjektív szándékaik szerint eredetileg (vajon) milyen célzattal fogalmaztak, hanem a szerzőktől alapvetően nem függő módon egybekomponált corpus struktúrájának belső szerkezeti és funkcionális kritériumai szerint. Mégpedig elsősorban abban a mértékben, ahogy a hatástörténet immár meglehetősen nagyívű pályája, kétezer év után annak bizonyítja.

Hogy itt csak az Újszövetséget említjük, és nem szólunk az Ószövetségről is, amelyet keresztény részről gyakran igyekeznek olybá feltüntetni, mint az antiszemítizáló írásértelmezés tulajdonképpeni első és „szent” forrása, annak kézenfekvő magyarázata van. *a)* Csak az Újszövetségben lelhetők fel olyan passagek, amelyek – akár szerzőik „prófétai identitását” is megengedve (bár néhol ez valóban merő képtelenségnek látszik) – egyszerűen a választott nép tagjai elleni gyalázkodásnak minősülnek (pl. Jn 8:44), s mint ilyenek, nemcsak ellentmondanak principiális értékű bibliai axiómáknak, de valósággal ízléstelenek is. *b)* Mivel az Újszövetség ószövetségi identitása – (vallás)történeti és teológiai-eklesiológiai szituáltága folytán és a mindenkori olvasó előfeltevéseitől elvonatkoztatva is – ab ovo hiányos, gyakorta csak negatív struktúrájú (kontrasztfunkciójú), a bibliai szövegek és az üdvtörténet interpretációja az antiszemitizmus egyik legitim hermeneutikai bázisává avatta

az antiszemita értelmezést. (Primer módon ez – és csak másodlagosan a társadalmi-történelmi szituáció – teszi kiszolgáltatottá az Újszövetséget és a Szentírást is az antiszemita interpretációs erőszaktételekkel szemben.) Ez az inherens antiszemita konceptualitás az, amely hiányzik az Ószövetségből, és ami miatt eleve inadequatnak és indiszkutábilisnek minősül minden olyan argumentum, amely a szemiotikában is alkalmazott logikai érv alapján úgy polemizál, hogy végül is minden szöveg – s így tehát a Tenak is – készségesen engedelmeskedik a vizsgálatánál prekoncepciózusan alkalmazott a priori-eknek. Ad absurdum akár abban is összegezhethetjük az elmondottakat, hogy amíg az Ószövetséget illegitim (sőt adott esetben még legitim) vallástörténeti környezetben (is) lehet antiszemita szemmel értelmezni, addig az Újszövetség és az újszövetségi teológiai utakat járó bibliamagyarázat esetében nem minden – egyébként belső integritással bíró – kiindulópontnál adottak olyan feltétlenül kényszerítő evidenciák, amelyek az antiszemita értelmezést bármely közegben eo ipso szervesen, inautentikus eljárás-ként szűrnek ki. A teológiatörténet erre mindenképpen kielégítő példatárakkal tud szolgálni.

E módszertani megfontolás alapján tekintjük egyébiránt alapvetően elhibázottnak az antiszemita bibliai passzusok méregfogának oly' módon történő hatástalanítási kísérletét, midőn az exegetikai arzenál kor-, redakciótörténeti, irodalomkritikai etc. fegyvereinek bevetésével azt próbálják meg kimutatni, hogy egy bizonyos szöveg szerzője nem volt antiszemita, hanem, változó okok következtében, tőle teljesen függetlenül, maga a szöveg esett áldozatául az antiszemita szellemiségnek. A kérdés ugyanis sokkal inkább az, elvárható-e a mindenkor olvasótól a tudományos exegetikai írásértelmezés (annak tudása például, hogy a szövegekben gyakran a későbbi zsidó-zsidó/pogánykeresztény ellentétek nyernek visszavetőlegesen dramatizált lecsapódást, s váltják ki múltbeli, jobbára Jézus élettörténetében adott események tendenciózus kiértékelését)? Vagy, ami még ennél is fontosabb, azokban az esetekben, amikor bizonyos irodalmi alkotások kiemelt valószínűséggel mutatkoznak alkalmasnak interpretációs erőszaktételre, vagy éppen önmagukban véve is nyitottak brutális ösztönök, különféle antipátiák, érzéketlenségek aktivizálására, vajon nem kell-e e szöveget, és persze mindenkor (szigorú kontroll nélküli) alkalmazóit is felelősnek tekintenünk a következményekért?

Mielőtt dolgozatunk további fejezeteiben kísérletet tennénk a deicidium gondolati és következményes tartományához kapcsolódó antiszemita tartalmak teológiai és történelmi kérdéseinek vázlatos elemzésére, hadd következzen itt egy, az eddig elmondottakat szemléltető és a továbbiakat pedig bevezető gondolatébresztő példatár. Az idézeteket szerző saját könyvespolcáról, minden elmélyültebb kutatás nélkül, egy szinte csak ötletszerűen kézhez vett egyházi irodalmi válogatásból merítette. A citált források kommentárt mellőzhető

egyértelműséggel prezentálják a Krisztus-gyilkosság gondolkörének valamennyi lényegesebb elemét.

Az elsődleges célon túl láttatni fogja e forrásfelvonultatás azt is, hogy míg az ún. szekuláris kultúrközegben, annak publicisztikájában és oktatási gyakorlatában az antiszemitizmus manifesztációi erőteljes kontroll alatt állnak, addig az egyházi szellemi miliőben *expressis verbis*, teljes legitimizációs vértessel, minden gyanú felett álló módon terjedhet a teológiai pornográfia műfajával jellemezhető antiszemitizmus aromája. Természetesen véletlenül sem szeretnénk azt szuggerálni, mintha a lelkészek és teológusok általában véve elkötelezett antiszemita lennének. Sőt, meg vagyunk győződve arról, hogy többségük soha nem gondolta végig konzekvensen teológiai indíttatású antiszemita „nyelvezete bűneinek” súlyát, szubjektív szándékait tekintve pedig nem kevésbé vagy jobban zsidóellenes az átlagnál. Kiáltó példa erre az, amikor zsidó családtagokkal bíró, esetleg a zsidó-keresztény párbeszédért elkötelezett, avagy éppen zsidókeresztény lelkészek vallják magukénak zsigeri-attitűdbeli automatizmusokat követve a teológiai antiszemitológéákat.

Hogy ez egyébként a gyakorlatban mennyire így is van, arra példa az alábbi bizarr eset. A zsidó-keresztény párbeszéd fórumainak egyikén történt meg a közelmúltban, hogy az egyik – szubjektív szándékait és a zsidó-keresztény kapcsolatok javítását célzó erőfeszítéseit csak a legmagasabb rendű tisztességgel jellemezhető – felszólaló a legteltesebb magától értetődőséggel és senki számára fel nem tűnően beszélt arról, hogy hálát ad Istennek, amiért őt, zsidókeresztényként, ugyanazon (vallási) épület felsőbb emeleteivel is megismertette (a konverzió révén). Vagyis, hogy ő, ellentétben az alacsonyabb rendű zsidó vallással, az azt meghaladó jézusi kijelentés minőségileg értékesebb confessiójához tartozhat.

Meg szeretnénk említeni azt is, hogy a szöveg-összeállítás kizárólag szerző személyes kontextusára visszavezethetően támaszkodik elsődlegesen a református egyház gondozásában kiadott forrásokra, és nem amiatt, mintha más felekezeteknél bármivel is vigasztalóbb állapotot feltételezhetnénk. Az így adódó egyoldalúság előnye lehet viszont, hogy a koncentrált demonstráció sokkal egyértelműbben láttatja az egyházakon belüli teológiai antiszemitizmus patológikus méreteit. Hasonlóan fontosnak ítéltük a dokumentációs anyag szinte sokkolóan bő számú felvonultatását. Azt gondoljuk ugyanis, hogy éppen egy ilyen sokkémény képes az eddig elmondottakat a teória szféráiból a tényleges jelentőség szintjére helyezni és megértetni a teológiai antiszemita bűneset, a „gyalázkodás katechézisének” (Jules Isaac) igazi dimenzióját.

1. A lelkési kar által ma is gyakran használt *Johannes Calvinus*-féle bibliai kommentárokból pl. a következőket olvashatjuk a passiótörténet Mt 27:15-18-beli verziójához kapcsolódóan: „Le van itt írva előttünk a papok engesztelhetetlen kegyetlensége, s a nép dühös makacssága is. Csodálatos örületnek kellett ugyanis mind a kettőt elfogni, mert nem volt nekik elegendő, hogy összeesküdtek egy ártatlan ember élete ellen, hanem az iránta való gyűlöletből még egy latrot is kiszabadítottak. Így teszi tönkre a sátán az istentelenekeket, miután elkezdtek már a lejtőn lefelé haladni, úgyhogy semmiféle büntől sem riadnak vissza, bármily borzalmas legyen is az, hanem vakságukban és ostobaságukban bünt bűnre halmoznak. Pilátus, hogy a becsületérzessel térítse őket más véleményre, kétségtelenül a leggonoszabb embert választotta ki, akivel szemben Krisztus felmenthető lett volna. [...] De semmiféle fertelmesség sem ijesztette el a papokat, sem pedig az egész népet attól, hogy ezt a lázongót és embergyilkost kérjék maguknak ajándéknak.”

Mt 27:20-22-nek az evangélista szerint Jézust elveszíteni akaró „főpapokról és vénekről” szóló állításához az alábbi magyarázatot fűzi a genfi reformátor: „A baj legfőbb okozói nevezik meg itt az evangélista: nem mintha mentené a népet [...] az ostoba hiszékenység, hanem hogy megtudjuk, hogy nem önmagától volt ellensége Krisztusnak, hanem mikor engedelmeskedik a papoknak, akkor megfélemedkezett [...] a tulajdon üdvösségéről is.” Pilátus Kálvin szerint természetesen szeretné „észretéríteni” a Jézus ellen „vak örülettel dühöngő” zsidókat, és pedig arra való figyelmeztetéssel, hogy „Krisztus halála [majd] ő rájuk süti a gyalázat bélyegét. [...] De ők félretéve minden szégyenérzetet, [mégis] makacsul sürgetik Krisztus megöletését, amely az egész nép gyalázatát hozta magával. [...] Inkább azt akarják tehát, hogy meg legyenek fosztva a nekik ígért megváltás reménységétől, és örök szolgaságba vettessenek, minthogy elfogadnák az Istentől nekik felajánlott Megváltót.”

Mt 27:25-höz, ahol évezredekre rögzül „az ő vére mirajtunk” hírhedt passzusa, így ír Kálvin: „Kétségtelenül nyugodtan átkozták magukat a zsidók [...]”, amivel „magukra nézve útját vágják még a bocsánat reménységének is. [...] Azt gondolták [...], hogy Krisztus megölésével Istennek kedves szolgálatot végeznek, de honnan ez a gonosz tévedés, ha nem istentelen nyakasságból és magának Istennek a megvetéséből? Méltán vettek tehát abba az örületbe, hogy a végső romlást idézzék fel maguk ellen. [...] Most pedig [elvileg Jézus korában, gyakorlatilag azonban az olvasás parmenidesi idejében] a zsidók szinte egyhangúlag esküsznek össze e nagy kegyelem megtagadására: ki ne mondaná hát, hogy gyökerestől kitépetett az egész nemzet Isten országából?” Mindazonáltal Kálvint semmi sem akadályozza meg abban, hogy egy furcsa etikai és teológiai salto mortaléval ne jelentse ki: ha „Isten Fiát” Barabbás ellenében szabadon bocsátották volna a zsidók, úgy „a megostoroztatás szégyenével távozott volna, [ám] üdvösségünk sikere nélkül”,

avagy hogy „Isten tehát ünnepélyes módon akarta elítéltetni a Fiát, hogy az ő kedvéért felmentsen bennünket” (ti. a bűnök alól). (Idézetek in: *Kálvin János magyarázata Máté, Márk és Lukács összhangba hozott evangéliumához*. IV. kötet. Budapest: Sylvester Irodalmi és Nyomdai Intézet Rt. 1942. 127-133. Az opussal külföldi forrásokból azóta is bőségesen és gratis látják el a lelkészeket és az érdeklődő híveket.)

2. Részben a kurrens magyar nyelvű szakirodalom szűkös állományából következik, hogy ma is sokan forgatják az olyan hangvitelű bibliamagyarázati kézikönyvek széles körét, melyek közül Lukácsy Imrétől idézünk. Kommentárjaiban bő ecsetelést kap a szerinte emelkedett jogérzékenységgel bíró és „az Úr ártatlanságát” világosan látó Pilátusnak a zsidók „megvadult csordájával” szemben vívott külső-belső lelkiismereti küzdelme, amint kétségbeesett kísérletet folytat Jézus megmentésére, illetve azért, hogy lovagias módon megóvja a zsidókat a „világ legborzasztóbb bűnfertőjétől”. Hiába akarja azonban felmenteni Jézust. „Az együgyű nép talán [még] hajlandó [is] lett volna rá, azonban a főpapok”, akik „halálosan gyűlölték a Mestert”, „felindítják a sokaságot, hogy inkább Barabbást bocsássa el nekik.” „A zsidó nép pedig, vezetőinek, vallás-tanítóinak bujtogatására, megtette a szörnyű választást, mely örök átkot hozott rájuk és maradékaikra.” Ezért bizony: „Ember! Szégyenkezz, vezekelj a saját fajod, nemed miatt!” (*Szent Márk evangéliumának magyarázata G. A. Chadwick, D.D. nyomán*. Budapest: Sylvester Irodalmi és Nyomdai Intézet. 1937. 294-298. *Szent Máté evangéliumának magyarázata J. Monro Gibson M. A., D.D. nyomán*. Bp., idem. 1939. 270-271. Mindkettőt angolból átdolgozta és kiadta LUKÁCSY Imre.)

3. Csak a hangulati elemek részbeni visszafogottságában, de nem alapfelfogását tekintve térnek el az iménti munkáktól Mátyás Ernő sárospataki református és Karner Károly soproni evangélikus teológiai tanárok azonos évben, 1950(!)-ben megjelentetett és a teológiai hallgatók által is gyakran használt magyarázatai János evangéliumához. Az evangélium passióábrázolását mindketten történeti értékűnek tartják (Mátyás kifejezetten kritizálja is a tendenciozitást feltételező exegetákat), s megerősítik a tradicionális Pilátus-képet, és erőteljesen hangsúlyozzák a zsidók felelősségét Jézus haláláért.

a) „Pilátus Jézust egy sorba állítja a zélóta zendülőkkel, aminthogy ilyenként is végeztette ki Jézust. A zsidóság ezt az egymás mellé állítást olyan értelemben fogadja el, hogy Barabbást választja. De ezzel nemcsak Jézus, hanem a zsidóság sorsa is eldőlt. Mert ebben a döntésben benne foglaltatik, hogy a zsidóság a messiási várakozásnak azt a formáját teszi magáévá, melyet a zélóták mozgalma képvisel. Ez a mozgalom robbantotta ki Kr. u. 66 táján a palesztinai háborút, amelyben elpusztult a palesztinai zsidóság, maradékai

pedig hontalanokká lettek. Jeruzsálemnek a sorsa is akkor pecsételődött meg, amikor vezetőinek a sugallatára [...] a nép Jézust a keresztre juttatta.” (KARNER Károly: *A testté lett Ige*. Bp., 1950. 246.)

b) Mátyás Ernő előbb még hangsúlyozza ugyan, hogy János elbeszélésében „a főpapi udvarhoz tartozó zsidókra hull először világság [..]”, tovább már úgy folytatja, hogy e zsidók „semmi által sem korlátozott elszántsággal törnek céljukra, Krisztus keresztre feszítésére”, kihasználva eközben „Pilátus gyengeségeit”, aki „végre jobb meggyőződése ellenére is aláveti magát akarataknak.” A felelősség monolitikus ténye ezzel persze nem enyhül, mutat rá Mátyás, mert midőn „az író az elbeszélést azzal rekeszti be, hogy ezek után Pilátus Jézust a zsidóknak, ’kezüke adta’, ezzel is azt akarja kiemelni, hogy megfeszítésének ők a tulajdonképpeni okai.” Illetve még fokozottabban: János evangélista az INRI háromnyelvű feliratával „azt akarja dokumentálni, hogy Pilátus az egész világ előtt kinyilvánította, hogy Jézus[...], a zsidók vádjá miatt [...] feszítették meg.” (MÁTYÁS Ernő: *János evangélioma. Írásmagyarázat*. Sárospatak. 1950. 251, 253.)

4. A teológiai főiskolákon évtizedek óta tankönyvként is használatos Ethelbert STAUFFER: *Jesus, Gestalt und Geschichte* (Bern: Francke-Verlag. 1957) című munkájának magyar fordítása: *Jézus. Alakja és története*. A fordítás és a magyarázatok Varga Zsigmond J. munkája. Debrecen. 1960. (A Debreceni Református Theológiai Akadémia Újszövetségi Szemináriumának tanulmányi füzetei. I. szám.) Stauffer – a Budapesti Református Theológiai Akadémia tiszteletbeli doktora – maga egyike azon nemzetközileg is ismert teológusoknak, akiknek ún. teológiai antijudaizmusa igen közel áll a tudatos antiszemizmushoz. Jelen munkája ugyancsak teljes mértékben magán viseli ezt a szellemi attitűdöt. Itt csak a Barabbás-történettel kapcsolatos néhány, nem minden cinizmus nélküli, dramaturgizált megállapítást idézzük, a magyar kiadás alapján. „Az összegyűlt nép [...] szavalókórusban mondja ki önmagára a feltételes átok szörnyűséges formuláját: ‚Az ő vére mirajtunk és a mi fiainkon.‘ Istenítélet ez, sőt mi több: istentisztelet, amelyet a római procurátor celebrál Jeruzsálemben. A római jogállam képviselője ünnepélyesen teszi fel jeruzsálemi bírói székében ezt a kérdést: ‚Akarjátok, hogy a ti királyotokat keresztre feszítek?‘ A zsidóság lelki főpásztorai ünnepélyesen felelik: ‚Nincs királyunk, csak császáruk van.‘ [...] A lojalitás nagyszabású kinyilvánítása ez, a császártisztelet liturgiája, amelyet Isten városának kellős közepén Isten népének főpapja celebrál.” (p. 91.) Magától értetődő, Stauffernél is megszólal a másik cantus firmus: „Néhány évtizeddel később a zsidóságnak Jeruzsálem pusztulásával kell fizetnie ezért a döntéséért (Lk 25:38).” (p. 89.)

5. A református egyház egyik legnagyobb szabású kollektív teológiai tudományos vállalkozása volt az elmúlt negyven évben a *Jubileumi Kommentár. A szentírás magyarázata. Kiadását elrendelte a VII. Budapesti*

Zsinat az 1567-es Debreceni Alkotmányozó Zsinat 400. évfordulója alkalmából. (A továbbiakban: JK.) Bartha Tibor püspök előszava szerint „e vállalkozás egyesíti országos egyházunk valamennyi vezetőjét és számos teológusát”. (JK. A Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya [továbbiakban: RS], Bp., 1968. 9.) Ez annál inkább meglepő és elgondolkasztató, mert a kiadványban prezentálódó – legalábbis egyik mérvadó – teológiai koncepciót a masszív antijudaizmus szelleme hatja át. Külön is kiemelendő, hogy e munka az egyetlen létező magyar nyelvű teljes bibliai kommentár, és a lelkeszi kar tekintélyes része használja, mégpedig bizonyos kanonizált tudást is asszociálva hozzá. Idézünk a kötetekből.

a) Az opus *Általános tájékoztató a Szentírásról* című első, bevezető kötetében (Bp., 1968.) a *Kijelentés, üdvtörténet, Ószövetség, Újszövetség, Szentírás és Szentlélek* fejezetben *Czeglédy István* teológiai professzor² egyebek között így értelmezi a Tenak szerint Istennel szövetségben élő nép

² E helyütt követem meg Czeglédy Sándor professzor urat, amiért nevét az első publikáció alkalmával véletlenül felcseréltem *Czeglédy István*-éval. (Reflexióját lásd a jelen közlés végén.) Noha nem kis meglepetésemre, Czeglédy Sándor azt közli észrevételében, hogy az időközben elhunyt bátyja, Czeglédy István neve alatt megjelent és általam megbírált írást ő véglegesítette, és külön is kihangsúlyozza, hogy az inkriminált sorokat pedig biztosan ő írta, per causam honoris hadd mondjam el, hogy ő azon teológiai hagyomány képviselőjeként jelentkezett a magyar egyházi és teológiai közéletben, amely úgy vallja az *in se* zsidóság teológiai elvetését (az antiszemita felhangoktól – minden érdeme ellenére – sem mentes üdvtörténeti és barthi koncepció nyomdokain haladva), hogy a zsidók úgymond ennek alapjául szolgáló üdvtörténeti döntésében, „Messiást elutasító” álláspontjában a Mindenhatónak az emberi immanencia illetékességét meghaladó misztériumát látja. E felfogásából táplálkozott, hogy Czeglédy Sándor a Soá idején politikai hitvallást téve embermentő szolgálattal írta be nevét a történelembe, s elméleti munkásságával is igyekezett az egyházban eluralkodó Izrael-ellenes örületnek ellentmondani. Ennek dokumentumai a kor uralkodó eszmeiségétől véletlenül seem mentes, ám mégis bátor szellemben fogant írásai: *A választott nép.* (Tanulmányok a rendszeres teológia és segéd tudományai köréből. A Debreceni M. Kir. Tisza István-Tudományegyetem Rendszeres Teológiai Szemináriumából. Bp., 1940. Reprint: 1994.) *Harc az Ótestamentum ellen.* Ne tegyük az ószövetséget a zsidók Bibliájává, mert az a mienk, akik azt vallják, hogy Jézus a megígért Messiás. (Református Jövő, {5.} 1944/35. {VIII. 30.} 4.) Minderről egyébként részletesen is említést teszek *A protestáns egyházak az üldözés ellen* című tanulmányomban. (In: *Magyarország 144.* Üldöztetés – Embermentés. Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó – Pro Homine-1944 Emlékbizottság. 1994. 150-184.) Az önkritika ellenére sem tudom azonban másként látni azt, hogy Czeglédy Sándor (is) principiálisan egy olyan antiszemita struktúrájú teológiai álláspont híve (miközben a Soá-kereszténység-teológiai antiszemitizmus problémából pedig alig értett meg valamit), amelynek hatástörténeti konzekvenciái lényegileg nem különböznek az antiszemitizáló teológia direkter áramlataitól.

magatartását e kapcsolatban belül: „Ahogy, a választott nép az Isten angyalával tusakodó ösatyától vette nevét (Gen 32:22-29), úgy a nép egész története is küzdelem Istennel, az engedetlen és kemény nyakú nép szakadatlan lázadozása. A harc, amelyet Isten vívott Izráélért és Izráellel, akkor jutott végső kiéleződéséhez, amikor az Isten népének megígért Felkentje az idő teljességében megjelent. A választott nép döntő kérdése az volt: felismerik-e Azt, aki eljövendő vala’ [...]. A választott nép azonban a neki adott isteni kijelentés, a vele kegyelmesen kötött szövetség kiváltságát éppen arra használja fel, hogy vele magát Isten igénye elől elbástyázza. Isten törvénye arra volt jó, hogy általa Isten szeretetigénye elől kitérjenek [...]”. Hogyan és miképp? Úgy, hogy „a lelki és világi rend őrzői” „az Isten Fiának az Atya iránti tökéletes engedelmisségét a hatalmuk elleni lázadásnak minősítik és őt halálra ítélik”; úgy, hogy „a gyülekezet istenkáromlóként, az állam [pedig] politikai bűnősként ítéli el őt”, amivel „önmaguk fölött mondanak ítéletet.” A már ismert és „természetes” következmény pedig Czeglédynél is az, hogy „a templom leomlik [...]. Eddig Sion fennállása volt Isten uralmának jele, most pedig Sion romja [...]. Íme, Isten népének fejedelme ott van a kereszten; a saját népe adta őt a római hatalom kezébe teljes tudatossággal: „Az ő vére mirajtunk és a mi magzatainkon””. (p. 17.)

b) *Az Újszövetség könyveinek magyarázata* című kötetben (RS, Bp., 1969) Varga Zsigmond professzor interpretálja a szinoptikusokat. A passiótörténetről vallott (mindhárom könyvnel azonos szellemben kifejtett) álláspontja nem igényel bővebb kommentárt. A Barabbás-történet során Varga professzor magától értetődő természetességgel állapítja meg, hogy „a tömeg elszánt gyűlölete és elvakult dühe halálos ítéletet követel” Jézusra (p. 94.), ami a Máté szerinti verzió alapján pedig még kiegészül azzal is, hogy „Izráel fiai [...] átokkal terhelik magukra döntésük minden lehető következményét.” (p. 40.) Természetes hát az a szövegek alapján sehonnan ki nem olvasható metafizikai természetű következtetés is, hogy a Jézus „feje fölött levő felirat, amely szokás szerint a vád summáját foglalja össze, Pilátus utolsó bosszúja a gyűlölt zsidóságon: íme, a nép, amely tulajdon királyát szegezi keresztre.” (p. 60.)

6. A hazai zsidó – keresztény dialógus hivatalos atyja, *Bartha Tibor* püspök szerint „a főpapok és az írástudók ítélik halálra Krisztust.” (Ige, egyház, nép. I. Budapest: RS. 1972. 17.)

7. A Debreceni Református Gimnázium I. o. tanulói részére *Bibliáismertetés* címmel RÓZSAI Tivadar által összeállított „vallásitanítási anyag” (kézirat gyanánt, Debrecen, 1974.) – minden mértéklete ellenére is – szintén a hagyományos antiszemita teológizálás szellemét tükrözi. A nagypénteki eseményekről ilyen megállapításokat olvashatunk a kiadványban: „Igaz, hogy Jézus Izráel elveszett juhához jött, de ha a nép elfordul tőle, [...]”

akkor üdvkirályságát más népre fogja kiterjeszteni: Isten királysága más népre száll.” (p. 146.) „Izráel, Jézus Krisztus elvetése által elvetette Istentől kapott elsőszülöttségének jogát is. Kirekesztette magát Isten kegyelméből. Így nyílt lehetőség arra, hogy a pogányok felvétessenek. Mindaddig kívül maradnak a zsidók, amíg a törvény érdemszerző cselekedetére hivatkoznak és elvetik Krisztus megváltásának hasznát.” (p. 164.) E sorok „üzenetét” legfentebb is csak igen felemásan ellensúlyozhatja a keresztény teológián belül meglévő, a zsidóság kérdését illetően soha megnyugtatóan fel nem számolt konfúzus gondolkozásból származtatható másik kitétel: „Mindettől függetlenül Isten kiválasztása érvényes továbbra is Izráel számára és Isten vár népe megtérésére, Krisztushoz.” (p. 165.)

8. Sokatmondó a félreérthetetlen szerepre szánt *Hirdesd az Igét. Az igehirdetők kézikönyve* című munka is (Budapest: RS. 1980.). Szerzőkollektívájában fellelhetők ugyan a témánkat illetően korrektnek minősülő teológiai álláspont képviselői is, ám ezzel több mint arányos mértékben jelenik meg a másik domináns vonal, az antijudaista teológia híveié. Természetesen itt is vannak árnyalati eltérések. *Molnár Miklós* – egyfajta egzisztenciális interpretációs stílus jegyében – még „csak” arról beszél, hogy „Jézus szenvedésében, megaláztatásában, igaztalan vádoltatásában – mintegy, tükröben – az örök embert láthatjuk. Magunkat is. Imé az ember, aki erre képes! A kegyesek, akik vallásuk törvényeinek védelmében ítéletet tartanak és Isten nevében halálba küldik az Isten Fiát. Pilátus, aki saját pozícióját féltve enged a tömeg akarátának és a felismert igazságot megtagadja. A nép, amely ingatag, befolyásolható, felingerelhető.” (p. 174.) Ami nála még nem teljesen explicit, nevezetesen a zsidók vétke, az egy másik szerzőnél, a fentebb is említett *Varga Zsigmond J.-nél*, már egyértelmű: „Isten népének a maga körén belül (Jeruzsálemben és Júdeában) kell rendeznie Krisztussal való kapcsolatát, tudomásul kell vennie, hogy más út nem vezet Istenhez, csak a Messiás Jézus. Ha Izráel népe elutasítja ezt az egyedüli utat, akkor élete a maga egészében történeti tragédiák sorozatává válik.” (p. 117.) Mivel pedig Varga értelmezésében István apostol szerint „a jeruzsálemi templomhoz mindenáron ragaszkodó izraelita kegyesség valójában a bálványimádással [...] egyenlő” (p. 118.), s a zsinagóga pedig – Pál apostol tapasztalatai alapján – „a maga tipikus egészében mindig [is] visszautasítja a megfeszítettéről szóló üzenetet” (p. 119.), aligha lehet kétsége a deicidium és a Holocaust közötti kauzális összefüggés felől annak, aki a szerzőnk ajánlotta módszertani megközelítés nyomán készülő lelkész prédikációjának hallgatója lesz.

9. *Bibliai lexikon gyerekeknek.* (Budapest: RS. 1984.) (A kiadvány eredetije: Cecil NORTHCOTT: *Bible Encyclopedia for Children.* London. 1964.) Idézet a *Jézus Krisztus* címszóból: „Tanításai azonban nagy ellenkezést váltottak ki a nép hivatalos vezetői körében. Végül is letartóztatták és keresztre

feszítették.” (p. 81.) A Pilátus címszóból: „Sok kellemetlensége volt a zsidókkal. [...] És noha világosan látta Jézus ártatlanságát [...], mégis megfeszítette” a zsidók nyomására. (p. 133 sq.)

10. Egy megdöbbenően karakterisztikus példát tár elénk Gerhard KROLL: *Auf den Spuren Jesu* című művének (Leipzig: St. Benno-Verlag GMBH. 1970³.) Szent István Társulat által megjelentetett magyar nyelvű változata (*Jézus nyomában*. Bp., 1985².) A fordítás dr. Diós István munkája, a lektorálást végezte: dr. Magyar István. Az 1985-ös második kiadásból idézzük a *Barabbás* című fejezet utolsó mondatait. „[...] A harc végét Márk ezzel a tömör mondattal jelzi: ‚Pilátus eleget akart tenni a tömeg kérésének, szabadon bocsátotta Barabbást, Jézust pedig megostoroztatta’ (Mk 15:15). Hogy miért ostromoztatta meg Jézust? Azért, mert ezzel még egy utolsó kísérletet tett arra, hogy *kielégítse a tömeg vérszomját*, de valójában kitérjen a zsidók követelése elől. Ám kísérlete ezúttal sem sikerült.” (p. 456; kiemelés: MT) Azonos helyen Kroll könyvének német eredetije így hangzik (csak az utolsó két mondatnak megfelelő részt citáljuk): „Warum? Es war der letzte Versuch des Römers, sich dem Willen des Volkes nicht zu beugen. Aber auch dieser Versuch sollte scheitern.” Azaz: Miért? Ez volt a római [ti. Pilátus] utolsó kísérlet arra, hogy kitérjen a nép akarata elől. Ám e kísérlet is hiábavalóságra volt ítélve. (Az idézetet az ötödik, 1974-es kiadásból vettük. A magyar változat alapjául szolgáló 8. kiadást nem sikerült elérnünk. Az előszó alapján ítélve ez azonban azonos az ötödikkkel.)

11. LENKEYNÉ SEMSEY Klára *János evangéliuma* (1–4. rész) című teológiai akadémiai jegyzete (A Debreceni Református Theológiai Akadémia Újszövetségi Szemináriumának tanulmányi füzetei. Új sorozat 6/l. Debrecen. 1985.) az újabb hazai szaktudományos exegézis platformjáról szolgáltatja az alábbi megállapításokat: „Az üdvösség akkor is Izraelből indult ki, ha történetesen Izrael *hitetlenül* elutasította, és végül keresztre adta az egyetlen, igazi’ izráelitát, Jézust.” (Ad 4:22, p. 137.) „A zsidók lerontották, elpusztították a templomot, Jézus testét [...]” (Ad 2:13-22, p. 90.) És végül a deicidium egyik legeklatánsabb megfogalmazásaként: „Amíg a földön élt [ti. Jézus], *Isten benne*, és egyedül *csak benne* volt jelen, viszont a zsidók Isten jelenlétét a Sionon levő templomhoz kötötték. Kép nélkül szólva, Jézus szava tehát ezt jelenti: Ha *őt a zsidók megölik*, és ő tudja, hogy ezt fogják tenni, ő igent mond szenvedéseire [...]” (Ad 2:21; p. 88; kiemelések: MT)

12. GÁL Ferenc katolikus teológiai tanár *János evangéliuma* című munkája (Budapest: Szent István Társulat. 1987.) sem követ más koncepciót. Tanulságos öt kissé részletesebben is idézni. *Ad 18:28-32*: A nagypéntek János szerinti történetének ama megjegyzését, hogy a zsidók a peszah ünnepe miatt nem mentek be a pogány helytartó házába, ügyelvén arra, nehogy tisztátalanokká váljanak, így segít megértetni Gál professzor: vagyis „arra

vigyáztak, hogy egy hagyomány követelményének külsőleg eleget tegyenek, de attól nem riadtak vissza, hogy egy ártatlan ember vérét követeljék.” (p. 306.) *Ad 18:33-38/a*: Pilátus „kifejezi azt is, hogy miért kénytelen az ügygel foglalkozni: Néped és a főpapok adtak kezembe. A nép ugyan nem is tudott az ügyről, de mind Pilátus, mind az evangélista azt jelzi, hogy a főpapok, illetve a főtanács a népet képviselte.” (p. 308.) *Ad 18:38/b-40*: „Jézus szenvedésének történetében a zsidó nép üdvtörténeti hivatása végleges döntés elé került. Jézus elégségesen igazolta magát előttük. Most Pilátus kérdése az utolsó lehetőség, de ezt sem fogadják el. Jeruzsálemet majd éppen az a római birodalom fogja elpusztítani (tehát Isten kezében az ostor szerepét tölti be), amely most még a hit eszköze lehetett volna. A helytartóság előtt várakozó zsidók azok, akik oda kísérték Jézust. [...] A helytartó kérdésére kiabálással válaszolnak, hogy ne Jézust, hanem Barabbást. [...] Az evangélista ebben a teljes elutasításban és indulatban látta a magyarázatát annak, hogy *a későbbi zsidók is miért fordultak olyan hevesen szembe az evangéliummal.*” (p. 311 sq.) *Ad 19:1-11*: „Ők diadalmas, győzelmes messiásról álmodoztak, nem olyanról, aki a kiűrésítésben le tud szállni az emberi élet szintje alá. [...] A zsidók nemzeti büszségük megsértését látják még a feltételezésben [ti. Pilátuséban] is, hogy ez lehetne az ő messiás-királyuk. Ezért tiltakoznak hangosan és követelik keresztre feszítését. Itt a szöveg a jelenlevőket is megnevezi: a zsidók és a római szolgák. A zsidók a könyvben Jézus ellenfelei, a szolgák pedig azok, akik mint rabot kísérték.” (p. 315.) *Ad 19:12-16/a*: „Amikor Pilátus mint királyt mutatja be nekik, dühösen kiáltoznak. [...] Szavukban benne van a teljes elutasítás, Jézus messiási küldetésének teljes elvetése. Pilátus utolsó kérdése újra a királyt említi: Keresztre feszítsem a királyotokat? Bármilyen szándékkal is tette fel a kérdést a zsidóknak, alkalmat adott arra, hogy gyűlöletük kielégítése címén megtagadják történelmüket és vallásos törekvésüket.” (p. 319-320.)

Idevágóan, hadd idézzük – úgy az előbb írottak, mint az iméntiek kontrasztjaként és szerény belső kritikájaként is – a II. Vatikáni Zsinat „nostra aetate” dokumentumának zsidókat illető, meglehetősen konzervatív szakaszát: „Kétségtelen, hogy a zsidó hatóságok és párhíveik Krisztus halálát követelték; mégsem lehet *megkülönböztetés nélkül minden* akkori zsidónak vagy éppen a mai zsidóságnak rovására írni azt, amit övele kínszenvedésekor műveltek. És ha az egyház lett is Isten új népe, mégsem szabad úgy szólni a zsidókról, mintha *kárhozatra szánta vagy megátkozta* volna őket Isten, és mintha ez a szentírásból következne. Gondoljanak tehát arra mindazok, akik hittant tanítanak vagy Isten igéjét hirdetik, hogy *olyasmint ne tanítsanak, ami nem felel meg az evangéliumi igazságnak és a krisztusi szellemnek.*” (A II. Vatikáni Zsinat tanítása. A zsinati döntések magyarázata és okmányai. Szerkesztette dr. Cserháti József és dr. Fábíán Árpád. Budapest: Szent István Társulat. 1975. 412. Kiemelés: MT)

13. Az országos oktatói használatban lévő *Református Konfirmációi Könyv* (Budapest: RS. 1987. 13. kiadás) szintén nem nyújt a „megszokottól” elütő képet. (A kiadványt *dr. Rózsai Tivadar* és *dr. Szathmáry Sándor* lelkészek pályadíjas munkájának felhasználásával *dr. Bakos Lajos* püspök elnökletével munkaközösség szerkesztette.) Idézzünk először a *Jézus Krisztus a mi útunk* című szakasz magyarázó megjegyzéseiből: „A nép és vezetői előtt csak Izráel országának megoldandó kérdései állnak, Jézus Krisztus látja ezeket a kérdéseket, de Ő Izráel országának valamennyi kérdését Isten országa erőivel akarja gyógyítani és megoldani. A megszálló római birodalommal szembeni ellenségeskedés és gyűlölet indulata helyett a békesség és megbékélés útját mutatja meg. Így kerül ellentétbe népe vezetőivel, akik nem értik a Jézus Krisztus által mutatott utat. Ezért halálra adják és megfeszítik. [...] Izráel elvetette szabadítóját [...]” (p. 32.)

A *Jézus Krisztus a mi igazságunk* című szakasz magyarázó részében finomam még a zsidó világösszeesküvés ideológiája is kódolva van: „A királyok engedetlensége az volt, hogy háborúkkal [...] *Izráel uralmát szerették volna megvalósítani a népek felett*, ahelyett hogy felismerték volna: Izráel a népek világosságául küldetett. Mindezekben Isten megbízása szolgálat helyett ragadománnyá lett.” (p. 33. Kiemelés: MT)

A *Biblia ismertetése* című fejezet alatt pedig azt is megtudhatja a tizenéves konfirmáló, hogy Jézus, „mint a templom Ura és a nép Messiása arról tesz bizonyosságot, hogy akik nem fogadják el Őt Messiásnak, templomostól elvesznek Isten ítéletében. A virágvasárnapi bevonulás után a nép vezetői elhatározzák, hogy elveszítik. [...] Kajafás főpap [...] kimondja a halálos ítéletet. Ezt megerősíti Poncius Pilátus [...] is, pedig tisztában van Jézus ártatlanságával.” (p. 77.)

14. Nem mentes az antiszemita tendenciáktól az *általános iskolák református hitvallású tanulói számára összeállított Református hitünk és életünk* című, kétrészes vallástankönyv sem. Az I-IV. osztályosokét írta: *Beliczay Angéla, Hegyi-Füstös István, Pomothy Dezső* (Budapest: RS. 1971.); az V-VIII. osztályosoké (Budapest: RS. s.a.) az előbbieket és *dr. Rózsai Tivadar* munkája. A zsidó vallásról kínált pervertált kép mellett a két kötet szerzőgárdája a konvencionális szellemmel egyezően látatja a passiótörténetet is. Pilátusnak végre *kellett* hajtania Jézus halálos ítéletét, mindenekelőtt a reá „feszítsd meg”-et kiáltó zsidók nyomására (I-IV. oszt. kötet, p. 168.). A felső tagozatosoknak szóló anyag mindenestre differenciáltabban ítél, és Jézus halálának okát elsődlegesen az emberi bűn és az isteni üdvözítési szándék teológiai magyarázatával értelmezi. Szerző nyilván fontosnak látta azonban az „evilági” indokok érzékeltetését is, s idézi Mt 16:21-et arról, hogy Jézusnak „Jeruzsálemben kell mennie, és sokat kell szenvednie a vénektől és a főpapoktól és az írástudóktól és megöletnie.” (p. 272.) Bár e kötet „antiszemizálás”,

különösen a passiót vizsgálva, mérsékelt és visszafogott, korántsem tükrözi a kérdés kezelésében elvárható szentírástörténeti ismereteket és vallásdidaktikai normákat.

15. Részlet az ismeretlen kiadónál külföldön megjelenő, számos lelkész és laikus által kedvelt, közkézen forgó *Igehirdetések* című sorozat 1. kötete nagypénteki prédikációjából: „Majdnem jajveszékelve kérdezték [ti. azok a zsidók, akik Péternek Apostolok Cselekedeteiről írott könyv szerint tartott igehirdetését hallgatták], hogy akkor mi most mit csináljunk, mert akkor szakadt rájuk az a rettenetes felismerés, annak a tudata, hogy hiszen akkor ők az Istennek a Követét ölték meg ott a keresztfán. Hiszen akkor az *élő Isten ellen* emelték fel a kezüket, *azt gyilkolták meg*, ezt az Egyetlent, Aki segíthetett volna rajtuk, a *Megváltót*, A Szentet, az Igazat! Jaj, jaj, mi lesz most velünk, hiszen ez iszonyatos bűn!” (p. 99. Kiemelés MT)

16. A Református Egyháznál terjesztett, Hollandiában kiadott, *Napról napra. Gondolatok minden napra* (Kampen: Uitgeverij de groot Goudrian. 1988.) című evangéliumi elmélkedéseket tartalmazó kötet felelős lektorának teológiai felfogása ugyancsak önmagáért beszél. A virágvasárnapi esemény napi áhítatos elmélkedésre kijelölt explikációi között például ezt olvashatjuk: „Oly szívesen tenné Jeruzsálem minden lakosát boldoggá [ti. Jézus][...]. Jeruzsálem lakói azonban nem figyelnek rá. Hallani sem akarnak róla. Ezért kell ennek a nagyszerű városnak elpusztulnia.” (p. 40.) A passiótörténetnél pedig így ír a könyv: „Pílátusban a lelke mélyén megszólal egy hang: ‚Engedd szabadon, hiszen semmi bűnt nem tett!‘ Ennek azonban a helytartó nem mer engedelmessé válni. Feldühödnek a zsidók. [...] Mindenféle módon megkísérli Pílátus Jézust megszabadítani. De nem sikerül. A zsidók egyre türelmetlenebbek. Ordítanak. Hát akkor legyen kedvük szerint! Pílátus semmit sem tehet. A zsidónak azonban jól kell tudniuk, hogy nem ő a felelős.” (p. 51.)

17. SARKADI Nagy Pál nyugdíjas újszövetségi teológiai tanár is komolyan veszi a deicidiumot. *Az élet kenyere. Ige minden napra* című meditációs kötetében (Budapest: Ráday Kollégium Sokszorosító Műhelye. 1988.) így ír: „A legmegrendítőbb számunkra, hogy Jézust nem a hitetlenek, a pogányok, hanem *Isten népe*, a vallás képviselői ölték meg.” (p. 83.) „[...] Jézus életének a fényében lelepleződik *a zsidó nép nagy tévedése*. Ez a nép olyan Messiást várt, aki felkelést szervez Róma ellen és megszünteti az adófizetést. Milyen gonoszság, hogy amikor Jézus megérkezik, ők, mint a római hatalom barátai lesznek Jézus ellenségei.” (p. 100. Kiemelések: MT.)

18. Átnéztük a *Református Egyház* (A Magyarországi Református Egyház hivatalos lapja) című periodika 1960-tól kezdődő évfolyamainak az ún. *Ige-szolgálatunk* rovatát. E helyütt hónapról hónapra más és más szerzőktől jelennek meg vasárnapi és ünnepi alkalmakra szóló lelkészi igehirdetési segédanyagok (exegézis,

meditáció). A bennük artikulálódó teológiai hang különösen azért érdemes a figyelmünkre, mert e munkák a kortárs magyarországi református egyházi igehirdetési gyakorlat magasan reprezentatív mintáját kínálják. Mélyen meggondolkoztató ezért, midőn azt tapasztaljuk, hogy az antiszemita motívumok milyen masszívan itatják át e prédikációs mintaműveket. Az alábbiakban, témánknál fogva, csak a deicidium megjelenési formáit tartalmazó részekből válogattunk, mégpedig kizárólag e motívum liturgikailag legközvetlenebb környezetének, a Nagyhétnek az anyagaiból. (Ez természetesen egyáltalán nem jelenti azt, mintha e zsidóellenes gyökérellem kisebb-nagyobb mértékben, vagy éppen finom áttételezésekkel ne lenne jelen a szóban lévő közeg más helyzeteiben is.) Az összeállítást korlátozó terjedelmi szempontok miatt el kellett tekintenünk attól, hogy demonstráljuk a vizsgált jelenség szinte évről évre megfigyelhető kontinuitását. Ugyanakkor utalunk rá, hogy a Református Egyház-beli anyag teljességének áttekintése nyomán talán nem alaptalanul támadhat az a szolid reményünk, mintha az utóbbi évek során valamelyest mérséklődött volna a keresztény nyelvezet zsidókat sértő intenzitása. Könnyen feltételezhető persze, hogy ez inkább csak a hivatalos egyházpolitikai történéseknek megfelelni akaró és köteles sajtóirányítás következménye, mégis egy olyan eredmény, ha szerény is, amelyet talán a hipokrizisben fogant zsidó-keresztény dialógus pozitív hatásának is tulajdoníthatunk.³ (A következőkben az egyes idézetek előtt megadjuk az évszámot, a szóban forgó vázlatcímét, az alapul vett bibliai helyet, majd a szöveg végén a folyóirat számát, az oldalszámot és a szerző nevét.)

(1960) *Pilátus mosakodása* (Mt 27:1-27.): „Az első perctől kezdve, amint [Pilátus] elibe került ez az ügy, világosan látta, hogy Jézus ártatlan és csak a főpapok hatalomféltése, irigysége és vallásos színezetű gyűlölködése akarja őt veszthelyre juttatni. Megszólalt benne a római jog igazsága: ezt az ártatlan embert szabadon kell bocsátani. Többféle ajánlatot is tett, de minden szava

³ Hasonló eredményekre jutottam abban a tanulmányomban, amelyben azt vizsgáltam, miként tükröződik a Magyarországi Református Egyházban a rendszerváltás utáni időkben forgalomba hozott katechetikai irodalomban a Soá problémája. Ld.: *A soá [holocaust] és a zsidóság napjaink református hittankönyveiben*. In: A gyerekeknek nem mindig mondják meg az igazat. Zsidóság a tankönyvekben. Összeállította: RAJ Tamás. Budapest: Makkabi. 1994. 64-115.

eredménytelenül pattant vissza a Jézus Krisztus ellen támadt gyűlölet kemény kőfaláról. [...] A főpapok tanácsának kapóra jött, hogy halálos ítéletet akkor csak a római helytartó mondhatott ki. Ővele akarták kimondatni az ítéletet. [...] A főpapok lázítása nyomán el is vállalta végre a felelősséget – a felelőtlen tömeg. Mindenki oldozkodott a felelősség terhe alól s íme senki le nem mossa róluk, hogy mindnyájan felelősök Jézus haláláért.” (7. sz., p. 148. *Farkas József.*)

(1962) *Szenvedett...* (Jn 18:37-38/a; 19:5.): „Pilátus a Credoban az egész emberiség szégyenletes képviselője. Ítélszékénél találkozik a ‚két nemzetiség’ [ti. zsidók és pogányok]. A választott nép vénei, az akkori egyház képviselői, akik kiszolgáltatták őt, és maga Pilátus a pogányok képviselője, aki jobb meggyőződése ellenére részt vállal ebből a gyalázatos ‚igazságszolgáltatásból’. A ‚Kőpadolaton’ együtt van és együtt okozza Jézus szenvedéseit az Isten akkori két hűtlen ‚szolgája’: az elvakult ‚egyház’, mely istene (sic!) *védelmében* visszautasítja és *eldobja magától az igaz Istent* és felé nyújtott kegyelmét”. (3. sz., p. 65. *Adorján József.*)

(1966) *Fegyvertelenül* (Mt 26:52-54.): „‚fegyverrel kell veszniök’ [...]. E törvény igazságára félelmetes példa Izráel és Jeruzsálem sorsa. Főpapjai most fegyvert fognak a ‚fegyvertelen’ örült Messiás ellen, nehogy megakadályozza őket dédelgetett tervük, a rómaiak elleni szent harc előkészítésében. Négy évtized múlva elvesz Izráel, elpusztul Jeruzsálem, beteljesedik rajtuk az ige: ‚fegyverrel kell elveszniük’. Jézus, amikor itt jelképesen kiragadja tanítványa kezéből a fegyvert, megmutatja az egyetlen utat, ahogy a ‚közelgő veszedelem’ idején megmenekülhetnek. Így lettek a keresztények akkor Jeruzsálem pusztulásakor Izráel megtartott maradéka, az Isten tervét továbbvivő új nép.” (3. sz., p. 63. *Délpesti Munkaközösség.*)

(1968) *„Ecce homo”* (Jn 19:1-7.): „Ott ül az ítélszékben Pilátus, és ott áll a vért kívánó tömeg. Az azt hiszi, igazságot szolgáltat, ezek, hogy az Istent védik meg. [...] Ne sajnáljunk Pilátustól annyi elismerést, hogy a Jézus perében neki volt a legtöbb erkölcsi bátorsága. [...] Hatalma is volt. Szétkergethette volna [...] az egész sokaságot [... De] ott áll a vért kívánó tömeg, mely azt hiszi, Istent védi. – ‚A mi törvényünk szerint meg kell halnia’ – ordítják, de az ítéletet Pilátustól csikarják ki. Az örök vallásos ‚istentelenség’ példái ezek. [...] Mivel nem ismerték fel az igazságot, hogy Jézusban Isten emberré tette a Fiát, ezért ők most az Istent védik. [...] Krisztus-gyilkos, Isten ellenes minden olyan vallásosság, mely az Isten védelmére szövetkezik.” (3. sz., p. 60. *Adorján József.*)

(1971) *Nagy áron...* (Mt 26:1-13.): „Az első ‚világ’ [értsd: jelenet] a főpapi ház. Ott is ünnepre készülnek. Oda is behallik Isten óráütése. Ott is jelen

van' Jézus. Megdöbbenő, hogy így is lehet ünnepre készülni. Megfér ebben a világban az Isten szabadításának ünnepe [értsd: a peszah] és a krisztusgyilkosság. Ha csak ember a Názáreti Rabbi, akkor is szörnyű bűn. Ünnepek idején kétszeresen az. A legöldöklőbb háborúban is fegyvernyugvás van ilyenkor. De így, a virágvasárnapi hozsannában – „áldott, aki jő az Úrnak nevében” – egyenest Isten elleni gaztett. A főpap házában!” (3. sz., p. 61. *Orgoványi György.*)

A titokzatos álom (Mt 27:19.): „Annyi [...] világos e versből, [...] hogy egy pogány asszony [ti. Pilátus felesége], egy álom miatt, figyelmezteti a döntés előtt álló férjét arra, hogy itt valami nagyon komoly és életbevágó dolgról és döntésről van szó, – s közben Izráel, aki ismeri az Írásokat, ismeri az ígéreteket, Jézus tetteit évek óta látja, arra kényszeríti Pilátust, hogy adja halálra őt!” (ibidem, p. 62. *Zergi Gábor.*)

(1976) *A halálával tusakodó Jézus* (Mt 27:41, 43.): „A látvány: Jézus keresztje alatt kísértő csoport, a szanhedrin képviselői. a) Tehát nem tudatlan emberek és tudatlanságuk miatt vétkezők; nem pogányok és nem hitetlennek bélyegzett emberek. A tömeg itt csak statisztál a választott nép tudatos és gonoszra rafináltan felkészült vezető rétegének. b) Főpapok – írástudók – vének állnak diadalittasan, gúnyolódva a kereszt alatt, a szadduceusok és farizeusok. Az Istennek szentelt szanhedrin. Izráel szellemi és lelki vezetői; a korabeli teológia szakemberei. A Törvény őrei és magyarázói; a hatalom gyakorlói és felügyelői. [...] Jézus igazi ellenfelei vannak a kereszt alatt, a próféták megölői, a Fiú gyilkosai. Papok, áldozárok, ceremóniamesterek. Az ószövetség hivatalos, de méltatlan követői; Jézus szerint: vakoknak vak vezetői.” (3. sz., p. 66. *Egri Miklós.*)

(1978) *Rágalmazó ember – az igazságról bizonyóságot tevő Krisztus* (Jn 18:28-40.): „[...] a zsidóknak nem volt joguk halálos ítéletet hozni. – Pilátus [...] Jézus kihallgatása során még inkább megerősödik abban, hogy ártatlan ember elítélését várják tőle. – Rágalmazás, hamis vád[,] emberek lejáratásának embertelen eszköze, a politikai hatóság félrevezetése jellemzi a Krisztus ellen vádat emelő Izráelt, Isten népét, jelezve azt az óriási úrt, azt a mérhetetlen távolságot, amely az Isten Fia ellen vádat emelő nép és az élő Isten között van.” (2. sz., p. 39. *Lenkeyné Semsey Klára és Lenkey István.*)

(1981) *Miért?* (Mk 15:34.): „Izráel nagytanácsának tagjai Jézust azért ítélték halálra, mert eretneknek tartották. [...] Az eretnektől pedig azt várták, hogy visszavonja megállapításait és akkor megbocsátanak neki [...] vagy azt várták, hogy Isten valami módon igazolja, ha valóban az ő Fia [...]. Jézus azonban sem nem szállt le a keresztről Isten hatalmával, sem nem vonja vissza amit magáról mondott, hanem a 22. Zsoltár szavaival imádkozik. És Jézus ezzel az imádsággal a leghatalmasabb vallomást teszi. [...] Aki azonban ilyen

vallomást tesz, azt maga Izrael juttatta a keresztre [...]” (3. sz., p. 58. *Dr. Szathmáry Sándor.*)

(1985) *Jézus és Pilátus* (Mt 27:24-46.): „[...] a nagytanács elfogatta, mert megcsontosodott, törvényeskedő vallásosságában meg nem érthette hallatlanul új evangéliumát, felháborította az isteni erők ilyen gyógyító áradása és halálát akarta kimondatni a római hatalom helyi képviselőjével. Hozzá viszik, elé állítják. *Kénytelen Pilátus vele szembesülni.* [...] tulajdonképpen két lehetőség áll [előtte]. Vagy enged [..]: bejedsz, félti karrierjét, a benne levő tehetetlenségi erő lehúzza önnön erkölcsi szintje alá is, a sötét démoni erők játékszerévé válik; vagy [...] hallgat arra a belső hangra, [...] amit akár a Szentlélek ösztönzésének is nevezhetünk.” (3. sz., p. 85. *Páll László Z.*)

(1987) *Íme az ember!* (Jn 19:15.): „’Íme az ember.’ Aki egyedül van a szenvedésben. Senki sincs mellette, aki jelen van, az bántja őt. Passzívan, mint Pilátus félelme, aktívan, mint a katonák ütlege, elvakultan és határozottan, mint a választott tömeg.” (2. sz., p. 40. *Budapest Déli Egyházmegye tanulmányi csoportja.*)

(1988) *Jézus, az imádkozó főpap* (Jn 17.): „’Mi az igazság?’ – kérdezi Pilátus rezignáltan. Ugyanakkor ő állapítja meg Jézus szentségét: ’Nem találok benne semmi bűnt.’ Odaszentelt, tökéletes áldozat az Úrnak. A Törvény szerint meg kell halnia – mondják. A zsidók oldaláról azért, mert Isten Fiává tette magát [...]” (2. sz., p. 35. *Dr. Herczeg Pál.*)

IV. Jézus halálának megközelítése

1. A FORRÁSOK ÉRTÉKELÉSE

Azok a bibliai szakaszok, amelyek Jézus életének utolsó eseményeiről tájékoztatnak, jellegüknél fogva az ígéhirdetés kategóriájába sorolandók, és tipizálják őket a bevezetőben már elmondott jellemzők. Mondanivalójuk elsősorban teológiai-exisztenciális természetű. Történelmi magvuk, illetve az a rajtuk átszüremkedő tárgyi információ, melyre az e periódust rekonstruáló eljárás támaszkodhat, oly szerény, hogy alig haladja meg a Pilátus általi elítéltetés és a kereszten való kivégzés tényét. További probléma elé állít az, hogy használható elsődleges forrásaink, az evangéliumok, 30-60 évvel az eseményeket követően íródtak, a forráskritika és a formatörténet kimutatásai szerint a gyülekezeti-kultikus életben tradált anyagok egybeszerkesztése révén nyerték el ma ismert formájukat. Tényleges ismeretként így körülbelül a következőket tudhatjuk: Jézust a római megszálló hatalom palesztinai képviselője, Pilátus procurator (26-36) halálra ítélte, feltételezhetően Róma-

ellenes lázadás/lázadásszítás gyanújával. Erre enged következtetni a keresztre feszítés, ami egyértelműen római kivégzési mód volt. Az ítélet végrehajtásában való közelebbi és egyértelmű zsidó közreműködés biztonsággal nem posztulálható. A rendelkezésre álló adatok alapján feltételezhető, hogy Jézus letartóztatásában a főpap és a templomi szaduceus arisztokrácia együttműködtek a birodalmi apparátussal.

Az általános történelmi kérdéstől elkülönítetten kezelendő a színes történelmi keretbe ágyazva előadott szövegek teológiai, valamint aktuálpolitikai és apologetikai funkciója. Előbbi summája, hogy Isten Jézus halála által kívánta üdvözíteni a bűnös emberi világot. Jézus útja ennek megfelelően egy theikus akaratot beteljesítő determináció sémáját követve és a szenvedés-kereszthalál-feltámasztás koreográfiája szerint halad előre. A történelmi drámakeretnek a passióért való felelősséget zsidókra hárító tendenciája így nem más, mint a fenti teológiai célkitűzés fonákja. A teológiai kontradikciók terhelte konstrukciónak kezdetben kizárólag politikai célja lehetett csak: a keresztények iránti birodalmi elutasítás korrekciója. Azzal ugyanis, hogy a szent iratok Jézus ellenségeként elsőrendben a zsidókat jelölik meg, és Pilátust pedig a lehető módon felmenteni törekednek, egyfelől a Názáreti mozgalomnak politikai szemszögű legitimizációját segítették, másfelől pedig a keresztények állampolgári lojalitását demonstrálták. (Az antiszemita identitásképző funkciója akkor is a későbbi fejlemények hozták magukkal, ha a deviáns karakterű keresztény szekta kezdetől fogva hajlott bizonyos narratív agresszivitásra.) Polemikus funkcióval bírnak a szórványosan fellelhető utalások is, melyek a Jézussal vitázó farizeusok és törvénytisztelők ellene irányuló gyilkos indulatairól festenek érzékletes képet, szintúgy azok a részek, amelyek Izraelnek a saját szenthagyománya helyes értelmezésére való gyökeres képtelenségét bizonygatják. (Utóbbi az idők során a legközkeletűbb zsidóellenes keresztény vádak sorába emancipálta magát.) E részletek nyilvánvaló célja lehetett egyebek között az is, hogy a zsidóságon belül a törvény és a messianizmus atipikus interpretációja folytán oppozícióba kerülő keresztény szekta öntudatát erősítse.

2. A POST EVENTUM (AITIOLOGIKUS) KONSTRUKCIÓK.

a) A farizeusok szerepe Jézus elítélésében.

A Törvény helyes értelmezése körül és más vallási kérdések miatt kirobbant, farizeusokkal lefolyt vitákban az evangéliumok ábrázolásában mindig Jézus képviseli a győztes álláspontot. (A

farizeusokkal való viták iránti túlsúlyos érdeklődést többek között az a történelmi tény is magyarázza, hogy a zsidó állam megszűnését követően, különböző okok folytán, a farizeus irányzat bizonyult egyedül képesnek a vallási-közösségi élet reorganizációjára és vált a teológiai paletta – a keresztények számára valós konkurrenciát jelentő – domináns elemévé.) A későbbi keresztény irodalom e vitákra visszanyúlva, részben pedig az eközben gyilkos indulatokra felbőszülő farizeusokról nyújtott bibliai képre építve, általában véve evidenciaként kezeli a farizeusok Jézus halálában való közreműködését. Ha eltekintünk is a farizeusok bibliai stílusú indulatkitöréseinek hitelességét illető kételyeinktől (bár azok végső soron nemhogy nem elképzelhetetlenek, de – a talmudi hagyomány ismeretében – egyenesen az a feltűnő, hogy e viták az Újszövetségben mennyire kisszámúak és enyhe lefolyásúak), ugyanúgy bibliai tény marad, sőt, az általános tendenciától elütő jellegük folytán még valószínűbb is, hogy: *a*) Jézusnak voltak barátai is a farizeusok köréből (pl. Lk 11:36.), *b*) akik például féltették őt Heródes Antipas haragjától, s figyelmeztették, hogy élete veszélyben forog (ld. Lk 13:31.); *c*) Jézus törvényértelmezése határozottan farizeus vonásokat visel magán (pl. soha nem szegte meg a törvényt; ez magyarázhatja azt a figyelemre méltó momentumot, hogy a félreérthetetlenül farizeus ellenes allűröket tápláló Újszövetség is őrzi azoknak az élethelyzeteknek az emlékét, mikor Jézust a napi élet törvényes tisztaságára kínosan ügyelő farizeusok meghívták asztalukhoz étkezni); *d*) a farizeusok a passiótörténet szerint – eltekintve Jn 11:46 sq és 18:36 több szempontból is igen irreálisnak számító passzusaitól – abban egyáltalán nem említetnek. Egyes kutatók utalnak arra is, hogy az egész pereljárás a szaduceus joggyakorlat szerint folyt le, nélkülözve a közelebbi farizeus ismérveket. Továbbá: feltéve, de nem állítva, hogy a Nagytanács valóban elítélte Jézust, azt nyugodtan megtehetette a farizeusok nélkül is, hiszen halálos ítélet kimondásához elegendő volt a 71-ből 23 tag jelenléte is. A teljes tanács együttléte egyébként is igen valószínűtlen. Összességében nézve, a bibliai hagyomány csak arról beszél, hogy egyes farizeusok keresték az alkalmat Jézus megölésére, azaz, keresték törvényértelmezésének azon buktatóit, melyek alapján őt legitim módon, heterodoxia miatt, elővehették volna. Hogy azonban hányan voltak, milyen erőt képviseltek, hogy személyükben nem néhány megszállott,

begyepedezett fejű rigoristára kell-e csupán gondolnunk, teljesen eldönthetetlen. Factum ellenben, hogy Jézust nem tudták tetten érni, s így nem is bántották.

b) Jézust a Törvény megsértése miatt ítélték halálra.

Ez egyike a legközkeletűbb keresztény teológiai fikcióknak, amely ma is napi prédikációkonstituáló erőt képvisel. E szerint Jézus hallatlan autoritással, és provokatív újszerűséggel értelmezte a szent hagyományt, amely végül aztán elvezetett a vele szembeni fellépéshez. Ezzel szemben a nagyheti események sorában sehol nincs szó ilyen vádról. Keresztény teológusoknak Jézus szubverzív törvényértelmezéséről szóló fantazmagorizálása csak azon a képtelen módon párolható le, hogy az Újszövetség szimplifikáló helyzetrajza alapján egy monolitikus törvényértelmezés álomvilágából indulnak ki, s elfelejtik tanulmányozni a zsidó tradíciót. Ellenkező esetben tudniuk lehetne, hogy Jézus törvényinterpretálásában valójában semmi olyan nem fordult elő, amiről a farizeusok és rabbik ne beszéltek volna, ami tehát szétfeszítette volna az izraeli törvényértelmezés úgymond megkövesedett, élettelen, sőt: életellenes, embernyomorító kereteit. Mi sem támasztja ezt meggyőzőbben alá, mint az, hogy Jézus, egyetlenegy a Bibliában feljegyzett esettől eltekintve, soha nem sértette meg a Törvényt. Az említett kivétel az ún. szombatnap kalásztépés (Mk 2:23-28, Mt 12:1-5). Itt azonban alapos módszertani érvek szólnak amellett, hogy egy, az evangéliumi szövegbe becsúsztott tévedéssel állunk szemben. Galileai rabbik (mint pl. Jehuda) megengedték a földre hullott kalászok kézzel történő kimorzosogatását (szemben az általános gyakorlattal, amely ezt csak az újjakkal engedélyezte), amit a lukácsi verzió (6:1) meg is őrzött. Jézus pedig galileai volt. A zsidó szokásokat nem ismerő és nem értő görög fordító lehetett az, aki az eredeti emléket elferdítve – akár korrigáló céllal – a történeteket a kalászok tépésével módosította. Feltétlenül megemlítendő továbbá, hogy a farizeus törvényfelfogás mindössze egy vallási-kegyességi irányzat volt, mégpedig erős belső ellentmondásokkal és felfogásbeli divergenciákkal tarkítva, s képtelenség úgy beállítani a dolgot, mintha a farizeus álláspont elutasítása mondjuk a BTK megszegésével egyenértékű deliktumnak számított volna. (Azt a széltében-hosszában hangoztatott keresztény álláspontot pedig, amely csak a farizeusok törvénytárgyának embertelen terheiről tud, ahelyett, hogy elsősorban annak lényegileg emberközpontú célkitűzéseit, és az irányzatnak a zsidó vallás fennmaradásában vállalt múlthatatlan történelmi érdemeit méltatná, ideje lenne már végleg a teológiatörténet lomtárába számúzni.) Végül nem elhanyagolható a kérdés megítélése szempontjából az sem, hogy a mátéi Jézus önértelmezése alapján ő nem azért jött, „hogy a törvényt vagy a prófétákat eltörölje, [...] hanem inkább,

hogy betöltse” (5:17). Kongruens ezzel Pál apostol információja, aki minden történelmi indifferentizmusa ellenére is tud és beszél róla, hogy Jézus a Törvényt „betöltötte” (ld. Róm 15:8, Gal 4:4). Jézus és a farizeusok kapcsolatát megvilágító későbbi adalék végül, hogy emberöltővel a passió után a farizeus Gamáliel a Szanhedrinben védelmébe veszi a keresztény szekta vezéralakjait az életüket követelőkkel szemben (ld. Acta 5), majd pedig 62-ben, Jakab apostol és társainak elítélése miatt a tanács farizeus pártja megbuktatja a szadduceus főpapot.

3. A PAPI VEZETÉS SZEREPE JÉZUS HALÁLÁBAN

A főpapok és a rómaiakkal kollaboráló vezetők megítélésénél kézenfekvő ugyan bűnrészességük summás megállapítása, a tényismeret mai szintjén legalább ilyen mértékben indokolt arról beszélnünk, hogy Jézus „kiszolgáltatásában” a vezetőket nem valamifajta gonosz, megátalkodott gyűlölet, irigység etc. motiválta, mint azt a keresztény irodalom lépten-nyomon inszinuálja, hanem a népükért való felelős gondolkodás imperativusa. Amennyiben hihetünk a virágvasárnapi eseményeket bemutató bibliai forrásoknak, és emellett számításba vesszük a jézusi tanítás és működés potenciális politikai hatáserejét, nagyon is plauzibilisnek mondható a vezetők az iránti törekvése, hogy megakadályozzanak egy esetleges messiási zavargást, amelynek súlyos politikai kihatásai lehettek volna. Egy ilyen „akut etikai helyzetben” hozott döntés lehetőségére utal János evangélista: „Ha hagyjuk őt, mindenki hinni fog őbenne: és eljönnek majd a rómaiak és elveszik tőlünk mind e helyet, mind e népet. [...] Egy pedig ő közülük, Kajafás, [...] monda nékik: ti semmit sem tudtok; meg sem gondoljátok, hogy jobb nékünk, hogy egy ember haljon meg a népért, és az egész nép el ne vesszen.” (11:47-50.) Más források híján azonban bizonyos kényszerítő ereje van annak, hogy az evangéliumok egyöntetűen utalnak a jeruzsálemi főpap és környezete közreműködésére, amely – a bibliai forrásokkal szembeni fenntartásaink mellett is – gyanúsán valószínűvé teszi a zsidó establishment valamilyen mértékű kollaborációját. E feltételezést erősíti az az Actában megőrzött elbeszélés, mely szerint a fokozódó népszerűsége szert tevő jezuanista gyülekezet szószólóinak az őket maga elé idéző Szanhedrin tagjai azt vetik a szemükre, hogy Jézus nevében tanítva rájuk akarják hárítani „annak az embernek a vérért” (5:28) – ami akár utalás is lehet a keresztény mozgalomban masszívan őrzött nagypénteki „kollektív emlékezetre”. A nehéz döntés másik indiciumaként értékelhetjük ellenben a legősibb evangélium arról szóló feljegyzését, hogy a főpap, Kajafás, Jézus messiási vallomását hallva, megszagatta ruháit. Cselekedetét nyilván (Mk 14:63) a helyzet felett érzett döbbenete váltotta ki. A zsidó vezetés

generalizáló elítélésének mond ugyanakkor ellent az az Újszövetség által sem titkolt tény, hogy Jézusnak a laikus arisztokrácia körében úgyszintén voltak prominens szimpatizánsai, így például Nikodémus és Arimáthiai József.

4. A SZANHEDRIN ÜLÉSE

A kutatás jelenlegi állása mellett még mindig alapvető kérdésnek számít, sor került-e egyáltalán a Szanhedrin ominózus ülésére, melyen Jézust elítélték, illetve, hipotetikusán elfogadva annak megtörténtét, jogilag teljes értékűnek lehet-e azt tekinteni? Induljunk ki a bibliai forrásokból.

János például csak arról tud, hogy Jézus megfordult Annás és Kajafás főpapoknál, ami legfeljebb valamilyenfajta kihallgatásra enged következtetni. Helyzetünk akkor sem válik azonban egyszerűbbé, ha a történelmi megbízhatatlansága miatt általában véve kétesnek tekinthető jánosi corpuszt kiiktatjuk, és helyette az inkább forrásértékű Márk és Lukács felé fordulunk. A kettejük közötti jelentős eltérések ugyanis csak az iránti meggyőződésünket erősíthetik, hogy a jánosi állításon aligha léphetünk túl. Márk többek között két Szanhedrin-ülésről tud (este és reggel), és határozottan állítja, hogy Jézust halálra ítélték. Őt követi ábrázolásában Máté. Vele/velük szemben Lukács (aki pedig „eleitől fogva mindeneknek szorgalmasan végére” járt) csak egy ülést említ, és az elítéltetésről egyáltalán nem beszél.

Még összetettebbé válik a helyzetet egynémely extrakanonikus adat nyomán. A hagyomány például tud arról, hogy a Szanhedrin által halálra ítélteteket e célra fenntartott sírhelyen temették el, ami Jézus esetében nem áll fenn. Nem elhanyagolható a Szanhedrin intézményére vonatkozó ismereteink szűkös voltának ténye sem. A rendelkezésünkre álló adatok igen ellentmondásosak és sporadikusak, s egyes kutatók azt is feltételezik, hogy nem egy, hanem két, egy szadduceus és egy farizeus irányítású Szanhedrin létezett.

Valószínűleg szokatlan és kényes kérdésként hat, és az általunk ismert munkák egyike sem tárgyalja, nyilván a keresztény immaculata-tan bénító erejének és a Krisztusgyilkosság defenzívába kényszerítő nyomásának hatására azt a kérdést, hogy magától értetődő-e Jézus ártatlansága, s hogy büntethetőségének lehetősége már eleve kizárható-e? Hogy tevékenységével nem merítette-e ki a korabeli büntetőjogi-vallásbírói eljárás vele szembeni alkalmazhatóságának kritériumait? Mindenesetre jó lenne ügyelni arra, hogy ne tévesszük össze a polgári büntetőjogi kérdéseket a teológiai büntetlenség tézisével, illetve a történelmi problémafelvetést a teológiáival. – Akit esetleg megdöbbenene e vélekedés, gondoljon rá, milyen evidenciaként hangoztatja ugyanakkor a keresztény teológia, természetesen világos ideológiai felhangokkal, hogy Jézus valóban megszegte a törvényt, ergo a korabeli

theokratikus zsidó társadalmi normák értelmében bűnösnek számíthatott, s ez eredményezte (esetleg: többek között) elítélését.

Igen fontosnak tartható végül az a kérdés, mennyiben felel meg a Jézus perét bemutató evangéliumi kép annak a vallási-jogi eljárás módnak, amelyet a genuin zsidó hagyomány, a talmudi irodalom alapján analóg esetekből megismerhetünk? Természetesen igaz, hogy a Misna végső redakciója primer módon már egy olyan korra esik, amikor ilyen jellegű ügyek nem kerülhettek zsidó bíróság elé, és tudjuk azt is, hogy ez az irodalmi konstrukció elsődlegesen a farizeus felfogást tükrözi vissza. Emiatt a belőle nyerhető kép csak bizonyos fenntartásokkal alkalmazható. Tudjuk viszont azt is, hogy a szaduceus joggyakorlat nem differált lényegileg a farizeustól, s hogy a farizeus frakció szempontjait nem is mellőzhette teljesen (már csak a Szanhedrinben való képviseletük miatt sem). Az összehasonlítás bizonyos plauzibilitására utal azonban, hogy az első apostoloknak ugyancsak újszövetségileg hagyományozott processzusi jól beleilleszthetőek a tannaitikus ábrázolás kereteibe, míg ugyanezt a „nagy” perről még jóindulattal sem mondhatjuk el. Elsősorban az alábbi turisztikai anomáliák miatt: *a)* ünnep idején nem hirdettek ítéletet; *b)* nincs utalás arra, hogy pereljárási jegyzőkönyvet vezettek volna, márpedig a II. templom korában ennek mellőzése elképzelhetetlen volt; *c)* szabályszerű pereljárási éjszaka nem folytatható le; *d)* jelentősebb perekben az est beálltát követően nem lehet ítélezni; *e)* aki négy pohárnál több bort fogyasztott, az farizeikus hagyomány értelmében már nem bíraskodhat (a páskaünnep miatt pedig ennyit legalább el kellett fogyasztania mindenkinek); *f)* az ismert zsidó tradíció nem tud olyan esetről, mikor a vádlott beismerése kötelező erővel bírt volna (vö. Mk 14:63).

Fentieket figyelembe véve, semmi nem támasztja alá, hogy a Szanhedrin ülésére Jézus ügyében valóban sor került. Mindazonáltal egyértelműen nem iktatható ki annak lehetősége, hogy a főpap és szűk környezete tanácsot tarthatott a politikailag problematikusnak látszó Jézus-ügyben, s nyilván könnyen találhattak is elegendő támpontot ahhoz (horribile dictu, ha Jézus hangot is adott messiási pretenciájának), hogy őt a római koloniális szervek kezére adják. Ehhez egyébként sem volt szükség különösebb jogi eljárásra.

5. A BARABBÁS-ESET

A történet Bibliából ismert formája szerint Pilátus, meggyőződve Jézus ártatlansága felől, mentendő őt, lehetővé teszi a „népnek”, hogy a peszah alkalmával szokásos amnesztiára kiszemelt Barabbás nevű fogoly helyett Jézus bocsáttassék szabadon. A jelenlevő „nép” azonban, Pilátus minden törekvése ellenére, Barabbás kegyelemben részesítését és Jézus megfeszítését követeli.

Az eset tényleges megtörténte felől majdhogynem lehetetlen biztos véleményt formálni. A kutatók álláspontja a kegyelmi intézmény feltételezhetősége, ritkábban: elfogadása és annak egyértelmű elutasítása között ingadozik. E helyütt csak néhány olyan valószínűsítő szempontot sorolunk fel, melyek irányt adóak lehetnek a kérdés megítélésében.

a) A Barabbás-történet annak léptékével arányosan válik egyre hangsúlyosabbá, amint az evangéliumok – keletkezési sorrendjükkel előrehaladva – mind megszépítőbb ecsetvonásokkal veszik körül Pilátust. b) A korabeli római jog szerint amnesia kikövetelése, illetve az abba való beavatkozás, csak polis ranggal bíró város polgárait illette meg, Jeruzsálem azonban nem volt polis. c) Az elbeszélés belső ellentmondása, hogy Pilátus, akit egyéb korabeli forrásokból legkevésbé a zsidókkal szembeni puhány magatartásáról ismerünk, ártatlansága esetén, éppen a zsidók tőle megszokott provokálása végett is, Jézust szabadon bocsáthatta volna; illetve, feltéve a privilegium paschale létezését, lelkiismeretét követve, tehát Jézusnak megkegyelmezve, nyugodtan elengedhette volna Barabbást is. d) Írásmagyarazók utalnak arra, hogy Barabbás választásában nem feltétlenül a tömeg Jézus iránti gyűlölete kapott hangot, hanem a nála sokkal közismertebb és közkedveltebb partizánvezér iránti rokonszenv. e) Foglyoknak a történet által leírt formában való szabadonbocsátását római jogforrások nem említik. f) Talmudi quellekben mindazonáltal olvashatunk olyan személyekkel kapcsolatos halachikus problémafelvetésről, akiket a közelgő peszah alkalmából zsidó részről hazaengedtek a fogságból. Nagy a valószínűsége, hogy itt keresendő a Barabbás-story történelmi környezete. (Azzal természetesen számolni kell, hogy egy elvileg kizárható jogi tény még nem tesz kizárttá egy esetleges excepciót. Tényítélet alkotására viszont ez semmiképpen nem jogosít fel.)

6. A ZSIDÓK ÚN. ÖNÁTKA

A nagypénteki események egyik legdrámaibb jelenete, mikor a Jézust keresztfára kívánó tömeg, „az ő vére mirajtunk és a mi magzatainkon” kiáltással vállalja magára az „istengyilkosság” felelősségét (ld. Mt 27:24-25). Az egyértelműen fiktív történet ellenpólusa a kivégzést meggátolni igyekvő Pilátus, aki irodalmilag jól szerkesztett módon éppen ezt megelőzően deklarálja, kezét mosván, hogy „ártatlan vagyok az igaz embernek véréből”. Az egyedülien Máté evangéliumában fellelhető betét alapja a bosszúállás isteni végrehajtásának (Bibliából is jól ismert) szakrális jogi gondolata, amelynek értelmében az elkövetőre hárul a tettéért való felelősség teljes súlya, illetve az azért járó büntetés (ld. pl. Lev 20:9, Józs 2:19, II. Kir 2:32-33, II. Sám 1:16).

Bibliai gyökerei vannak azonban Pilátus kijelentésének is (ld. II. Sám 3:28: „ártatlan vagyok én [...] a Nér fiának véréből”), valamint az ezt bevezető rituális jellegű kézmosásnak (a Tenak rendelkezése szerint egy város határában ismeretlen tettes által agyonütött ember esetében a nép vénei és a leviták „mossák meg kezüket [...] és szóljanak és mondják: a mi kezeink nem ontották ki ezt a vért [...]”, ld. Deut 21:1-9, cf. Ps 26:6, 73:13). Ha elvéve találkoznunk is a görög-római forrásokban a kézmosás hasonló aktusával, és ha elvileg nem zárható is ki, hogy Pilátus hasonlóan járt el, gesztusa mégis felettébb valószínűtlen. Szembeötlő mindjárt az, hogy ezzel Pilátus procuratori minőségében úgy szentesített volna egy justizmordot, hogy most az impérium reprezentánsaként aláveti magát egy leigázott nép csöcselékének. Nem kevésbé kételyt ébresztő, hogy a jelenet jól, sőt, szinte ebben kulminálóan, illeszkedik az evangéliumoknak ama tendenciájába, hogy a Jézus haláláért való felelősséggel mind inkább a zsidó felet terhelje meg, és a római hatalmat pedig ennek mértékében felmentse. E passzus volt azonban az eklézsiának mindenkor legszemléletesebb argumentuma is ahhoz a tételhez, hogy a kereszténység megjelenésével a zsidóság elveszítette kiválasztottságát, ún. üdvtörténeti szerepét, megszűnt a közte és Istene között fennálló addigi szövetség, visszazuhan a pogány népek körébe, vagyis hogy, lévén immár egy vallás a többi közül, a kereszténység számára teljesen indifferenssé vált. Megemlíthetünk azonban még két másik, részben innen eredeztethető markáns konzekvenciát. *a)* Az eklézsia a zsidóság pozícióját és küldetését beteljesítő minőségben deklarálta magát ettől fogva Isten kizárólagos népévé. *b)* Izraelnek a keresztényektől nyert ama „kiváltsága”, hogy történelmi megpróbáltatásait az eklézsia a Messiás elvetésével és az önátokkal összefüggő isteni büntetesként értelmezte. (A keresztény teológia, amely Kant és Lessing óta a legerősebb ellenállást fejt ki a történelmi események kijelentéstörténeti, teológiai értékelésével szemben, érdekes módon e ponton teljesen elveszti kritikai „érzékenységét”, sőt attól sem riad vissza, hogy akár a legobskúrusabb mágikus-mitikus történetteológiával operáljon. A helyzet fonákja, hogy ezzel antitézisben, elutasítja Izrael államának létrejöttét teológiai kvalitással felruházni.)

A mágikus-mitikus önátokjelenet antiszemita megnyilvánulásokat divinizáló ereje felmérhetetlen következményeket eredményezett a történelem elmúlt két évezredében, úgy a zsidóüldözések elleni egyházi-keresztényi állásfoglalásokat bénító, mint pedig az azokat agresszíve aktivizálni segítő értelemben. Végzetes hatástörténetére mi sem jellemzőbb, minthogy e locus már Máté evangelistánál is egyfajta sorsinterpretáló instrumentumot formált. Máténál ugyanis egyértelműen megszólal az egyház Izrael feletti teológiai-történeti ítélete, amennyiben az evangélista a messiást elvető zsidók feletti isteni haragot látja manifesztálódni Jeruzsálem pusztulásában, illetve Izrael

állami létének 70 körüli felszámolásában: „a király [értsd: Isten] megharaguvék és elküldvén hadait, azokat a gyilkosokat elveszté és azoknak városait fölégeté.” (Mt 22:7.)

Érdeemes e helyütt röviden utalni még a szöveg nyelvezete és az általa célba vett valóság közötti kapcsolatra. Az evangélista szerint az átkot az „egész nép” mondja ki (ezért is válik alkalmassá később e jelenet a népet mint egészet érő történelmi csapások értelmezésére). A generalizáló megjelöléssel szemben áll azonban az a triviális tény, hogy (és ha már minden képtelensége ellenére is elfogadjuk e szöveg kihívását) a Jézus halálát követelő tömeg a legmegengedőbb számítások szerint sem tehetett ki többet, mint az ünnep idejére Jeruzsálembe érkezők 2-3 %-nyi, s ráadásul azoknak is aligha reprezentatív formátumú szegmentumát. A történelmi előjelű megközelítésnél azonban nemcsak relevánsabbak, de tárgyyszerűbbek is a teológiai szempontok, amelyeket a keresztény hitfelfogás módszeresen negligálni szokott. *a)* Lukács szerint Jézus imádkozott gyilkosaiért (Lk 23:34). Vajon állhat-e bibliai és teológiai megfontolás annak feltételezése mögött – munkahipotézisként reálisnak elfogadva a gyilkos népről szóló fantazmagóriát –, hogy éppen csak néptársait nem értette volna bele imájába. „Keresztény” teológiailag fogalmazva: kinek a szava hathatósabb, a „zsidóké” (gyakorlatilag legfeljebb egy maroknyi gyilkos indulatú csöcseléké), avagy a „Meváltóé”? Érdekes mozzanat, hogy e szövegrész csak a kéziratok egy része, a legősibbek, őrizték meg, vagyis a zsidóellenes ressentiment később töröltette e „botrányos” szakaszt. *b)* A bibliai hagyományon, e tradíció minden disszonanciája ellenére is, cantus firmusként vonul végig a történet fenti értelmű teológiai mondanivalójához való ragaszkodás, és pedig az, hogy Jézus vére nem a történelem során gyakorta megnyilvánított és a keresztény hit felől is legitimált bosszúállás vére, hanem a megváltás alapja, amely „sokakért kiontatik bűnöknek bocsánatára” (Mt 26:28); hogy „Jézusban van a mi váltságunk az ő vére által [...]” (Ef 1:7), amely „jobban beszél, mint az Ábel vére” (Hb 12:24); és hogy „mindenket megbékéltet Istennel” (Kol 1:19).

7. PONTIUS PILÁTUS SZEREPE

Pilátus, Tiberius császár kegyeltje, Seianusnak, a császári gárda prefektusának segítségével nyerte el a júdeai helytartói címet (26-36 között). A források szerint hivatala idején az ő végzése nyomán ítélték halálra Jézust. Szerepének jobb megvilágítására nézzük, mit is tudhatunk meg róla közelebbről.

a) Arról már szóltunk, hogy az evangéliumok keletkezésük ütemében festik meg Pilátus alakját az aktív közreműködéstől a közvetlen felelősség alól majdnem teljesen felmentő jellegű esetvonásokkal. E „fejlődés” egyik sokat

mondó csúcspontja a II. sz. első felére datált extrakanonikus Péter evangéliumtöredék, amelyben Jézus haláláért már expressis verbis kizárólag a zsidók a felelősek. „A zsidók közül senki sem mosta kezét, sem Heródes, sem a bírák közül senki. És mert nem volt szándékuk megmosni kezüket, Pilátus felkelt, és akkor megparancsolta Heródes király, hogy kérjék az Urat, azt mondván nekik [ti. a népnek], tegyetek vele azt, amit tenni parancsoltak nektek” (I. 1-2); „Pilátus azt felelte: „Én tiszta vagyok Isten Fiának véréből, nektek tetszett így.” (XI. 46. In: *Apokrifek*. Szerkesztette: Vanyó László. Budapest: Szent István Társulat. 1980.)

A prédikációs és exegetikai egyházi irodalomban ma is meghatározó ereje van e felfogásnak. Általánosan úgy ábrázolják a történetet, hogy Jézus halálát a zsidó vezetők és a vallási elit határozta el, végrehajtását pedig a zsidó nép (differenciáltabb megközelítés esetén: annak reprezentatív hányada) erőltette rá a prokurátorra.

b) Ha a profán hagyományt vizsgáljuk, akkor azt tapasztalhatjuk, hogy benne Pilátus elsődlegesen mint hírhedten brutális vezető jelenik meg, aki barátjához, Seianushoz hasonlóan, megvetette a zsidókat. (A prédikációk többsége kanonikus közlésként aknázza ki ezt a Bibliában sehol elő nem forduló adalékot.) Josephus és Philon például beszámolnak arról, hogy hivatalba lépését követően Pilátus, a zsidók óriási felháborodására, a jeruzsálemi Antonius erőd előtt felállította a császár képmásával ellátott hadi jelvényeket. Ugyancsak Josephus beszél Pilátus egyéb ellenszenves megnyilatkozásairól is. A császári képmást ábrázoló pénzkibocsátásról, a templomi kincstár erőszakos igénybevételéről egy vízvezeték építéséhez, a 36-ban Samariában végbevitt tömegmészárlásról (utóbbi politikai karrierjébe került).

c) Pilátusnak a zsidók számára méltán ellenségesnek tetsző magatartásáról szól azonban az Újszövetség is. Lukács 13 tudósít arról a vérfürdőről, amelyet Jeruzsálemben rendezett egy Galileából érkezett zarándokcsoport tagjai körében.

Ezek után kissé meglepőnek tűnhet, hogy az újszövetségi akták, és a rájuk alapozó homiliák, teológiai eszmefuttatások passió-Pilátust mégis szelíd lelkű, legbensőbb meggyőződése szerint Jézust menteni szándékozó szereplőként tüntetik fel. Sőt olyan vonásokkal látják el, hogy Jézus nagyságából többet ismert fel, mint az „öt elutasító” zsidó nép, és csak emberi gyengesége okán hajolt meg végül a „Jézus ellenes zsidó akarat” alatt.

Magától értetődik a kérdés, mi ennek az ellentmondásnak az oka, és egyáltalán, melyik Pilátus-kép valószínűsíthető. A magyarázat az eddigiek nyomán haladva meglehetősen egyértelmű.

Az evangéliumi-egyházi Pilátus-alak része annak a finom bibliai antiszemitizmusnak, amely a zsidók és pogányok post Christum crucifixum

szuggerált keresztény üdvtörténeti pozícióváltását egyebek mellett azzal az aitiológiával igyekeznek demonstrálni, hogy a Jézushoz való pozitív viszonyulás már életében is alapvetően a pogányok kiváltsága volt. Jézus – Máté szerint – nem talált a kapernaumi pogány százados hitéhez hasonlót egész Izráelben (8:10). Azonos irányba tendál a kanaáni és a samáriai asszony újszövetségi története is (Mt 15, Jn 5). Jézus istenfiúi mivoltát a kereszt alatt álló pogány százados quasi magától is felismeri (Mk 15:39 et par), miközben a zsidók pedig megfeszítik a Messiást. Hasonló „teljesítményre” egyébként rajta kívül csak Péter, az apostol apostolorum (de a Máté szerinti verzióban ő is csak a Szentlélek sugallatára, ld. Mt 16:16 sq) és a jánosi Márta (11:17) voltak képesek. Ezen kívül két ember veszi még észre az Újszövetség szerint Jézus személyének rendkívüliségét. Pilátus felesége (Mt 27:19) és maga a helytartó, akik ugyan inkább csak megsejtenek valamit az „igazságból”, Jézus küldetésének rendkívüli jellegéből, de mégis jobban látják őt, mint a „vak” zsidók. Az ún. normatív zsidósággal szemben oppozícióba került kisebbségi keresztény szekta részéről, amely az évek folyamán egyre jobban csalódhatott optimista missziói eufóriájában, és identitáskrizisével párhuzamosan erősödött fel agresszivitása is, érthető e theologiai koncepció. Kialakulása, minden ambivalenciája ellenére is legitim jelenség, és természetes módon, a zsidó belpolémia egyik nem minden analógia nélküli fejleményeként (ld. Qumrán, Damaskusi Gyülekezet) válik konstitutívá a kérügmatikus üzenetképzésben. A tulajdonképpeni és mindent eldöntő fordulópont ott következik be, amikor a közösség kikerül a pogány közegbe (és ez már az iratok keletkezése idején megtörtént), ahol a polemikus nyelvezet változatlan tradálása és recitációja nyomban illegitimé vált, hisz a pozícióáthelyezéssel kioldódott belőle a prófétai szó sine qua non ja, nevezetesen a kritika és az ítéletet hirdető igék címzettjeivel való szolidaritás szelleme.

8. JÉZUS HALÁLÁNAK OKAI

Önálló kérdést formál annak végiggondolása, valószínűsíthetőleg mi vezetett Jézus halálához. Már szóltunk arról, hogy a Törvénnyel való állítólagos összeütközése csak a posteriori fikció, és mint ilyen minden reális alapot nélkülöz. Vizsgálódásunk során először azokat az indokokat vesszük számba, amelyek miatt őt az Újszövetség szerint a Szanhedrin elítélte.

a) *Márk: a1)* A Jézus ellen valló „sok” tanútól származó vádak sorából egyet nevez meg, a templom lerombolására tett állítólagos nyilatkozatát: „lerontom ezt a kézzel csinált templomot és három nap alatt mást építek” (14:58); a mondat második fele egyértelmű ex eventum utalás a harmadnapri feltámasztásra. a2) A főpap kérdésére: „te vagy-e a krisztus” (14:61), Jézus így

felel: „Én vagyok. És meglátjátok az embernek fiát ülni a hatalomnak jobbján és eljöni az ég felhőivel.” (14:62) Vagyis a vádpont: Messiásnak tekinti magát.

b) *Máté*: Egészében véve megegyezik Márkkal. c) *Lukács*: Követi az előbbieket, anyagát kiegészíti azonban néhány olyan figyelmet érdemlő történelmi adalékkal, mint: Jézus tiltja az adófizetést (ti. a császárnak), félrevezeti a népet, magát krisztusnak mondja (23:2). d) *János*: A Jézus elleni vád lényege nála az, hogy magát Isten fiának nevezi.

Ami mindjárt az általánosan legsúlyosabbnak tekintett deliktumot, az istenfűség vindikációját illeti, tény, hogy működése során ilyen vele kapcsolatban felmerült vádról nincs tudomásunk. E cím a zsidó közegekben nem is volt krisztológiai méltóságjelző, és kizártnak tekinthető, hogy azt a „történelmi” Jézus valaha is alkalmazta volna magára. A titulus ugyan ismert volt, már csak azért is, mert adoptív értelemben minden izraelita Isten gyermeke (ld. Ézs 43:6), s mint ilyen semmi botránkoztató nincs benne, a korabeli zsidóság azonban, a hellén világ természeti leszármazást ismerő istenkoncepciója miatt, gyakorlatilag csak igen visszafogottan használta, többnyire ószövetségi citátumok formájában, és persze szigorúan a jelzett értelemben. A pogány (hellén) keresztény gyülekezetekben viszont gyorsan elterjedté vált e cím. Ez csapódik le az Újszövetség nyelvezetében. Érdekes fény esik itt rögtön a passió történelmi realitására, mert az a főpap szájába adott mondat, hogy „te vagy-e a krisztus, az áldott Isten fia?”, teljességgel kizártnak tekinthető, ha csak nem tartjuk a főpapot a diaszpóra szinkretisztikus vallási szellemű, Tenakot nem ismerő képviselőjének. Összegezve, kétségtelen, hogy e méltóságjelző a húsvéti csoda nyomán támadt gyülekezet hitvallásának terméke, s amennyiben azt Jézus valaha is szájára vette volna, csakis adoptív értelemben tehetné, avagy még inkább, az általa is várt, eljövendő, apokaliptikus Emberfiára vonatkoztatva, amint Mk 8:38 sejteti. Mindemellett semmiképpen nem zárható ki, hogy az egész emberfia-krisztológia a húsvét utáni interpretáció terméke.

Kézenfekvő feltételezésként marad immár vissza, hogy Jézus elítélésének okait elsődlegesen a politikai összefüggések világában keressük, mégpedig mindenekelőtt a Róma-ellenes (messianisztikus?) lázadás (inszinuált?) vádjában. Azt, hogy Jézus magát messiásnak tekintette-e, vagy sem, mint látni fogjuk, nyugodtan zárójelbe tehetjük. A kérdés eldöntése feltételezhetően soha nem oldható már meg. Az eddigi kutatások fő vonala nemlegesen válaszolja meg. Megítélésünk szerint azonban a lényegi kérdés sokkal inkább az, volt-e igehirdetésének, tanítói ténykedésének direkt vagy indirekt módon olyan tartalmi kihatása, amely – szubjektív szándékaitól függetlenül is – alkalmas volt (ilyennek lehetett tekinteni) (messiási-)politikai turbulenciák kiváltására, és ami miatt személye egyfajta társadalmi veszélytényezőt jelenthetett a közéletért felelősséget viselők előtt. (További, és

még nehezebben megítélhető kérdés, hogy elítélésével e tényezők körütekintően, adequatan, etikusan döntöttek-e?)

A templom lerombolásáról szóló inszinuációt mindhárom evangélista említi. Tudjuk azt, hogy az i. e. II. sz.-tól kezdve léteztek Izráel területén olyan apokaliptikus irányzatok, melyek azt hirdették, hogy a kézzel készített és papjai által megszenteltetett minősített jeruzsálemi templomot majd egy új, az égből alászálló templom fogja felváltani (ld. pl. Hénók 90:26-29; IV. Ezsd 7; Jel 21). Az általa képviselt kegyességi típus alapján nem zárható ki, hogy Jézus maga is osztotta e nézetet. Amennyiben pedig hasonló kijelentése, ami logikusan az uralmat birtokló szaduceus templomi vezetés ellen is irányult, a peszah idején Jeruzsálembe zárandokló tömeg körében hangozott el, amint arra az iratok alapján következtethetünk, s ha ez még az ún. templomtisztítási fellépéssel is párosult (utóbbi esetként lehetne értelmezni Lukács ama mondatát, hogy „félrevezeti a népet”), akkor egyáltalán nem csodálható, hogy ebben a papi arisztokrácia bizonyos kihívást látott. Legalábbis annyira, hogy a római hatóság figyelmét is felkeltő Jézust – feltételezhető – aggályai mellett se vegye körömszakadtáig védelmébe. Az idegen hatalom beavatkozását pedig azért sem lett volna egyszerű visszautasítani, mert annak (a saját közvetlen érdekein, illetve a jelen helyzetben Pilátus egyéni magatartásán túlmenően) kötelességszerűen biztosítania kellett a vallási élet zavartalanságát.

9. JÉZUS MESSIANITÁSA

A keresztény teológia centrális dogmái közé tartozik annak hangoztatása, hogy a zsidók nem ismerték fel Jézusban a messiást. Elsősorban azért, mert az isteni irtalom iránti „vakságukban” politikai formátumú messiásra számítottak. Jézus azonban ennek a váradalomnak nem felelt meg, hiszen ő lelki értelemben akart népe és a világ megváltója lenni.

a) A messianizmus zsidó vallástörténelmi kontúrjai.

Mit értünk messianizmus alatt? Alapvetően a történelmi idő végén, vagy a történelemben valamilyen döntő cezúrát jelentő pillanatban elérkező üdvöszelő, a messiás (a. m. felkent) személyéhez fűződő váradalmak összességét. A messianizmus részben vallástörténelmi fenomen, részben pedig olyan jelenség, amely nemegyszer politikai-ideológiai jelentőségű mozgalmakban is konkretizálódott a történelem során. (Ismérvei szekularizált formában fellelhetőek többek között a szocialista és a cionista mozgalmakban is.)

Anélkül, hogy történeti kialakulását és fejlődését részletesen bemutatnánk, mindössze néhány olyan mozzanatra utalunk itt, amelyek tárgyunk szempontjából jelentősnek látszanak. Ilyen mindjárt az, hogy a keresztény teológiában hagyományosan messiási locusokként számon tartott Tenak-helyeken a messiás szó elő sem fordul, a későbbi, eschatológiai-karizmatikus tartalmú terminus technikus minőségben pedig relatíve csak igen későn, az ún. postbiblikus zsidóságnál bukkan föl. A Tenakban a messianizmus gondolatának csak a prae-formációit lehetjük fel, éspedig a királykorszaktól kezdve. Ezek a csírák természetesen bizonyos szerepet játszottak a fenomén karrierjének későbbi alakulásában. A messiási eon eredetileg a Dávid-házi királyság uralmának tisztán politikai jellegű állandósulására vonatkozott, ami később (Salamon halálát követően) a Dávid-házi restauráció reményének futurikus vonásait öltötte magára. Mindenesetre a fogalom maga ekkor még teljesen terheletlen volt a későbbi attribútumoktól. Mutatja ezt, hogy Kyros perzsa király ugyancsak messiásnak nevezetetik (Ézs 45:1). Egy további stádium már az, amikor a hangsúly egyre inkább a béke és szabadság birodalmát elhozó messiási kvalitásra tevődik át. A postbiblikus korszakban pedig a messiási konceptusok – nemegyszer teljesen egymásba folyó és – igen széles skálája mutatható ki. Megtalálható e palettán a dicsőséges nacionalista feltámadást elhozó vezér, vagy éppen egy égi-transzcendens intervenció gondolata éppen úgy, mint az egész világot érintő volumenű változást produkáló messianizmus képzelet; a jelen aiont megsemmisítő és egy katasztrófa vagy ítélet által megteremtő új korszak gondolata (pl. az istenországa-képzet), a kollektív, nacionalis eschatológiai felfogás és az individuális eschatológia, a chiliasztikus, mágikus, natavisztikus és más apokaliptikus színezetű koncepciók egyaránt. Egyik irányzat több, másik kevesebb jelentőséget tulajdonított eközben magának a messiás személyének. Mindenesetre ismert olyan felfogás is, amelyben szinte semmilyen aktív szerep nem jut számára a nevével fémjelzett korszak létrehozatalában, hanem inkább csak reprezentánsa marad az Isten által felvezetett új történelmi szakasznak, míg másutt a döntően üdvteremtő messiás-figurán keresztül az – elsősorban a Bar Kochba-messianizmus nyomán kiformalódott és a keresztények által már korábban relevánssá tett – meghaló (de nem szenvedő) messiásfogalomig, a politikai-fizikai jellegűtől az inkább spirituális jellegűig, a megváltásra szoruló megváltó képzetéig terjedően vezet az út.

Elengedhetetlen e helyütt utalnunk arra, hogy a messianizmus a zsidó történeti, vallástörténeti fejlődésnek egy hangsúlyos és integráns eleme, annak összessége felől nézve azonban mindvégig tertier jelentőségű maradt. (A zsidó háború és Bar Kochba-féle felkelés óta pedig egyenesen tévútnak minősül a zsidóság többségi teológiai felfogásában.) Különösen fontos annak szem előtt tartása, hogy a messianizmus sohasem volt olyan egysíkú és monolitikus

képlet, mint azt keresztény teológusok, de részben maguk az újszövetségi dokumentumok is láttatják. Ennélfogva természetesen teljesen illegitim a messianizmusban a zsidó vallás teleologikus végállomását posztulálni, nem is szólva arról a hübrisről, amikor ezt a teloszt önkényesen és agresszív módon egy személyhez, Jézushoz kapcsolják. (E kép kialakításának legfőbb spiritus rectora nyilván a tarzusi Paulus volt, aki a messianizmust a Tenak kizárólagos lényegeként interpretálta.)

b) Jézus messianitásának bibliai kontúrjai.

b1) Jézus fellépésének a spiritualisztikus messianizmus jegyében, újszövetségi alapon állandósult, tartalmi koncipiálása részben egy olyan történelmi helyzetből adott hitvallási reflexió, amikor a politikai természetű váradalmak már gyökeresen kérdőjelessé váltak, részben pedig annak a Palesztinán kívüli szellemi-vallási miliőnek a terméke, ahol sokkal egyértelműbb volt az individuális megváltáskonceptió predominanciája.

b2) Jézus személyének a politikai aspektus kiszorításával kiérlelődött, misztériumvallások felfogásához sok tekintetben közelálló újszövetségi értékelését követő keresztény felfogás még ma sem vet számot azzal, mennyire bizonytalan is annak kérdése, hogy milyen mértékben és milyen módon állt közel Jézus maga is érzelmileg, felfogásában a politikai messianizmushoz, s hogy miként értelmezte magát e vonatkozásban. Máté evangélista alapján bátran megkockáztathatjuk azt a tézist, hogy ő maga is várta a messianisztikus funkciójú Emberfia eljövetelét (ld. 24:30). Ez ugyan nem kizárólagos szempont, de legalábbis ambivalenssé teszi a kérdést. Hogy az Emberfia mellett milyen szerepet képzelt el magának, hogy volt-e életének olyan szakasza, és itt nyilván az utolsó időszak jöhet leginkább szóba, amikor – figyelembe véve a korszak vallási légkörének gondolkozási sémáit és Jézusnak az Újszövetség szerinti megnyilatkozásait –, pszichológiailag megközelítve, feltételezhetjük róla, hogy azonosította magát az Isten küldötte messiás szerepével, nagymértékben megválaszolhatatlan marad ugyan, de hipotetikus felvetése egyáltalán nem alaptalan, és egy összkép megalkotásánál nem is negligálható szempont. De nem mellőzhető az sem, hogy az újszövetségi Szentírás szerint feltámasztását követően Jézushoz fűzött tanítványi váradalmak sem nélkülözik az – immár mint újból eljövendőhöz – kapcsolt realiztikus (politikai!) messiásváradalom jeleit (ld. Acta 1).

b3) A húsvét hatására Jézusnak tulajdonított, fentebb spiritualisztikusnak nevezett messianitás véleményünk szerint ante resurrectionem senki számára nem vált nyilvánvalóvá Jézus életének napjaiban. (A néhány ennek ellenkezőjét dokumentálni hivatott bibliai passzus, mint például a már tárgyalt híres péteri locus, egyértelműen a húsvét utáni kerygma

aítiologikus biográfiaalkotásának tekinthető.) Azok a mozzanatok pedig (mint a virágvasárnap megőrzött verziója), amelyek logikusan arra engednék következtetni, hogy őt bizonyos rétegek még életében messiásnak gondolták (remélték), csak azt a feltételezést engedik meg, hogy róla a kor palesztinai emberei és a vele szimpatizálók (közülük sokan még feltámasztását követően is) éppen abban az értelemben tudtak csak messiásként gondolkozni, amit a keresztény teológia oly megvetendőnek ítélt és ítélt: politikai-realisztikus értelemben. (E sorba beletartozik maga Péter is. Erre vall az az előbbinél sokkal plauzibilisebbnek tetsző reakciója, amikor szablyával ront neki a Jézust elfogni akaró kohorsnak. Sőt, amennyiben abból a tradícióelméleti hipotézisből indulunk ki, hogy vallástétele mégis őrizne valamit a ténylegesen elhangzottakból, úgy az kétségtelenül csak egy politikai-militáns implikációjú bizonyoságtétel lehetett.)

Így nézve, csak elismeréssel adózhatunk annak a nagyfokú vallási szenzibilitásnak, amellyel a nép körében közismert vallási tanító, Jézus autoritását kezelte a korabeli zsidó vezetőség. Úgy is mondhatnánk: Jézusban igenis meglátták azt, ami benne a „hívó” ember számára láthatóvá lett, nevezetesen, az isteni elhivatottság tagadhatatlan vonásait. (Hogy Isten fia lett volna, a szó keresztény trinitarikus, illetve előbb csak dualitorikus és pogányhellen értelmében, azt maga a kereszténység is csak később tudta meg, a görög szellemisséggel való találkozás során). Nem véletlen az, hogy a laikus zsidó arisztokrácia több tagja „hitt” benne és állt mellette (legalábbis szimpatizálva vele). A személyével szembeni óvatosság (beleértve a főpap esetleges ruhaszaggatási jelenetét) arra utal, hogy igenis komolyan vették eventuális isteni elhivatottságát. (Érdekes adalék ehhez az Acta 5:34-40, ahol Gamáliel rabbi azért figyelmezteti a keresztények elítélésének veszélyére társait, „mert ha emberektől van [...] e dolog, semmivé lesz; ha pedig Istentől van, ti fel nem bonthatjátok azt.”) Messiásként persze aligha akceptálhatták. E ponton a kereszténység egyébként is lehetetlen dolgokat kér számon a zsidóságon. *a)* Valami olyannak a de facto felismerését, amit ő maga fejlesztett – éspedig csak a feltámasztást követően – identitásmeghatározóvá, vagyis, hogy Jézus nem a „klasszikus” értelemben vett (politikai) messiás volt; *b)* annak az elutasítását, amit történelme során Róma 13-ra hivatkozással ő maga is egészében véve mindig a legkövetkezetesebben, tolerancia nélkül utasított el: a politikai messianizmus, a politikai rebellió eszméjét; *c)* illetve azt, amely ponton egyik legmélyrehatóbb belső válsága és elégtelensége lepleződött le, nem utolsósorban éppen a zsidóság iránti magatartásában: a politikai rendszerekkel szembeni oppozíció alapvető hiányát – akár egy olyan kritikus helyzetben is, amikor a Róma 13 alapján való isteni felsőbbiségelmélet a legvégtetesebben vált kérdőjelessé, mint a nácizmus korában.

Forrásaink alapján ítélve – és eltekintve most a rajongóktól és a „hívóktól” – nem kétséges, hogy annál többet számon kérni a korabeli zsidóságtól, mint amit Jézusban felismert, minden tekintetben merő képtelenség és arrogancia. Nem kevésbé az, olyan dolgokat hiányolni a zsidó vezetőség politikai cselekvésének kritériumai közül, *a*) amit a „hívók”, a keresztények is csak Jézus halála után ismertek fel; *b*) ami mind a mai napig nem verifikáltatta magát, ti. Jézus univerzális érvényű messianitása. Utóbbi tekintve tény ugyanis, hogy a parúziának nemcsak legfeljebb néhány emberöltőn belül várt újszövetségi reménye nem igazolódott. (Vajon nem következik-e az utóbbiakból az a kényszerű konzekvencia, hogy a Jézushoz fűződő váradalmakat revízió alá kellene vennünk, a személyéhez kapcsolt krisztológikus implikációk némelyikéről pedig le kellene mondanunk, és helyettük újra kellene gondolni egy lehetséges és legitim krisztológiai, vagy még inkább: jezuológiai koncepció körvonalait.) *c*) Ami egészen a mai napig csupán teológiai doktrína, akkori rajongó követése pedig nem kizárható valószínűséggel egy nép politikai tragédiáját okozhatta volna. Megjegyzendő: ha módszertanilag legitimnek fogadnánk is el a „hívó” gondolkozás eljárását (és a Jézus megfeszítéséből e módon levont konzekvenciákat), a zsidó népet ért történelmi tragédiákat ugyanolyan meggyőző erővel dedukálhatnánk a szektariánus jezuанизmus hiányolt elfogadása felől. A transzcendentálistóriai doktrína kikapcsolásával pedig empirikus tényként áll előttünk, hogy a zsidó nép történelmi tragédiáinak sorozata fájdalmas összefüggésbe hozható a kereszténység történelmi megjelenésével, másként, hogy e megpróbáltatások igazi gyökere Jézusnak zsidók általi elutasításáért végbevitt évszázadokon keresztüli keresztény – és nem isteni – bosszú világában keresendő. Ugyanakkor teológiailag sokkal autentikusabb lenne arról beszélnünk, hogy a zsidóság döntő többsége által Jézusra adott elutasító NEM-nek keresztény szempontból szoteriológiai funkciója van, amennyiben a pogányság Jahve istennel való találkozására éppen a zsidóságnak Jézustól való elfordulásán „felingereltetett” misszió áldásaként került sor. (És itt ne felejtsük el azt sem, hogy a mozgalom origója, Jézus maga bizonyos tekintetben vallási sovíniszta volt; ld. Mt 15:24.) Ugyancsak a teológiai felől nézve: amennyiben Jézus valóban (a) messiás, úgy az teljesen előreláthatatlan módon, és nyilván éppen abban az atipikus formában lesz a keresztény teológia igénye szerinti értelemben igaz, *ahogy* azzá vált, beleértve senkin számon nem kérhető, mert értünk történt (ld. Róma 11:28), avagy: üdvtörténeti szolgálatból értünk vállalt, Isten akarta megfeszítését is.

c) *Egy lehetséges messianitás-modell.*

A messiásfogalom fentebb körvonalazott rendkívül széles palettáján egy dolog nem volt csak elképzelhető. Az, hogy a messiás isteni szubsztanciát nyerjen. A messiás istenfia prédikátuma, az Újszövetség rangos méltóságjelzője is csak funkcionális értékű és adopcios – nem pedig biológiai-naturális – értelmű (hasnólóan az emberfia titulushoz). Más szóval, a kereszténység azzal, hogy átlépett a hellén és egyre inkább pogány keresztény kultúrszférába, és e kereten belül magáévá tette a hellén heroskyrios kultuszi istenségek gondolatát, miközben pedig a zsidó messianizmust metafizikus kozmológiai krisztusdrámává transzformálta, rálépett a zsidósággal való szakítás útjára is. A fejlemények e fázisban értelemszerűen ki is léptek addigi medrűkből. A viták innentől fogva nem az egy házon belül élők még diskutábilis vallási-szellemi ellentéteként artikulálódtak, hanem status confessionist kiprovokáló szituációt szignáltak. A helyzetet illusztrálja egyebek mellett az a kutatástörténeti nehézség is, hogy a keresztény messianizmus egyes impulzusait a zsidó hagyományvilágon belül felmutatni törekvő teológusok a keresett kapcsolódási pontokat csak azon áramlatok eszmevilágában tudják megelni (bár itt sem maradéktalanul), amelyek nem véletlenül marginalizálódtak, vagy éppen tűntek is el teljesen a legitimmé vált zsidó tradícióban. Az utóbbiak mindenestre utalnak arra, hogy hajszálnyival a keresztény szekta definitív szegregálódása előtt még valószínűleg létrejöhett volna egy olyan vallástörténeti konstelláció, amikor a fiatal keresztény mozgalom, meglehet a domináns vallási irányzat szemében meglehetősen extrémnek mutatkozott, megfelelő toleranciában részesülhetett volna. Elvileg semmi sem állt volna ugyanis különösebben útjában annak, hogy a messianizmust jellemző katasztrófaelem bekövetkezését (Jézus halálát) követően hívei őt, engedelmeskedve a feltámasztást követő szubjektív élményüknek, immár mint megfeszítettet hirdessék ama eljövendőként.

Válogatott és alkalmazott irodalom

Antijudaismus im Neuen Testament? Exegetische und systematische Beiträge. Hrg.: ECKERT-LEVINSON-STÖHR. München: Chr. Kaiser Verlag. 1967. (Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog 2. [továbbiakban: Abhandlungen]) – Antisemitismus. In TRE/3. – *Antisemitismus*. Von der Judenfeindschaft zum Holocaust. Hrg.: STRAUSS-KAMPE. Frankfurt/Main und New York: Campus. 1985. (Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung. Bonn. Bd. 213.) – *Arbeitsbuch Christen und Juden*. Zur Studie des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. Hrg.: Rolf RENDTORFF. Gütersloh-Vluyn: Gütersloher Verlag. 1980². – *Auschwitz als Herausforderung*

für Juden und Christen. Hrg.: Lothar STIEHM. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider. 1980. (Serie Tachless: Zur Sache. Hrsg. von Günther/Bernd/Ginzel. Bd. 1.) – *Auschwitz – Krise der christlichen Theologie.* Hrg.: RENDTORFF-STEGEMANN. München: Chr. Kaiser Verlag. 1980. (Abhandlungen, 10.) – *Christen und Juden. Ihr Gegenüber vom Apostelkonzil bis heute.* Hrg.: Wolf Dieter MARSCH/Karl THIEME. Göttingen: Matthias-Grünwald-Verlag und Vandenhoeck & Ruprecht. 1961. – ECKERT-EHRLICH: *Judenhass – Schuld der Christen?* Essen: Hans Driewer. 1964. – *Exodus und Kreuz im ökumenischen Dialog zwischen Juden und Christen.* Diskussionsbeiträge für Religionsunterricht und Erwachsenenbildung. Hrg.: HENRIX-STÖHR. Aachen: Einhard Verlag. 1978. (Aachener Beiträge zu Pastoral- und Bildungsfragen. 8.) – FLUSSER, David: *Die letzten Tage Jesu in Jerusalem.* Stuttgart: Calwer Verlag. 1982. – FLUSSER, David: *Jézus.* Az ókori zsidó történelem és irodalom tükrében. Budapest-Jeruzsálem-New-York: Múlt és Jövő Könyvek. 1995. – FLUSSER, David: *Ulrich Wilckens und die Juden.* In: EvTh 1974(34)/3. 236-243. – *Das gespaltene Gottesvolk.* Stuttgart/Berlin: Kreuz Verlag. 1966. – *Gondolatok a seelisbergi konferencia pontjaihoz.* A református felfogás tükrében. A Református Egyetemes Konvent kiadása. Budapest. 1949. – HAACKER, Klaus: *Elemente des heidnischen Antijudaismus im Neuen Testament.* In: EvTh 1988(48)/5. 404-418. – HEER, Friedrich: *Gottes erste Liebe.* München/Esslingen, Bechtle, 1967. – HEYER, C. J., den: *De messiaanse weg.* 1. Messiaanse verwachtingen in het O. T. en in de vroegjoodse traditie. Kampen: Uitgeverijmaatschappij J. H. KOK. 1983. 2. *Jezus van Nazaret.* Ibidem. 1986. – JANSEN, Hans: *Christelijke theologie na Auschwitz.* 1. Theologische en kerkelijke wortels van het antisemitisme. 's-Gravenhage: Boekencentrum. 1981. 2. *Nieuwtestamentische wortels van het antisemitisme.* AI. Diagnose en therapie in geschriften van joden en christen. 's-Gravenhage: Boekencentrum. 1985. – *Jesus – Messias?* Heilsenvartungen bei Juden und Christen. Hrg.: Hans-Jürgen GRESCHAT [...]. Regensburg: Friedrich Pustet. 1982. – KELLER, Werner: *Und wurden zerstreut unter alle Völker.* Die nachbiblische Geschichte des jüdischen Volkes. München/Zürich: Droemer/Knaur. 1966. – KISS György: *Megjelölve Krisztus kereszttjével és Dávid csillagával.* Budapest: Szerzői kiadás. 1987. – KLEIN, Charlotte: *Theologie und Anti-Judaismus.* Eine Studie zur deutschen theologischen Literatur der Gegenwart. München: Chr. Kaiser Verlag. 1975. (Abhandlungen, 6.) – LEHR, Stephan: *Antisemitismus – religiöse Motive im sozialen Vorurteil.* München: Chr. Kaiser Verlag. 1974: (Abhandlungen, 5.) – MARQUARDT, Friedrich-Wilhelm: *Verwegenheiten.* Theologische Stücke aus Berlin. München: Chr. Kaiser Verlag. 1981. – MISKOTTE, Kornelis Heiko: *Wenn die Götter schweigen.* Vom Sinn des Alten Testaments. München: Chr. Kaiser Verlag. 1966. – MUSSNER, Franz: *Traktat über die Juden.* München: Chr.

Kaiser Verlag. 1979. – OSTEN-SACKEN, Peter, v.d.: *Grundzüge einer Theologie im christlich-jüdischen Gespräch*. München: Chr. Kaiser Verlag. 1982. (Abhandlungen, 12.) – OSTEN-SACKEN, Peter, v.d.: *Leistung und Grenze der johanneischen Kreuzestheologie*. In: *EvTh* 1976(36)/2. 54-176. – OSTEN-SACKEN, Peter, v.d.: *Das paulinische Verständnis des Gesetzes im Spannungsfeld von Eschatologie und Geschichte*. Erläuterungen zum Evangelium als Faktor von Theologie und Geschichte. In: *EvTh* 1977(37)/6. 549-587. – RENDTORFF, Rolf: *Die neutestamentliche Wissenschaft und die Juden*. Zur Diskussion zwischen David Flusser und Ulrich Wilckens. *EvTh* 1976(36)/2. 191-200. – RUETHER, Rosemary Radford: *De laatste zullen de eersten zijn*. Messiaanse cultuurkritiek. Baarn: Ten Have. 1981. – RUETHER, Rosemary Radford: *Nächstenliebe und Brudermord*. Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus. München: Chr. Kaiser Verlag. 1978. (Adhandlungen, 7.) – SEVENSTER, J. M.: *De wortels van het heidense antisemitisme in de oudheid*. Kampen. 1976. – SHOLEM, Gershom: *Über einige Grundbegriffe des Judentums*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. (edition suhrkamp 414). 1980³. – SHOON, Simon: „Zijn bloed over onze kinderen”. Een tekst en zijn uitwerking. Kampen: KOK 1983. (Verkenning en bezinning. 16e jg, nr. 4.) – SIEGELE-WENSCHKEWITZ, Leonore: *Mitverantwortung und Schuld der Christen am Holocaust*. In: *EvTh* 1982(42)/2. 171-190. – THOMA, Clemens: *Christliche Theologie des Judentums*. Aschaffenburg: Paul Pattloch. 1978. – THOMA, Clemens: *Verhängnis, Missverständnis und Schuld beim frühen Eindringen der Judenfeindschaft in die christliche Botschaft*. In: *Theologisches Jahrbuch 1980*. Leipzig: St. Benno-Verlag GmbH. 239-250. – *Umkehr und Erneuerung*. Erläuterungen zum Synodalbeschluss der Rheinischen Landessynode 1980. 'Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden'. Hrg.: KLAPPERT-STARCK. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag. 1980. – *Der ungekündigte Bund*. Neue Begegnung von Juden und christlicher Gemeinde. Kreuz-Verlag., Stuttgart, 1982. – WILCKENS, Ulrich: *Das Neue Testament und die Juden*. In: *EvTh* 1974(34)/6. 602-611. – ZUIDEMA, E. A. W.: *Isaak wordt weer geofferd*. De verwerking van de holocaust door jodendom en christendom. Baarn: Ten Have. 1980.

In: *Theologiai Szemle*, (ÚF 33.) 1990/2. 93-108.

* Az írás először megjelent in: *Theológiai Szemle*, (ÚF 33.) 1990/2. 93-108. (Hallgatói használatra, változatlan szövegű utánközlésként önálló formában is kinyomtatott a *WJLF-Tanulmányok I.* füzeteként 1995-ben.) – A dolgozat tematikai és tartalmi előzményéül szolgáló szövegváltozatot (amely közben el is kallódott) a 80-as évek első felében kínáltam föl először a *Theológiai Szemle* című szaklapnak. A szerkesztőség a

dolgozatot akkor elutasította. Az indok nem tartalmi természetű volt. Mintegy öt évvel később viszont – nem kis meglepetésemre – váratlanul késznek mutatkoztak a közlésre. (Az írás további publikációitörténeti részleteit lásd Rosemary RUETHER: *A keresztény antijudaista mítosz teológiai kritikája* című tanulmány bevezető jegyzete alatt. In: Zsidóság, egyházak, teológia. {WJLF Tanulmányok, 2.} Budapest: WJLF – Theológus és Lelkész Szak. 1998. 90-134/90-91.) A dolgozatot a folyóirat „diszkusszió” rovatcím alatt vitaindító írásként publikálta. Vita azonban nem alakult ki. (Hacsak nem tekintem annak Czeglédy Sándor e helyütt is olvasható reflexióját.) Gondoskodott erről a szerkesztőség sajátos diszkusszió-értelmezése: munkámat előzetesen véleményeztettek két református lelkésszel, és írásomat az ő vehemens confessionálapologetikai megjegyzéseikkel együtt hozták le. A szerkesztőségi felvezetést érdemesnek tartom teljes egészében is idézni: "Csak egy megoldás van a diszkusszió! / Folyóiratunk 1984-ben nyitotta meg »Diszkusszió« rovatát, minden kommentár nélkül. 1987-ben »A diszkusszió útján« címmel próbáltunk néhány nagyon kézenfekvő gondolatot közreadni, hogy mit is jelent a diszkusszió, mert a visszajelzések azt mutatták, hogy ez mégsem olyan plauzibilis dolog. / Majsai Tamás református lelkész tanulmánya kapcsán nem tűnik feleslegesnek a »diszkusszió« szó egy lehetséges értelmezését emlékeztetbe hívti: valamely feladat megoldásának vizsgálata (Bakos Ferenc: *Idegen szavak és kifejezések szótára*. 191. o.). Majsai Tamás tanulmánya első felében elmondja, hogy véleménye szerint – egyebek között – a magyar református egyház kiadványaiban hogyan oldotta meg az antijudaizmus-antiszemitizmus »feladatát«. Tanulmánya második fele azt tanúsítja, hogy ő hogyan oldja meg a »feladatot«. Mindkettő diszkusszió tárgya kell legyen, immáron a szó elsődleges értelmében: vitassuk meg e tanulmányt, »cseréljünk eszmét« e ma ismét különösen fontos kérdéskörrel. / Papp Vilmos és Karasszon István református lelkészekedtől kért szerkesztőségünk egy-egy tanulmányt, kiegészítvén Majsai Tamás vitaindítóként értékelhető tanulmányát más, ugyancsak »lehetséges megoldásokkal«. Kérjük és várjuk az írásokat! / A szerkesztő". – A szóban lévő reflexiókat csatolom a (Theológiai Szemlében megjelent eredeti szöveg stilisztikailag kissé korrigált változatát nyújtó) jelen közléshez.

REAKCIÓK
a Crucifixus sub Pontio Pilato című tanulmányra

PAPP VILMOS

Antiszemitizmus a Bibliában?

Az utóbbi időkben ismét gyakrabban találkoztunk olyan megjegyzésekkel, hogy a Biblia – különösen annak evangéliumi és apostoli részei – az antiszemizmus „forrása”, „melegágya”. Benne látják a már többször kihaltnak vélt antiszemizmus újraélesztőjét.

Mindenekelőtt hadd állapítsuk meg, hogy a Biblia és az antiszemizmus együtt emlegetése több mint anakronizmus: Súlyos tévedés, mely a fogalmak tisztázatlanságának és a történelemben való járatlanságnak a következménye. A materialista bibliatudományon (?) nevelkedett „bibliakutatók” ilyesfajta megállapításaiban – még akkor is ha akár nyugati, akár izráeli szaktektintélyektől „kiollózott” idézetek tömegét sorakoztatják fel – olyan prekonceptió tükröződik, melynek sem tartalmában, sem módszereiben semmi köze a tudományos szentírás- kutatáshoz, sem az izráeli – zsidó – keresztény kapcsolatok ápolásához. (Az ilyen prekonceptió legfeljebb arra jó, hogy levegye a felelősséget akár a germán, akár a „nagy-orosz” indíttatású antiszemizmusról. Az ilyesfajta „szerecsenmosdatásra” még olyan nagy nevek is vállalkoztak, mint annakidején R. Hochhut, aki a Helytartó c. méltán nagyszerű darabjában a német népről akarta levenni a felelősséget a hitleri antiszemizmus tekintetében, mondván, hogy ha a római pápa nem tudott mit tenni az üldözöttekért, hogyan tudott volna az „egyszerű német ember segíteni...)

Ebbe azonban nemcsak hogy nagy kár a Bibliát bele keverni, de egyenesen bűn az emberiség ellen azt állítani, ha nem lenne a Bibliának újszövetségi része, nem lenne antiszemizmus. Bűn azért, mert túl könnyed mozdulattal tereli el a figyelmet a valódi okokról. Ez pedig a baj növelését vonja maga után.

A Szentírásnak egyetlen olyan sora sincs, mely antiszemita indítékú lenne, vagy antiszemizmust sugallna! Mi több a Szentírás gondolatvilágától nemcsak idegen az antiszemizmus gondolata, de egyenesen szemben áll vele: Isten elleni lázadásnak, tehát a legsúlyosabb megítélés alá eső bűnnek minősíti. A Szentírás ún. ószövetségi része szól egyiptomi, babilóniai, asszír stb. zsidóellenességről – mindig, mint Saját népét fenyegető külső veszedelemről. Az Újszövetség szól a Tóra-követő és Krisztus-hívő zsidók közös ellenségéről a római politikai zsidóellenességről. Úgyszintén tud arról a hatalmas áramlatról,

mely a római birodalom sok polgárát vonzotta: az Izráelhez közeledő prozelitizmusról. E két utóbbi jelenség azonban távolról sem azonos a XIX. századi germán talajon született, s onnan nagy-oroszkörökbe átkerült antiszemitizmussal, sem ennek ellenkezőjével a filoszemitizmussal.

Mindenesetre a Szentírás szerzői a Genezistől a Jelenések könyvéig végig tudják azt, s ezt meg is vallják, hogy Isten népe ellen irányuló mindenféle támadást az isteni kegyelem következetesen és keményen elhárít. A Szentírás mindkét főrésze egyetlen Izráelről tud. Az egyetlen „Isten népét” ősi és mindörökké tartó szolidaritás köti egybe. Sorsa, küldetése, célja Ura és életkerete egy és oszthatatlan. Ezt a szolidaritást még csak a természetes nemzedéki és nemzetségi sajátosságok sem szünteti meg. Ez abból következik, hogy a Sajátos ADONAJ – JAHVE központú izráeli „amphiktyonia” vezéreszméje és összetartó ereje a legősibb időkben csakúgy kimutatható mint a legkésőbbi újszövetségi korban. S ez az „Immánuél” = „Velünk az Isten”. A sivatagi vándorlás idején csakúgy, mint a Bírák korának harcaiban, Dávid korában – az egységes izráeli állam létrejöttékor csak úgy, mint a végveszélybe került ézsaiási korban (Ézsaiás 7!) vagy hogy nagyot lépünk – Jézus Krisztus „missziói” parancsolatában: „Íme én tiveletek vagyok minden napon a világ végezetéig” (Máté 28,28). Ez az „Immánuél hol harci kiáltásként; hol segélykiáltásként, hol ígéretként, hol valóságként köti egybe Isten egyetlen népét. Ma is, a legtávolabbi jövőben is, ez az ősi hitvallás a hit foglalatja és célja: „Immánuél”. A teljes Szentírás sok tízezer sora ennek az egyetlen szónak a kifejtése!

Ebből következik – s kelt is hogy következzen – a zsidóságból való Izráel és. az egyéb népek közül támadt Izráel teljes szolidaritása. Ezen a tényen az sem változtat, ha koronként, helyenként akadtak olyan „tekintélyek”, akik ezzel ellenkező véleményt hirdettek, vagy ellenkező magatartást tanúsítottak. Az igazság igazság volta nem tekintélyeken alapszik, s nem is valamiféle elbűvölő számarányok függvénye. Az igazság, akkor is igazság és tény, ha egymillió ember közül csak egy vallja...

Sokan feleslegesnek, avagy éppen valamiféle keleti „egzotikus” színnek tekintik az újszövetségi könyvek élén Jézus nemzetségtáblázatait. Ezek Jézus: és. a: zsidó hagyományok, a keresztények és a zsidóság szoros és: szétválaszthatatlan kapcsolatára utalnak... A nem mindig szabatosan emlegetett Ó-és. Újszövetség mezsgyéjén Ádámot összeköti a „ben-Adámmal” Ábrahám, Izsák és Jákob személyét, küldetését a világ népeiből elhívott Izráellel. Ez utóbbiak így kapcsolódnak – s nem priváthitük által – a Tóra, a Próféták, s az Írások Urához. (Ha Mózesre és a prófétákra nem hallgatnak, az sem győzi meg őket, ha valaki a hatottak közel feltámad” – I.k 16,31.)

A továbbiak megértéséhez – s főleg mivel nem akarunk ismétlésekbe bocsátkozni – engedtessek meg (bármennyire nem illő, hogy egy szerző a

sajátműveire hivatkozzék), hogy korábban éppen a: *Theológia Szemlében* megjelent tanulmányainkra hivatkozzunk.

1. *Jézus és a népek* (1973. 7-8. sz.)

2. *Az ókori Izráel gazdasági és társadalmi fejlődése* (1-2.sz.)

3. *Választott nép – megváltozott eklézsia* (Vetélytársak? – Útitársak? – Munkatársak?). Róma 9-11. 1987. 6. sz.

4. *Protestantizmus és zsidóság* (1840-1900 között Magyarországon) – 1988. 3. sz. (Ez még a hidegháború idején készült, s több mint 20 éven át várt megjelenésre. Ami akkor szolidaritás nyilvánítása volt, megjelenése idején csupán „írásztal”-tanulmánynak tűnik.)

5. *Miért nem lehet az Újszövetségről az Ószövetség nélkül prédikálni?* 1989. 3. sz.

6. Bár népszerű, de fontos szempontokat tartalmaz a *Reformátusok Lapja* 1989 január 8. számában megjelent, és szintén sokáig lappangott „Egy dialógus margójára”, valamint az *Új Élet* 1982. október 1. számában: *A zsidó mártírok emléktáblája egy református: templomban c. nyilatkozat.*

Azok figyelmét, akik antiszemizmusokat feltételeznek a Biblia újszövetségi részében; elsősorban „szövegek egységére” hívjuk fel Mindkét értelemben, a „BÖRIT” és a „Könyvek” egységére Azt is hadd húzzuk alá, hogy ez nem újkeletű, „modern” tanítás. Olyan régi; mint maga az isteni Kijelentés.

Egyetlenegy „Szövetség” létezik,. Melynek vannak különböző szakaszai melyek különböző kiterjedésben és különböző hatékonyságban. éltek.. Bármilyen szövetségről beszélünk s: ádám, noahita ábrahám, mózesi, jézusi, mindig Jahve Isten és választott népe: Izráel közötti sajátos kapcsolatról van szó. De már a szóhasználatnál szüntelenül szem előtt kell tartanunk azt a nem mindig magától értetődő tény, hogy itt egy ókori keleti sémi fogalommal van dolgunk (egy bizonyos Szuverén „kegyelmesen” s egyoldalúan felajánlott kapcsolatáról, melybe a másik – kisebb gyengébb fél – semmiféle „hozományt” nem visz be). Tehát távolról sem hellén, római, európai szövetségről – egyenrangú, egyenértékű felek önkéntes és szabad elhatározáson nyugvó kapcsolatáról – van szó. A „BÖRIT” kizárólagos kapcsolat, amely mellett más viszony nem tartható fenn. A Szuverén szolgálatába és oltalmába csak az juthat, akit nem érdemeire való tekintettel, hanem nagyon gyakran azok híján választ ki nagylelkűen a szuverén ÚR.

E szövetség „LÖ-OLAM” – örökkévaló, azaz addig tart, amíg világ a világ. Újra és újra megerősítést nyer. Katasztrófák után megújul. Bármilyen is az extenzitása, vagy intenzitása, mindig ugyanazon egy isteni kapcsolatrendszeréről van szó. A lényeg, hogy nem ember szervezi. Ő csak elfogadja, s vállalja annak előírásait.

E szövetség alapja ezért az isteni „BÖHIRA”, kiválasztás, amelynek nincs passzív formája. Tehát „kiválasztottság”-ról sohasem lehet beszélni. E kifejezésnek csupán participium aktívum formája létezik. Ugyanis e kiválasztás nem állapot, hanem tevékeny küldetés. Nem ki tüntetés, hanem kemény szolgálat. Ezért Jahve szövetséges társa mindig: „EBED JAHVE” = Isten rabja. (Vö. a Deuteronomium 6. kk. részeket, valamint az ézsaiási Ebed Jahve szakaszokat.) Ez visszhangzik a Róma 9-11-ben a kiválasztás, elhívás klasszikus helyén is: „Könyörülök azon, akin könyörülök és kegyelmezek annak, akinek kegyelmezek. Annak okáért tehát nem azé, aki akarja, sem nem azé, aki fut, hanem a könyörülő Istené....“ (Róma 9,15k.)

E szövetség alkotmánya bibliai kánonunk két „szövetsége”: az Ó és az Új. Bárki lett légyen is az, aki e megjelölésben minősítést látott, súlyosan tévedett. Mindenesetre klasszikus reformátoraink nem estek e hibába. Viszont tisztánlátásukról gyakran és sokféle formában tanúbizonyságot tettek. Az Ó- és az Újszövetség megjelölés nem minősítés pl. oly formában, hogy „elavult” „érvényét veszített”, s viszont, hogy „időszerű”, „érvényes”. Mint ahogy a kánonban a próféták egymásutánisága sem jelent értékelést (noha némelyek a „nagy” és „kis” próféta megjelölést tévesen így értelmezték). Egyszerűen a művek terjedelem szerinti besorolásáról van szó. Ugyanígy a két szövetség is egy egyszerű, gyakorlati egymásutániságot jelez. Mindenfajta értékelés nélkül.

Mint ahogy a Biblia – általunk ószövetséginek nevezett kánona – nem a Kr. u. 100 körüli jamniai szinódus egyetlenegy határozatának kimondásával jött létre, de másfélezer éves kristályosodási folyamat eredménye. Ezen belül volt külön Tóra-kánon képződési szakasz, külön prófétaikánon létrejöttének szakasza, s ugyanígy Izráel hitének, s vallásának műve az újszövetséginek nevezett kánon. Az „Újszövetség” első betűjétől az utolsóig izráeli zsidó iratgyűjtemény. Mindenestől fogva a Jahve szövetség terméke. Bízvást állíthatjuk, hogy mindenestől fogva a Biblia, avagy Ószövetség lényéből organikusan fakadó. Olyannyira, hogy pl. Franz Delitzsch könnyedén fordította héberre, miután majdnem minden része eredetileg héberül, vagy arámul hangzott el. A mai szakember is héberül érti a görög szöveget

Hogy az Újszövetség mennyire izráeli irat azt a nyelvi jelenségen túl még jobban bizonyítja az a tény, ahogyan a Legszentebb Nevet használja. Ezt nemcsak az isteni név kiejtésének tiszteletére vonatkozó parancsolat Izráel vallásának gyakorlata is meghatározza. Az Újszövetség mindenegyes iratának minden sorából a bibliai Megközelíthetetlen, Kimondhatatlan Nevű, a z egyedül Tiszteletre méltó Ur előtti hódolat sugárzik. Valahányszor „Isten országa”-ról, „Abrahám kebelé”-ről szól, a Tetragrammatonban rejtőzködő ÚR-ról beszél. Sőt a zsidó vallás előírásainak megfelelően, nem egyszer még azokon túltéve – a magyar fordításban a magyar olvasó által sokszor félreértett titokzatos passzívumokban is Róla van szó. Nem Károli Gáspár XVI. századi

nyelvezetének „zamata” a számos passzív alak használata. Az Újszövetség adja elő ezt a nyelvi sajátosságot. Maga Jézus Krisztus tanít így: „Boldogok, akik sírnak, mert ők meg vigasztaltatnak.” (Máté 5,4) Nem érti e Kijelentés szellemét, s azt a hitbéli közeget, melyen e szavak elhangzottak az a bibliaolvasó, aki mindenáron aktív formában akarja e gondolatot kifejezni. Bizony, azok a sírók boldogulnak, akiket maga Isten vigasztal meg, akik egyedül Istentől várják sorsuk megoldását. Ugyanis, amikor Krisztus Urunk passzív alakot használ, mindig Izráel kimondhatatlan nevű URára utal! – „Keressétek először Istennek országát és az O igazságát és ezek mind megadatnak néktek” (Máté 6,33). Vagyis az elemi létkérdésekre: Mit együnk, mit igyunk, mivel ruházkodjunk? – Izráel szövetséges Ura, Szuverénje ad választ gondoskodó szeretete által. Nem általában valamiféle istenség, „felsőbb hatalom”, hanem az ősi amphihtyonia Ura.

Tehát állíthatjuk, hogy az a mód, ahogy az Újszövetség Isten nevét idézi, tiszteli a legdőntőbb érv az újszövetségi antiszemitizmus nem-léte mellett!

Rendkívül fontos, de sajnos nem méltatják ezen összefüggésben kellő figyelemre az Újszövetségben előforduló szövetségi idézetek tényét, mennyiségét és eredetét. Az Újszövetségben sok száz teljes és több ezer részleges ószövetség-idézet, utalás található. Az Újszövetség voltaképpen nem más, mint egy ószövetség-idézet halmaz.

Mindenekelőtt azt kell figyelembe venni és kellően értékelni, hogy a hellenizmus művelt világában, a római jog, államigazgatás, kereskedelem virágzó korában nem görög és római autorokat idéznek az apostolok, sőt maga Jézus sem. Noha ez lenne az opportunus, a zsidó művelt elit világában is divatos, a tudományosan elvárható. Ezt diktálná a történelmi szituáció! Gondoljunk csak arra, hogy az alexandriai zsidó iskola világhírű filozófusai, köztük Philo mi mindent el nem követnek annak érdekében, hogy megértessék magukat, vallásukat, népüket a hellén-római világgal. Ennek érdekében még attól sem riadnak vissza, hogy a jeruzsálemi zsidó körök által is elítélt szinkretizmus Útjára lépjenek és annak eszközeivel, módszereivel éljenek. Hadd emlékeztessünk arra, hogy a „próféta” fogalmának végzetes torzulása azáltal következett be, hogy nagy igyekezetükben a görög-római vateszekkel azonosították a bibliai Isten emberét. S így lett belőlük „Profétész”, azaz olyan ember, aki valamit „megjósol”. Mind a mai napig nem lehetett e tévedést a köznyelvben korrigálni! Nem beszélve arról, hogy Mózes jelentőségét kihangsúlyozandó Szókratesszel azonosították a nagy Szabadítót és isteni Kijelentések hirdetőjét. Ezzel szemben az Újszövetségben jószerivel két-három klasszikus idézetet találunk a sok ezer ószövetségi utalás mellett. Nyilvánvaló a cél: Isten egyetlenegy kegyelmi szövetségét hirdeti, s nem a „művelt” nyugati világ kegyeit keresi!

Az is nagyon figyelemre méltó, hogy az Újszövetségben olvasható bibliai idézeteknek csak a töredéke tükrözi az alexandriai görög kánont. De nem is a későbbi masszoréti szöveget adja vissza. (Hogyan is tehetné?) Mindenütt előtör a héber kolorit. Olyan héber (arám) variánsok nyomát látjuk e szövegekben, melyek ma már ismeretlenek. Egyik, másik a qumráni szövegekben bukkan fel. Az őskeresztyénség szelleméből következett az, hogy nem az általa is elvilágiasodottnak tekintett alexandriai közösség szövegét idézi, hanem az orthodox jeruzsálemi hagyományokat követi. Amint említettük a jamniai szinóduson ez az orthodoxia végleg elvetette az alexandriai kánont, s rabbi Akkiba vezetésével a „hebraica veritas”-t vitte diadalra.

Másfélezer évvel később a távoli Északon az európai reformátorok is tudatosan elutasították a reneszánsz által kedvelt görög Septuagintát és a latin Vulgátát s következetesen a „hebraica veritas”, s héber nyelvi tanulmányok fontosságát hirdették. Követőik már odáig merészkedtek, hogy a verbális inspiráció tana által kizárólag ehhez kötötték az isteni ihletettséget. (Annyiban „tudománytalanok” voltak, hogy egyikük-másikuk ezt a verbális inspirációt kiterjesztette azokra az írásjelekre is, melyek a Kr. u. VIII. században nyerték el végleges formájukat...)

Ebből is látni, hogy *nemcsak az Újszövetségtől, de annak reformátori interpretálótól is milyen messze állott az „antiszemitizmus”!*

Hadd hivatkozzunk itt Joseph Klausnerre, Martin Buberre, sőt Schalom ben Chorinra és tanítványaira. Nagyon helyesen ismerték fel a „Bruder Jesus” személyében a nagy „Chávér”-t. (Ez volt a farizeusok szokásos egymás közötti megszólítása.) Ok voltak Izráel legbuzgóbb és legképzettebb vallási képviselői. Sokak számára talán szokatlan újdonság azt hallani, hogy közéjük tartozott Jézus is. Nézzük csak életpályáját. A kellő időben része sült a Szövetség külső jelében, a millában. Ahhoz, hogy 12 éves korában részesüljön a „Bar Micvó”-ban (A 12 éves Jézus a templomban) feltétlenül a kellő időben, tehát 4 éves korában kellett kezdenie bibliai tanulmányait. Hegyi Beszéde, „Miatyánk”-ja, farizeustársaival folyta tott vitái, mind azt tükrözik, hogy Isten igéjének ismerete nemcsak veleszületett képesség, s nemcsak sajátos inspiráció eredménye, de a farizeusi iskolában tervszerűen megtanult tudásanyag. Ezt ismeri el a „Rabbi”-cim. (E vitákban a magától értetődőség légköre uralkodik. A Talmud és a Misna tanúsítja, hogy a farizeusi disputa milyen természetes, elengedhetetlen része a zsidó vallásosságnak. Ez éltette és termékenyítette meg a kor gondolkodását.)

Amikor nyilvános működését elkezdette, semmi szokatlant nem tett. A kor gyakorlata szerint magyarázta, hirdette, alkalmazta az isteni ígéket. Tulajdonképpen két nagy témája volt: a 4 éves korban már elsajátított hitvallás: a SÖMA, s a 12 éves korra jól megismert Tíz Ige. Ekkortájt két nagy rabbinikus iskola létezett: Hillélé és Sammájé. Az előbbi következetesebb, de

engedékenyebb. Az utóbbi szabadabb, de rigorozusabb. Jézus az előbbit követi. (Nem árt tudni, hogy Jézus tanítványainak egy kori nagy ellenfele a társzusi Saul is Hillél unokájának: Gamálielnek a tanítványa volt. S amikor Jézus szellemében oldja meg a kereszténység nagy kérdéseit, azokat hilléli szellemben és módszerekkel közelíti meg.)

Jézus, s az O nyomában apostolai voltaképpen nem tesznek mást, mint hogy magyarazzák, aktualizálják az ószövetségi szentiratokat. Ugyanezt teszik pl. a Qumránban, Kairóban, s másutt talált ún. „Peser”-ek. Ha a XVI. századi reformátorok működését, mint vallási jelenséget nézzük, azt mondhatjuk, hogy ők viszont folytatói a nagy múltú és nagyhatású karaita zsidó közösség biblia-magyarázatának. Akiket viszont a Tradíció elutasítása és a bibliai hagyományok nagybecsülése miatt a zsidóság protestánsainak tarthatunk. Ez a szellem jut el Kelet- Európába a chaszidok révén, kiknek köréből viszont egy Martin Buber, vagy Franz Rosenzweig is elindult. Ábrahámotól Buberig, vagy Kálvinon át a mai Bibliához hű protestantizmusig ilyen társaságban találjuk Jézust és tanítványait.

Nagyon jelentős mozzanat az a tény, hogy Jézus a maga legitimációját nem önmagából, nem filozófiai megfontolásokból, nem társadalmi körülményekből, hanem a Szentírásból meríti akkor, amikor így szól – Ézsaiást olvasván – „Ma teljesedett be ez az Írás a ti hallástokra” (Lk 4,21). A kérdés „csupán” az, hogy elfogadjuk, s miként fogadjuk ezt a legitimációt? – Mindenesetre *e legitimáció elfogadása egyúttal mindenféle idegenből Jött antiszemitizmus elutasítását jelenti!*

Itt kell utalnunk azokra az újszövetségi helyekre, melyeket több szerző antiszemitának minősít vagy legalábbis antiszemitizmust gerjesztőnek tart. Ilyenek pl. a farizeusokkal folytatott vitabeszédek. Jézus perének egyes mozzanatait és azok értelmezése. Apostoli vitabeszédek zsidókkal, vagy judaizálókkal.

Ezek kiemelése nem újdonság, még kevésbé valamiféle „teológiai vívmány”. Egyidős a hellenizmussal és hellenisztikus hatások alá került keresztyén csoportokkal. Az orthodox kereszténység már a II. században hatalmas küzdelmet vívott a majdnem túlsúlyra jutott marcionita antijudaistákkal, akik valóságos ideológiát gyártottak a Krisztus-hit zsidóellenességéből. Olyannyira, hogy az Ószövetség istenét a gonoszúságot megtestesítő demiurgosznak tekintették, az Újszövetség istenét pedig a Jóság principiumának. Ezért a bibliai kánonból törölték az Ószövetséget (valóságban elavult szövetségnek tekintve azt), az Újszövetségből is csak válogatott részeket hagytak meg Lukács evangéliumából és válogatott apostoli iratokat. Nagy veszély fenyegette a zsidósággal szolidáris, s legitimációját az Ószövetségből merítő orthodox keresztyénséget. (Ezalatt mi most nem a mai hivatalos orthodoxiát értjük.) A marcionizmus aktuális politikai hatásokra nagy

tömeget vont ígézetébe. Az ellene való küzdelem a keresztyénség élet-halál harca volt. A marcionizmus megtört ugyan, de nem semmisült meg véglegesen. Gondolatai XX. századi német-keresztény mozgalomban ugyanúgy előtörték, mint ahogy előbukkan jelen történelmünkben a Bacchus-, az Aphrodite-, a Baál-kultusz mindenütt ott, ahol a teljes Szentírás egyetemes érvényét kétségbe vonják.

Ugyanez a jelenség bukkan fel más történelmi háttérrel a leninista-stálinista valláskritikában annak antiszemita és keresztyénellenes brosúrai roaldalmában és politikai gyakorlatában. Nem véletlen, hogy ennek „tudósai” az első világháború előtti német szuper-kritikai irodalomból veszik érveiket. Ezek a hellén, római, germán, szláv antiszemitizmusok az indogermán gondolkodás közös nevezőjén találkoznak. Alapvetően nyelvstruktúra és gondolkodási struktúra áll szemben egy másik struktúrával. Itt csak hivatkozhatunk azokra a szemaziológiai kutatásokra, melyek segítenek megérteni a másként gondolkodás mikéntjét és eredetét. Mindenesetre mi magyarok közmondásainkból is kitetszően közelebb állunk a sémi világhoz. S amikor XVI. századi reformátoraink a deuteronomista történelemszemlélethez kapcsolták a magyar gondolkodást, feltehetően – hacsak valamilyen katasztrófa ezen nem változtat (s ez csak a magyarság teljes megsemmisülése árán következhet be) – örök időre a „hebraica veritashoz” kötötték gondolkodásunkat.

Mindenesetre a megértés fő feltétele, ha vitát észlelünk a bibliai könyvekben, az, hogy e vitákat következetesen „zsidó belügy”-nek tekintjük. Tehát Ábrahám fia disputál Ábrahám fiával. Így az ilyen vitát eleve nem lehet, s nem is szabad „antiszemita”-gyanúsak tekinteni. Ha ezt tesszük, végzetesen célt tévesztünk. (Egy alföldi magyar református igehirdető sem illethető a magyarellenesség vádjával, ha prédikációjában elítéli a káromkodó, avagy italozó magyarokat...)

Akárhányszor is mondja az evangélista, hogy a „joudaioi” megvádolták, avagy elutasították Jézust, jogosan mondja, mert ő pontosan tudja, hogy az esetben nem a „galilaei”, s még csak nem is az „israelites” tesz ezt. Mi mást mondana? S ha Jézus több tucatszor kijelenti, hogy „Ouai hümin pharisaioi” nem a zsidóságot támadja, még csak nem is a Tóra-vallást bírálja, hanem a több tucat egymással is hadakozó zsidó vallási és politikai szekta egyikét-másikat teszi bírálat tárgyává. S figyelem re méltó az, hogy a kérdést elintézi egy „Ouai”-jal, s nem úgy tesz, ahogy a zélóták, vagy a szikáriusok szokták volt vitáikat elintézni...

Ha valaki ezt az érvelést nem fogadja el, s „antiszemitizmus”-t próbál az újszövetségi iratokban „felfedezni”, akkor képes, hogy Mózeset, Dávidot, Salamont Ezsáiaszt, Jereást is antiszemitanak tekintse. Hiszen Mózes több ezer Egyiptomból szabadult zsidót végeztetett ki, Dávid kezéhez ugyancsak sok

honfivér tapadt. A próféták pedig nem meg népük Isten iránti hűtlenségét ostorozni. Mindezt azonban annak érdekében tették, hogy a „BÖRIT” jól működjek, s Izráel megfelelhessen egyetlenegy hivatásának. Amilyen képtelenség az egyik, olyan a másik is.

Ezzel szemben az igazság éppen az, hogy *mind Jézus, mind evangélisták és apostolok hihetetlen szeretettel, együttérzéssel, segíteni vágyással szólnak népükről*. Minden szavukat, tettüket az az óhaj járja át, hogy megőrizték hivatásában. Annak tudat teszik ezt, hogy Isten kiválasztása örök, szövetsége soha meg nem szűnő, ígéretei visszavonhatatlanok és megbánhatatlanok (Róma 9-11).

Amikor pedig sok belső vita, küzdelem árán megtalálják annak módját és feltételrendszerét, hogy miként lehet a keretei közé befogadni a nem izráéli származású hitre jutottakat – akik osztják Izráel hitét – akkor teszik népüknek a legnagyobb szolgálatot. Ha ezt nem tették volna – bár a történettudományban minden „volna” csak hipotetikus jelentőségű – akkor gyakorlatilag Kr. u. 135. évet követően már aligha lehetne Izráelről beszélni, legfeljebb olyan formában, mint a punokról, a hetitákról, vagy Urartu népéről.

Ezt megelőzően a zsidóság maga is óriási missziót folytatott. A mediterrán világban hatalmas érdeklődés támadt a monoteizmus iránt, mind filozófiai tekintetben, mind etikai vonatkozásban. Ezt az érdeklődést és igényt a zsinagóga kielégítette. A zsinagóga körül nagy prozelita tömeg és a „szebomenoi” még nagyobb köre helyezkedett el. A római hatóságok ekkor még nem tettek – s nem is tudtak különbséget tenni – zsidók és keresztyének között. Amikor pl. Klaudiusz császár rendeletére a zsidóknak el kellett hagyniok Rómát, Aquila és Priscilla is e rendelet alá esik. S viszont II. és III. század nagy keresztyénüldözései egyúttal zsidóüldözések is voltak. A korinthusi levélben megfogalmazott, a római hatóságok által kitalált :átokformula „ANATHÉMA CHRISTOS” a:zsidó Messiás megtagadására kényszeri tette annak követőit. Ne :feledjük el azonban, hogy ugyanezen időben is támasztott messiási igényt. S ezek körében nem is a legutolsó volta rabbi Akkiba által Messiásnak minősített Bar Kochba..

Mind a zsinagóga missziója, mind az ekklesia missziója Izráelbe kívánta integrálni a többi népek hitre jutott fiait. A cél ugyanaz volt. Az út különbözött. Mi motiválta e nriszióleataz Impérium Romanum zaklatott világában? Ez az ősi és mindenidőben ébren tartott üdvuniverzalizmus volt, mely Ézsaiás profétánál nyerte legszebb kifejezését a 2. rész nagyhatású látomásában Jeruzsálem és Cion jövőjéről. Ugyanez az üdvuniverzalizmus határozta meg Ábrahám világtörténelmi küldetését: „nagy nemzetté teszek és megáldalak téged... és megáldatnak tebenned a föld minden nemzetségei.” (Gen 12,1–3.)

Ez-a prófétai üdvuniverzalizmus – amely gyakorlatilag minden próféta munkásságát áthatja – jut érvényre az evangéliumokban, az apostoli könyvekben. *Aki az egyetemes bibliai üdvuniverzalizmust vallja, hirdeti és gyakorolja, az semmiféle „anti” jelzőt-nem vállal, és azzal nem is illelhető.* Az újszövetségi üdvuniverzalizmus nem jöhetett volna létre Mózes és a próféták nélkül. Miközben a Biblián kívüli világ erejéből csak osztályállamokra, istenített fáraókra, asszír despotákra, légiók fegyverein nyugvó „Pax Romana”-ra telik, a próféták, Jézus, evangélisták és apostolok olyan isteni BÖRIT-ről tudnak szólni, melyben minden választott: zsidó, hellén, barbár helyet kaphat az isteni kegyelem és a hit ‘feltétele alatt.

Ézsaiás ebben látja az örök és általános béke előfeltételét Ennek a békességnek kisugárzó központja: Cion és az a Tóra, mely onnan kiárad. S ez minden nép számára vonzó lesz. Ez lesz mindenek legfőbb reménye. Ezekben az „utolsó időkben” kovácsolnak fegyverekből szerszámokat Addig még sok minden történik, de addig is „Jákób háza! jertek járjunk az Úr világosságában!”

Ézsaiás nem táplált illúziókat. Maga tudja a legjobban, hogy mit jelent Egyiptom, Asszíría, Babilon s ezek ostroma Jeruzsálem ellen. Ennek ellenére elmondja meg hökkentő szövegét könyve 19,23–25 részében. Ennek vége Károk Gáspár régi fordítási hagyományokat tükröző átültetésében így hangzik: „Áldott népem, Egyiptom! és kezem munkája Asszíría! és örökségem Izráel!” Érezzük azonban, hogy a prófétai beszéd egészének szelleme más hangsúlyú befejezést igényel. S valóban így is van. A kopulatív „vav” nemcsak kötőszó értelmű, de elválasztó hangsúlyú is minden sémi nyelvben. A fordítás tehát így hangzik az összefüggés egészében: „Áldott az én népem: Egyiptom, és kezem munkája: Asszíría, – de örökségem Izráel !“

Izráel örök időkig „Ebed Jahve” marad. S e szolgálatban Izráel kiemelkedő gyermeke: Jahve szenvedő szolgálja. Ezt a kettős küldetést bontja ki Deuteroézsaiás. Bár ő a perzsa Kyroszt is Messiásnak tekinti – sokak számára megbotránkoztató módon. Mégis népét Isten keze munkájának, történelmi tettei tanújának tekinti.

Nem véletlen, hogy Deuteroézsaiás az Újszövetségben a leggyakrabban hivatkozott próféta. Ezek az idézetek mutatják, hogy mennyire egynek tudja magát a két szövetségi könyv. Ezek az idézetek nem a stílus élénkítését szolgálják, még csak nem is azt, hogy a mondandó tekintélyt megtámogassák. Azt kívánják kifejezésre juttatni, hogy egy szövetségről, egy üdvtéről, egy üdvtörténetről, egy Istenről van szó. Ez is arra utal, hogy az Újszövetség bármely részének, akár félszavának „antiszemitizmusáról” beszélni: *contradictio in adjecto*.

Milyen magától ért és gyakran idézi Jézus az ősi hitvallást: a SÖMA-t és a Tíz Igét. Ezzel nem csupán egyetértését kívánja kifejezésre juttatni, hanem azt, hogy másról nem is akar tudni, csak Izráel Ősi hitéről. Ég és föld elmúlhat,

a törvényből egy jottácska érvényét nem veszítheti (Máté 5,18 kk.). S ezzel nemcsak apostolainak, de a legtávolabbi jövőben élő tanítványainak a gondolkodását és tevékenységét is meghatározza. O ezért életét adta.

Ő a kereszten így sóhajtott fel: „Eli, éli lámmá sábkátáni”. Ez kifejezésre juttatta az Ő „poklát” a kereszten. Ez nem az volt, hogy miféle nacionáléjú emberek feszítették őt keresztre, hanem az, hogy „Én Istenem, miért hagytál el engemet!” S hogy ne kapjunk azonnal a modern pszichologizálás eszköztára után, emlékezzünk arra, hogy az Ősi izráeli amphihtyonia Isten-adta programmatikus jelszava ez volt: „Immánuél!” Ez volt Izráel létének, küldetésének, boldogulásának titka. Csupán csak egyetlen egy izráeli volt, akinek ennek ellenkezőjét kellett egy pillanatban mondania. De ezt mondta, s nem azt, hogy „ouai hümin pharisaioi”, avagy ehhez hasonló! Tehát még a kereszt sem provokál valamiféle antiszemitizmust.

A 2000 éves keresztyénség, melynek derékhada mindenféle ideológiát elutasít, s egyedül a Szentírásra építi hitét és életgyakorlatát: Izráelnek tekinti magát. Vállalja az ősi „Immánuél” minden velejáróját. Ennek egyik eleme a testi Izráellel való teljes szolidaritásvállalás. Az ideológiáktól mentes, a Sola Scriptura elvét valló keresztyénség semmiféle „antiszemitizmust” nem olvas ki Isten ígéből. Az bizonyos, hogy keresztyén tekintélyek ezreitől lehetne idézni, akik különböző ideológiák hatása alatt így-úgy nyilatkoztak Izráelről. A keresztyénség hivatalos megnyilatkozásai azok az énekek, melyek 2000 év óta hangzanak el imádságként. Itt, most a magyarországi református egyház nagypénteki énekanyagából idézünk. E nagypénteki énekek a legősibb hagyományokat konzerválják. Ez az énekcsoport nagypénteki evangéliumi leírásának arányában számszerűleg is jelentős. Kívülálló azt gondolhatná, hogy a világi és népi ihletésű sirató dalok mintájára telve vannak keserűséggel, Krisztus halála miatti szemrehányásokkal, netán vádaskodásokkal. Ilyesmit nem találunk bennük. Ellenben valamennyiben egy közös vonást találunk: Krisztus szenvedése és az imádkozó bűnei közötti összefüggéslátást. Néhány idézet:

Mert tudom, hogy helyettem,
Ki sokképpen vétettem,
Szenvedéd a vereséget,
Mely így vet éltednek véget.

Írta: Nagy István, 1770– 1831. (334. sz. ének)

Mondd, ennyi kinnak mi az eredetje,
Jaj, vétkeimmel vertelek keresztre,
Amit te szenvedsz, Jézus én okoztam,
Fejedre hoztam.

Heerman János műve, 1585– 1647. (340. sz. ének)

Mind, ami kin, s ütés ért,
 Magam hoztam Reád:
 Uram e szenvedésért, lelkemben ég a vád,
 Feddő szót érdemelve, itt állok én szegény...
 Gerhardt Pál verse, 1607– 1676 (341. ének)

Mindez a biblikus keresztyénség legősibb állásfoglalása. S a legújabb korig ezen nevelődtek a keresztyén református ifjak. E sorok írója, még 1965-ben, amikor fokozatosan és félelmetesen távolodtak a kelet-európai fővárosok Jeruzsálemtől és Tel Avivtól a budapesti izráeli külképviselet sajtótájékoztatójában megjelent hír alapján „Maradj mindig ember..“ címen a *Reformátusok Lapja* 1965. augusztus 29-i számában Zsoldos Andorral beszélgetett. A sajtóbulletin így kezdte a Zsoldos Andorról szóló híradást: „Zsoldos Andor a hithű református...” .Ez a mondat igencsak hogy felkeltette az érdeklődést a budapesti Erzsébet-hídfőnél lakó ismeretlen iránt. A beszélgetés során kiderült, hogy ő volt akkor a világon a 22. ember, aki átvehette a jeruzsálemi Jád Vásém emlékérmét, melyet azoknak adományozott Izráel állama, akik a II. világháború borzalmaiban az emberiség rendkívüli példáját adták. Az a dr. Landau főbíró adta át a kitüntetést, aki Eichmannt halálra ítélte.

Tudnunk kell, hogy ez időben már szinte senkinek sem adtak Magyarországon Izráelbe szóló úti okmányt. (E sorok írójának félévre szóló ösztöndíjat, melyet a gezeri ásatásokban való részvételre kapott, is az útlevél megtagadása hiúsította meg.) Ámde Zsoldos Andor mehetett. Sok száz általa megmentett magyar, szerb, horvát, román stb. munkaszolgálatos várta őt Izráelben. Az ő alá rendelt munkaszolgálatos századok állománya teljes számban életben maradt, noha a parancs az ellenkezőjére szólott. Mivel indokolta a kitüntetett 1942–44 közötti tevékenységét, mellyel saját életét tette kockára? „Erre kötelezett vallásom és nevelésem.” Különösképpen gyermekkorá szentesi református lelkészére Pap Lajosra hivatkozott, aki viszont apja volt Pap Lászlónak a Budapesti Teológiai Akadémia igazgatójának az ötvenes években.

Zsoldos Andorban a közös bit és a bibliai ethosz, a négy és fél évszázados magyar protestáns történelemlátás erői munkálkodtak. O maga is, hőstettének értékelői is erre vezették vissza helytállását.

In: *Theológiai Szemle*, (33. ÚF) 1990/2. 109-113.

KARASSZON ISTVÁN

Antiszemizmus Kálvinnál?

Újra és Újra hallatják magukat olyan szirénhangok, miszerint Kálvin antiszemita lett volna; igaz, az első pillantásra föl kell tűnnie annak a ténynek, hogy élvonalbeli Kálvin-kutató nemigen akad ez abszurd tétel hangoztatói között.

Mit mondjunk hát minderről? Csak azt, amit vaskos butaságokról mondani lehet: a tények ui. többször is publikussá lettek, s csak azok nagyméretű ignorálása vezethet e nagyméretű rövidzárlathoz.² Ezek szerint Genfből – antiszemizmus következtében – már 1490-ben száműzték a zsidókat; a XVI. században épp ezért a zsidóság Genfben már nem volt és nem is lehetett téma tárgya. Így aztán Kálvin rasszista módon soha nem is szembesült a zsidósággal.³ Tekintettel azonban arra, hogy Kálvin az egész Ószövetséget végigmagyarázta, a zsidósággal, mint szellemi és vallásos kategóriával föltétlenül találkozott. Ha nem antiszemita, de antijudaista még lehetett volna Kálvin. Csakhogy nem az volt: köztudott, hogy Úttörő módon dolgozta bele kommentárjaiba a megelőző évszázadok zsidó tudósainak munkáit: Ibn Ezra, Kimchi és Rasi voltak fő forrásai; őket idézi „A zsidók ezt mondják.“ többször előforduló bevezető formulája, ami a legkevésbé sem polemikus, inkább inkluzív jellegű.⁴ Hogy ez valamilyen külön zsidóbarát beállítottságot jelentene Kálvinnál, az megint túlzás; egyszerűen a humanista „ad fontes” elv jut itt érvényre – görögnél éppúgy, mint zsidónál. Ez a semleges, tárgyyszerű viszonyulás az anyaghoz egyszerűen nevetségessé teszi az antiszemizmus vádját – s sajnos, ugyanakkor ki is zárja Kálvint azoknak sorából, akiket a zsidó – keresztyén párbeszéd előfutárainak tekinthetünk. E párbeszéd történeti gyökereit másutt, más módon kell majd keressük.

² Lásd legutóbb: H.-J. Kraus, „Israel” in *der Theologie Calvins*. RKZ 1989. 254–258. I.

³ Az antiszemizmust ritkán de jóllehet a szó széleskörű használata ezt szükségessé tenné. En itt antiszemizmuson a zsidó néphez tartozók faji alapon való megkülönböztetését értem, az ellenük megnyilvánuló antipátiát, annak minden következményével. A „kulturális” vagy „vallási” antiszemizmus számomra *contradictio in adiecto*, hiszen sem a kutúra, sem a vallás nem faji kategória.

⁴ Lásd pl. H.-J. Kraus, i. m., 254. I. Általában Kálvin és a zsidóság kapcsolatához lásd még J. Courvoisier, *Calvin et les Juifs*. Judaica 1946. 203–208. I.

Van-e azonban az említett exegetikai kapcsolódó pontnak valamilyen következménye Kálvin teológiájára nézve? Föltétlenül igen; éspedig az, hogy a kor sok antiszemita megnyilvánulása ellen immunissá tette Kálvin gondolkodását a közös forrás használata. Kálvin teológiájának előterében így a kiválasztás, Isten üdvözítő tette áll, s Izraelnek, mint választott népnek az ábrázolása Kálvinnál megelőzött minden faji vagy szociográfiai előítéletet. Jellemző H.-J. Kraus érvelése: Kálvin egyszerűen nem érzi a különbséget a „héber”, „zsidó” és „izraeli” kifejezések között, hiszen mindig az említett meggyőződés vezeti gondolkodását. Az *Institutio* aztán ezért vallhatja azokat a gondolatokat, amelyek a zsidóságot egy oldalúan üdvtörténeti szempontból, épp ezért pozitívan írják le.

„...Krisztus eljöveteleig az Úr egy nemzetet választott el, hogy kegyelmének szövetségét abban megtartsa.” E kijelentés locusokkal történő alátámasztása persze itt aligha lehet nehéz Kálvinnak. Érvelésében viszont az az érdekes, hogy bőven kifejti, mennyire hátrányos volt a többi nép helyzete Izraellel szemben Krisztus eljöveteleig. „És eként, mintha a népek közül csak ez az egy tartoznék hozzá, egyedül ezt a népet méltóztatta arra, hogy az Ő nevét megismerje, szövetségét mintegy annak kebelébe helyezte, istenségének jelenlétét annak jelentette ki, min den előjoggal őt tisztelte meg...A többi népeket pedig, mintha vele semmi közük és összeköttetésük nem lett volna, hiábavalóságban engedte bolyongani (ApCsel 14,16)... Ennélfogva akkor Izrael volt Isten elkenyézete tett fia, a többiek idegenek... Isten jelenlétével ő volt megtisztelve, a többiek avatatlanok voltak.” Vajon mindezt azért írta Kálvin, hogy aztán bemutassa: Krisztus eljöveteleivel fordult a kocka, s bőven demonstrálja a helycserét a páli gondolattal Izrael elvettetéséről, kiszínezve mindezt Izrael szívének megkeményítésével?! Milyen logikus lenne mindez – csakhogy Pál eme gondola tát (s a Róm-t általában) itt nem is idézi Kálvin, hanem kizárólag a zsidók és pogányok közötti különbség eltör lésére utal. „De midőn eljött az idők teljessége (Gal 4,4), amely mindennek megépítésére volt rendelve és megjelent Istennek és az embereknek ama megbékéltetője, lerontatott a korlát, amely Istennek irgalmát Oly hosszú ideig tartotta bezárva Izrael határai között... S ezért nincs többé görög, vagy zsidó, körülmetélt, vagy körülmetéletlen, hanem a Krisztus minden mindenkben (Gal6,15).⁵

Persze: Kálvin keresztyén teológus; krisztológiai koncentrációja itt aligha lenne alkalmas arra, hogy zsidó–keresztyén párbeszéd alapjává tegyük, hiszen ez esetben a beszélgető partner számára irritáló lehetne. Ki kell viszont emeljük okfejtéséből, hogy Kálvin szerint nem részesül Izrael abban a rosszban, amiben a pogányoknak volt részük Krisztus eljövele előtt; a

⁵ Kálvin János, *A keresztyén vallás rendszere*. (11, XI, 11) Ford. Czeglédi Sándor és Rábold Gusztáv, I. kötet, Pápa 1909,439. I.

Reformátor zárójelbe teszi azokat a bibliai (!) passzusokat, amelyeket esetleges antijudaista teóriához föl lehetne használni. Teológiája megértéséhez még néhány megjegyzés: Mint H. J. Kraus is megállapította, Kálvinnak a faji megkülönböztetés iránti teljes érzéketlenségét mutatja a szóhasználat. Az *Institutio* nem tesz különbséget az „Izrael” és a „zsidók” között; természetesen mindkét esetben üdvtörténeti kategóriáról van szó nála, mint bárhol másutt Írásában. Aki garantálja a kiválasztás egységét Krisztus után, az Isten kegyelmi szövetsége, ami átível (úgy lát szik) minden engedetlenségen: Kálvin itt egyszerűen nem vesz tudomást arról, hogy „Izrael” (ti. a választott nép Krisztus előtt) hányszor megszegte a szövetséget. Isten szövetsége mégis változatlanul fennáll. E teológiai döntésével Kálvin megalapozta a református egyházak filozofia tradícióját!

Mégis van egy műve Kálvinnak, amely konkrétan a zsidósággal foglalkozik: valószínűleg utolsó éveinek egyikéből származik traktátusa, *Válasz egy zsidó kérdéseire és ellenvetéseire*.⁶ Csupán egyetlen pillantást kell vetnünk a szövegre, s csalódottan fordulunk el tőle: ez a szöveg is teljesen alkalmatlan arra, hogy alapjául szolgáljon egy zsidó–keresztény párbeszédnek, hiszen teljesen elvont, dogmatikai jellegű iratról van szó. Kálvin a zsidó exegetikai eredményekkel ütközteti a református dogmatika eredményeit, hogy azok igazságát minél erősebben tudja felmutatni. Úgy tűnik tehát, hogy egyfajta szellemi játékról van szó; ez igaz is abban az értelemben, hogy Kálvinnak nem volt zsidó vitapartner, nem úgy vitázott ez írásában, mint tényleges ellenfeleivel. Viszont mégsem fiktív vitáról van szó, mert az érvek, amelyeket Kálvin zsidó vitapartnerre szájába ad, ténylegesen létező, a zsidó exegetikai irodalomban előforduló érvek voltak.

Emellett a vita stílusa pont olyan, mint a XVI. századi hitviták polemikus hangja. Ez a tény sokak számára kelepccének bizonyult, mert az írás stílusából gondoltak valamilyen antiszemita hangvételt kiolvashatni, s ezzel Kálvint akarták vádolni.⁷ Inkább annak kellene föltűnnie, hogy Kálvin éppúgy vitatkozik itt a „zsidóval”, mint egy felekezet képviselőjével – ami

⁶ J. Calvin, *Ad quaestiones et obiecta Judaei cuiusdam responsio*. Szöveg: CR 37 (1870) = Ioannis Calvini Tractatus theologici minores, 5, 653–674. I. A szöveg magyarul tudomásom szerint nem jelent meg, így azon leszek, hogy a Theológiai Szemlében magyarul fordításban közöljem.

⁷ Így Pl. S. W. Baron is, akinek írása számomra nem volt elérhető: John Calvin and the Jews. In: H. A. Wolfson Jubilee Volume, 1, Jerusalem, 1965. Ha azonban szövegeknek hinni lehet, úgy a kiváló zsidó történész már eleve diszkvalifikálja magát a Kálvinnal alkotott képe miatt. Kálvin nem volt „tirannus”, nem égette meg Szervétet, Castellio nem volt a tolerancia következetes képviselője, stb. Ha pedig tényleg feltételezi Baron, hogy Kálvin szóban forgó írásának ellenfele Josel Von Rosheim lett volna, úgy szöveg merő fantazmagória: e két személyt semmi sem kötötte össze.

aligha lehetett természetes a XVI. században. Az elítélő passzusok viszont nem *par excellence* a zsidóság ellen irányulnak, hanem általában azok felé, akik ellenkező véleményen vannak, mint Kálvin. Hogy példával is éljünk: a belső keresztyén vita ténye messze kívülraglik a XVI. kérdés-feleletből, amely az úrvacsora szerezetési igéjére vonatkozik. Persze, az úrvacsora zsidó ember számára sem természetes dogmatikai tétel, s az elítélés így a zsidót is illeti. A válasz megfogalmazása azonban mégis egyértelmű nem a zsidóság felé irányul: „A kérdés megoldása az Úr Igéinek helyes és tiszta magyarázatától függ, amiket a pápaság alatt szörnyű magyarázással megrontottak.. „Először is az „Úr Igéi” kifejezés itt természetesen az Újszövetségre utal – ez zsidónak aligha lehetett plauzibilis válasz, s ezzel Kálvin is bizonyonnan tisztában volt. Másrészt pedig látjuk: a polémia éle a „pápaság” ellen irányul. A heves polemikus hang, ami sokszor előfordul („profani homines”) aligha engedi meg, hogy az ellenfelet a zsidósággal azonosítsuk, hiszen a profaneitás nem a zsidóság jellegzetessége. Azonkívül pedig ismételten hangsúlyoznunk kell: a klasszikus zsidó tanokat sehol nem illeti Kálvin kritikával – mindig saját dogmatikai álláspontját védi a kor konfeszionális vitáinak keresz- tüzében.

De miért választotta ki pont a zsidóságot Kálvin, hogy tanait egyértelműen kifejtse? Miért kellett ezzel fejtörést okoznia későbbi követőinek? Ha valaki végigolvassa figyelmesen Kálvin sajátos argumentálását e helyütt, ak kor ebből a választ is megkapja. Kálvin a viszontkérdés pikáns stíluselemével él („quaere vicissim”), aminek itt az a célja, hogy a zsidó oldalról jövő kérdéseket visszavetítse az Ószövetségre. Ezzel azt akarja demonstrálni, hogy a két szövetség közötti feszültség semmivel sem nagyobb, mint az Ószövetségen belül is meglévő ellentétek. A zsidó vitapartner azért kell, hogy Kálvin a két szövetség egységét demonstrálja. Ez az eljárás szellemes, és kifejezetten élvezetes is! A III kérdés pl. azt veti a keresztyénség szemére, hogy Jézus Krisztus emberhez hasonló lett; Istent márpedig nem lehet kiabrázolni emberi formával! Kálvin viszontkérdéseiben egy sor antropomorf képet említ az Ószövetségből, így Mirjám énekét, a Zsolt 45,7-t és Ezs 7-t, s így a feszültséget visszavetíti az Ószövetségre. Ezzel persze nem az Ószövetség relevanciáját támadja a Reformátor, hanem az érvelés méregfogát akarja kihúzni. Nem antiszemizmusról van tehát szó, de még csak antijudaizmusról sem, csupán a két szövetség egységének sajátos demonstrálásáról, amelyet – Kálvin szerint – történeti érvek csak látszólag támadhatnak. Hasonlóképpen érdekes téma lehet a XI. kérdés-felelet. Zsidó oldalról természetesen probléma, hogy hogyan láthatták Istent a tanítványok Jézus Krisztusban, holott Istenről azt olvassuk, hogy senki sem láthatja Őt anélkül, hogy meg ne halna? Kálvinnak persze könnyű visszakérdéznie: vajon nem szállít maga az Ószövetség is példákat arra, hogy valaki látta Istent, s mégis életben maradt? (Jákób, Mózes) Majd vitriolos hangon zárja a vitát: „Az tehát valóban nagy oktalanságra vall,

hogy ha Krisztus személyében Istent látni mondják, mintha isteni lénye látható lett volna testi szemek számára!” Az egész kérdésnek a lényege a testi és lelki szembeállítás volt tehát, s nem az, hogy néhány történeti kérdést tisztázzon Kálvin. A többes szám pedig mutatja, hogy itt nem egyszerűen a vitapartnernek akar választ adni Kálvin, hanem mindenkit elítél, aki a testiség mellett marad – legyen az zsidó vagy keresztyén. A lelkiség hangsúlyozása egyéb ként végig fontos témája marad a párbeszédnek: a VIII. kérdés pl. arra utal, hogy bár Jézust a béke fejedelmének nevezzük, mégis kora is tele volt háborúsággal, s azóta is több a békétlenség, mint a béke. A választ persze Kálvin a Messiás uralkodásának lelki mivoltában látja – aligha antijudaista érvelés ez! Hasonlóképpen többször előforduló téma még a predestináció is; ez is arról árulkodik, hogy Kálvin konfesszionális polémiaát űz, hiszen neki aligha a zsidóság ellenében kellett megvédelmeznie predestináció-tanát.

Leghevesebbek a viták és félreértések az utolsó kérdés-feleletnél. A kérdés ugyanis annak az ellentmondását fejt ki, hogy a XVI. századi keresztyének szemében a diaszpórában élő zsidóság szétszórt helyzete büntetés, amiért megvetették a Messiást. Hogy viszonyul ehhez az, hogy Krisztus a kereszten megbocsátást kért ellenfelei számára? Kálvin válaszában megismétli: a száműzetés Isten méltó büntetése a zsidóságon. Am nem pontosítja, mely bűnökért, hanem egyszerűen utal a babiloni fogság történeti paralleljére, amely szintén Isten büntetése volt, s azzal fejezi be művét, hogy a 70 évig tartó babiloni fogság végére utal, mintegy paralleljeként Deutero-Ezsaiásnak, meghirdetve a száműzetés végét is. Azzal pedig, hogy e száműzetés végét nem köti Jézus Krisztus Messiás-voltának az elismeréséhez, mintegy a kérdésben szereplő szemrehányást is elutasítja. A babiloni fogság paradigmikus értelmezése a jelenre egyébként később is jellemzője lesz a református tradíciónak.

Összefoglalva meg kell ismételnünk: Kálvinnak ez az írása sem alkalmas arra, hogy zsidók és keresztyének helyes viszonyának kialakításában mintául szolgáljon számunkra: egyoldalúan a keresztyén dogmatikával foglalkozik, s a zsidó vitapartner kérdései is Kálvin dogmatikát illusztrálják. Említsünk meg viszont e helyütt még egy opust, amely a fenti traktatusnál jobban demonstrálja Kálvin üdvtörténeti felfogását a z (más föl fogás, mint említettük, nem létezik). Érdekes módon nem Kálvin kizárólagos művéről van szó, hanem egy team munkájáról. Köztudott, hogy Farel szülővárosában, Neuchâtelben jelent meg az első teljes francia bibliafordítás 1535-ben, amelyet Kálvin egyik rokona, Róbert *Olivétan* készített (közös függőségük a francia humanistától, *Lefèvre d'Étaples*-től köztudott).⁸ Magyarországon teljesen

⁸ A francia reformátorok és a humanizmus kapcsolatához cf.: F. Wendel, *Calvin et l'humanim*. Paris, 1976

ismeretlen a fordítás egyik (nevezetesen a negyedik) elő szava, amelyet a három reformátor írt: Viret, Farel és Kálvin. Az ott leírtak így mintegy a francia református reformáció konszenzusát képviselik. Az eredeti szöveg sajnos számomra sem volt hozzáférhető, de G. W. Locher cikkének francia idézeteit szükségesnek látom itt közölni.⁹ Erdekes a megszólítás: „Üdv szövetségünknek, a Sinai szövetség népének.” Így azután természetes, hogy a zsidóságra is vonatkozni a szerzők kívánságai: „Imádkozunk azért, hogy az Úr Istennek és Igéjének igaz ismerete birtokában légy, szeretett és tisztelt Olvasó, s bárki légy is, szívből féld az Urat. Mert közel állsz hozzánk és szorosan együtt vagyunk veled Istenben, hiszen őt tiszteled te is. Valóban, a bölcsességnek kezdete az Urnak félelme.” Feltűnő, hogy milyen pontosan vannak megfogalmazva ezek a gondolatok: akár zsidó, akár keresztyén olvasó helyeselheti azt. Márpedig a szerzőknek számolniuk kellett azzal, hogy a francia bibliafordítást zsidók is a kezükbe veszik – s úgy látszik, ennek tökéletesen tudatában is voltak. Viszont arra is vigyáznak, nehogy valami félreértés essék az ő hovatarozóságuk felől: a filozsemitizmus soha nem válhat a keresztyénség megtagadásává! „Imádkozunk hát azért, hogy ez üdv újra felragyogjék és mindenki számára ismeretes legyen, hogy Jeruzsálemnek temploma és városa – e csodálatos vidék – teljességgel megépüljön, s hogy lássuk Krisztus menyasszonyát e szép ajándékokkal felékesítve. Ámen!” Krisztus menyasszonya természetesen az egyház. Mi vezet a három reformátort arra, hogy ezt a genuin keresztyén szimbólumot Jeruzsálemre is visszavetítse? A válasz: Isten kegyelmi szövetsége! „Isten kijelentette szövetségét, amelyet Mózes által kötött, e szavakon keresztül: ‚Halld meg, ó Izrael, Istened egy Isten!’ Ezáltal megígéri, hogy mindent Izraelnek ad, s hasonlóképp azt is akarja, hogy Izrael mindent tőle fogadjon el, és semmi jóra ne vágyjon, csakis arra, ami Tőle jön, s hogy semmi másnak el ne legyen kötelezve, csak Istennek, aki mindent ad neki. Milyen tudat tarthatja fenn hosszú időn át ezt a törvényt, s nem esik rögtön kétségbe, mikor megtapasztalja s érzi, hogy nem lesz elegendő hite, amely e hatalmas kegyelemnek megfelel?” *Locher* következtetése teljesen logikus és helyes: „der reformatorische Ansatz (lex-gratia) ist dem frommen Juden zuerkant”.¹⁰

Persze: Lehet Kálvinnal vitatkozni, lehetőtl talán azzal is vádolni, hogy nem ismerte eléggé kora zsidóságát, lehet szemére vetni, hogy nézete kialakításában sokszor szelektíven használta a Bibliát, saját szempontjainak megfelelő en. Csakhogy minden ilyen ellenérv maga is Kálvin eleve filozsemita¹¹ beállítottságát mutatja ki, s csupán annak alátámasztását

⁹ G. W. Locher, Calvin spricht zu den Juden. Judaica. 1966. 180–196

¹⁰ G. W. Locher, i. m., 191.1.

¹¹ Ha sz „antiszemitizmust” rasszista kifejezésként denunziáltuk, akkor pozitív ellenpárja, a „filozsemitizmus” nem éppúgy rasszista kifejezés? Az én fogalmaim szerint

kérdőjelezi meg. A fenti idézetek tükrében Kálvin antiszemitizmusa egyszerűen értelmetlen állí tássá válik; ellenkezőleg: azt kell mondjuk, hogy zsidó- barát beállítottága korának francia nyelvű reformátusságát is meghatározta.

Vajon volt valami utóhatása Kálvin és társai állásfoglalásának? Ténylegesen ez volt a filoszemita református tradíció megindítója? Közbülső lépcsőként, mintegy igazolva fenti tételünket, idézzük Kálvin utódját, a tehetséges Béza Tódort, aki ha nem is Kálvin *eruditiójával*, de az ő *devotiójával* írja a Róm 11,18 magyarázatában: „Én azonban naponta szívből így imádkozom a zsidókért: ,Uram, Jézus, igaz, hogy Te a Te igazságod szerint meg bünteted, ha Téged megvet valaki, s e hálátlan nép meg- érdemelte, hogy szigorúan sújtsd. De Uram, emlékezz meg szövetségedről, s tekints jó szemmel e szerencsétlenekre, a Te nevedért. Nekünk pedig, minden ember között a legméltatlanabbaknak, akiket mégis könyörlésre méltattál, add, hogy úgy növekedhessünk kegyelmedben, hogy számukra ne a haragod eszközévé legyünk, hanem inkább képesekké váljunk arra, hogy Igéd ismerete által és a Szentlélek erejében való Szent életünk példája által őket a jó útra visszatérítsük, hogy Tereád minden nép és minden nemzet köréből örökké dicsőség áradjon! Ámen.”¹²

Mint látható: Bézánál is dominál a szövetség fogalma, ami természetesen kálvini örökség, s ami pozitív Szerepet tulajdonít a zsidóságnak. Félresikerült kísérlet tehát, ha a református tradíció antiszemita gyökereit kutatjuk, mintegy annak igazolásául, hogy a holocaustnak be kel lett következnie. A református tradíció ui. inkább filoszemita. A helyes kutatási irány csakis az lehet, ha azt kutatjuk: mi volt az az erő, amely e határozott filoszemita irányzatnál is erősebbnek bizonyult,mi vezetett a XX. században a filoszemitizmus és zsidóüldözés öngyilkos schizofréniájához?

In: Theológiai Szemle, (33. ÚF) 1990/2. 113-115.

nem filoszemitának nevezek mindent és mindenkit, aki megértést tanúsított vallási alapon történő önmegkülönböztetése iránt, sőt esetleg pozitív érzelmi töltéssel is viseltetik iránta.

¹² I G. W. Locher, i. m., aki joggal állítja szembe Béza fölfogását H. Bullingerével. A zürichi reformátor ui. csak abban látta a megoldást, hogy a zsidók Krisztushoz megtérnek. Antiszemitizmust persze Bullingernél is nehéz lenne kimutatni – de mennyivel magasabb pontra jutottak el a genfiak!

CZEGLÉDY SÁNDOR

Eleven és nyílt vita a Szentírásról?

Szándékosan alanyi hangvétellel kezdem, amikor először arról szólok hogyan jutottam mostani dolgozatom témájához. Különösképpen – és ezt nem tekintem egy szerűen véletlennek – néhány hete egyszerre került az íróasztalomra két írás: a *Theologiai Szemle* ez évi 2. számában „Diszkusszió” összefoglaló cím alatt három dolgozat az antiszemitizmus bizonyos mai egyházi vonatkozásaiból és a Princetoni Theologiai Szeminárium folyóiratának különszáma ezzel a címmel: „Az Egyház és Izráel: Róm 9– 11”.¹³ A szubjektív hanggal egyrészt erős érdeklődésemet akarom kifejezni, miután az egyház és Izráel viszonyának kérdését, amióta csak teológiával foglalkozom, mindig elsőrendű fontosságúnak tartottam, másfelől pedig az is jelentős Számomra, hogy a nevezett írások éppen a mi egyházaink Theológiai Szemléjében és amerikai almaterem folyóiratban, a Princeton *Seminary Bulletin*ben láttak napvilágot. Ezenkívül az esszéjellegnek megvan az az előnye is, hogy nagyobb szabadságot ad mint egy szabványos tudományos értekezés az előttünk lévő hatalmas anyag egy-két lényeges vonatkozásának kiemelésére és összpontosított tárgyalására.

Az említett írásokat az köti Össze, hogy a „holocaustot” tárgyalják, amely kifejezéssel 1959 óta az európai zsidóságot ért iszonyatos katasztrófát értik, amikor a Harmadik Birodalom vezetői a zsidókérdés „végső meg oldását” a népirtás eszközeivel próbálták megvalósítani.¹⁴ Paul M. van Buren professzor dolgozatának fő mondani valója az, hogy mivel az antiszemitizmus vírusa nemcsak a keresztyén tanhagyományt, hanem magát a Bibliát is, az apostoli iratokat, az Újszövetség nagy részét is meg fertőzte, a keresztyén egyháznak, ha az élő közösség, eleven és nyílt vitába kell szállnia a halált hozó vírus eltávolítása érdekében magával a Szentírással is.¹⁵ A *Theologiai Szemlé*ben „Crucifixus sub Pontio Pilato” című dolgozat szintén megállapítja az antijudaizmus jelenlétét az újszövetségi iratokban, valamint az egyház életében,

¹³ L Supplementary Issue, No. 1. Az 1989. évi Frederick Neumann Symposium dolgozatait tartalmazza – Dolgozalom címe utalás M. van Buren professzor tanulmányának erre a mondatára: „A community that is alive will live in part through aliving and open argument with its sacred writ” (17. I.).

¹⁴ A kifejezés először ama használatos értelemben Elie Wiesel „*Die Nacht*” (The Night) c. elbeszélésében jelent meg 1959-ben (Vö.: 3Móz 1,3 és másutt).

¹⁵ I. in. 17. I.

és annak kiküszöbölésére egy teológiai reorientáció keretében az Újszövetség tartalmának kritikai vizsgálatát sürgeti és gyakorolja.¹⁶

E második dolgozat szerzője a szerinte egyházunkban még mindig grasszáló „masszív antijudaizmus szellemének” bemutatása céljából, mint első példára rám hivatkozik, az 1968-ban megjelent Jubileumi Kommentár első dolgozatának szerzőjére.¹⁷ Maga a kommentár szerzőként öcsémet, Czeglédy Istvánt tünteti fel, de a neve mellett keresztrel, annak jelzésére, hogy a mű megjelenésekor írója már nem volt az élők sorában. A masszív antijudaizmust számon kérő bírálatnak mégis igaza van annyiban, hogy a kifogásolt mondatokat tényleg én írtam. Az történt ugyanis előzőleg, hogy a nyomtatás el kezdésekor a szerkesztőség már nem imprimáltathatta a kéziratot a két éve halott szerzővel, hanem azt a lektori véleményekkel együtt hozzám küldte azzal a kéréssel, hogy testvérem dolgozatát a kinyomatásra készítsem elő. A kézirat elolvasásakor meg kellett állapítanom, hogy a téma kidolgozásában nem annyira a bibliKateológia, mint a rendszeres teológia szempontjait kellett volna érvényesíteni. Hogy a bibliKateológia művelésével szinte szükségszerűen együtt járó „déformation professionnelle”-t kiküszöböljem, az írást átdolgoztam. Hogy mely részeiben és milyen mértékben, azt ma már nem tudom megállapítani. Arra ellenben határozottan emlékszem, hogy a bírált mondatok az én megfogalmazásaim és azokért a felelősséget teljes mértékben vállalom.

De feltétlenül el kell utasítanom a „masszív antijudaizmus” vádját. Először azért, mert – ha a Biblia normáját alkalmazzuk –, akkor a kifogásolt szövegrészben egyet len mondat sincs, amely ellenkeznék az Ó- és Újszövetség együttes biznyságtételével. Másodszor pedig azért, mert bírálóm egyszerűen elhagyja azokat a folytatatólagos mondataimat, amelyekben idézem és kommentálok a Római Levélnek ezeket a kulcsfontosságú verseit: „Mert nem akarom, hogy ne tudjátok, atyámfiai, azt a titkot, hogy magatokat el ne higgyétek, hogy a megkeményedés Izráelre nézve csak részl történt, ameddig a pogányok teljessége bemegeyen. Es így az egész Izráel megtartatik.” Itteni szükségképpen rövid magyarázatom a „szuperszesszionizmus” tévtanával szemben Izráel maradandó kiválasztását hangsúlyozza. Annak idején, még a második világháború előtt egy külön könyvet írtam a Róm 11,1 kifejtésére: „Avagy elvetette-e Isten az ő népét? Távol legyen.”¹⁸

De még kevésbé szólhatott volna a szerző, „masszív antijudaizmusról” az én mondataimmal kapcsolatban, ha ugyancsak a Jubileumi Kommentárban – és most már azén nevem alatt! – az I. Thesszalónikai Levél híres antiszemita szakaszával foglalkozó magyarázatomat is figyelembe vette volna. „Ami itt következik a zsidókról – írom – nem valami kitérő, hanem nagyon is helyén

¹⁶ I. m. 93. skk.

¹⁷ 17. I.

¹⁸ *A választott nép.* Budapest, 1940.

való tanítás abból a célból, hogy a thesszalónikai keresztyének a saját üdvtörténeti helyzetüket megérthessék. Hiszen látták, hogy Pál és társai igehirdetésüket a zsinagógában kezdték¹⁹ és hogy az örömezenetet »először«²⁰ a zsidóknak hirdették. Am azután azt is látták, hogy éppen az ígélet népe, a zsidók vezettek az evangélium szenvedélyes elutasításában és hirdetése akadályozásában. Pál most még nem fejt ki a »zsidók titkát« úgy, ahogy majd később teszi. Nem szól Izráel végső reménységéről, vagyis arról, hogy »a megkeményedés Izráelre nézve csak részben történt, ameddig a pogányok teljessége bemegegyen, és így az egész Izráel megtartatik«. Most csak a megkeményedés Thesszalónikában is megtapasztalható tényéről szól mintegy annak szemléltetésére, hogy ahol Isten Igéje hangzik, ott élet-halál döntésről van szó, szabadulásról vagy ítéletről. Pál olyan határozottan és erélyesen szól itt a zsidók megkeményedéséről, hogy annak jellemzésére még a pogányok jól ismert szólamait is felhasználja. Az a megállapítása, hogy »a zsidók minden ember ellenségei«, Tacitusra emlékeztet, aki »adversus omnes alios odium«-mal, »minden mások elleni gyűlölettel« vádolta a zsidókat.²¹ De ez még nem a »deicidium«, az »istengyilkosság« vádja. Azt majd később azok hangoztatták, akik lelki gögjükben nem voltak hajlandók megvallani, hogy Jézus Krisztus miattuk szenvedett, »a mi bűneinket vitte fel testében a fára«.²²

Néhány heti másirányú elfoglaltságom miatt csak most, a reformáció előtti héten folytatom ezt az írást. Ezért a továbbiak kifejtésében azért is könnyen adódik a reformáció szempontja, mert a princetoni kiadvány bevezető dolgozatában maga Van Buren professzor is az „ecclesia semper reformanda” elvére hivatkozik és a „sola scriptura”, vagyis a reformáció formális elvének érvényesítését nyilván kívánatosnak tartja.²³

Viszont ha a már említett dolgozatok olvasásakor ezt kérdezzük, hogy bennük tényleg a „norma normans”, az egyetlen, a végső zsinórmérték érvényesül-e, akkor azt találjuk, hogy ezek az írások nyíltan és határozottan szemben állnak az Írás tekintélyének reformátori meghatározásával és a kanonicitás revízióját követelik. Teljesen egyetértenek abban, hogy a holocaust szörnyű tényéhez vezető antijudaizmus vírusa magukban az újszövetségi szentiratokban is benne van, és azért amit eltávolításukra ajánlanak, az – amint később látni fogjuk – fölr egy amputációval, vagy valamilyen más nagy műtéttel, sőt olyan orvossággal, amely végeredményben „medicina pci or morbo”-nak bizonyul.

¹⁹ ApCsel I 7 –9.

²⁰ Vö.: Róm1,16.

²¹ Jubileumi Kommentár 278. I.

²² 1 Pt 2,24; vö.: Eze 53,4, 5; Rám 4,25.

²³ t. m. 16. és 18. I.

A princetoni szimpózium bevezetője, a *Princeton Seminary Bulletin* szerkesztője, Daniel L. Migliore professzor úgy ítéli meg a teológia jelenlegi állapotát, hogy „posztmodern” helyzetben vagyunk, amikor a modern kor, amely a felvilágosodást jellemző ráció „triumfalisztikus” előfeltevéseinek rabságában élt, elmúlóban van.²⁴ Ez, főleg ami a természettudományok végső előfeltevéseire irányuló vizsgálatokat és a társadalomformálás modelljeinek megalapozására használt ideológiák egy részének szétesését illeti, kétségtelenül így van. De teológiailag nézve a dolgot a szimpózium dolgozatai még nem tükrözik a „posztmodern” helyzetet. Sőt inkább arra készítenek, hogy inkább hátra, a felvilágosodás korának racionalizmusa felé nézzünk, ahogy *Lessing* már akkor világosan megfogalmazta az anthropocentrikus teológia végső meggyőződését: „. . . az isteni kinyilatkoztatás nem ad nekünk semmit sem, amit az emberi ész, ha rábizzuk a dolgot, magától meg ne tudna találni”.²⁵ Ahogy azonban *Lessing* ezt a kétségtelenül triumfalisztikus meggyőződést összekapcsolta a történelmi kijelentés, közelebbről a Biblia bírálatával, amikor ha nem is a szerző nevével – kiadta a Wolfenbütteli Töredékeket, úgy az itt tárgyalt dolgozatok tényleg „eleven és nyílt” vitában állnak az Újszövetséggel, sőt a magyar dolgozat egyenesen egy *Reimarus*, vagy egy *Bahrtdt*, vagy egy Joachim *Kahl* modorában beszél az újszövetségi szentírók mesterkedéseiről avégre, hogy az önállósulni kezdő kicsiny keresztyén szekta – a zsidóság rovására – kedvezőbb színben jelenhessék meg a római hatóságok előtt. Az itt tárgyalt dolgozatokat a reformáció formális elve szempontjából egyáltalán nem valamilyen „posztmodern” látás határozza meg, hanem inkább például az egykor igen befolyásos gyakorlati teológus, Friedrich *Niebergall* véleménye: „Teljességgel helyes, ha szuverén (»selbstherrlich«) módon bánunk a Bibliával, mert hiszen nem az ember van az Írásért, hanem az Írás van az emberért, és ez az ember az Írásnak is Ura.”²⁶

Am ha a reformáció ún. „materiális elve” szempontjából nézzük a helyzetet (*sola gratia, solus Christus, sola fide*), akkor még nagyobb a különbség, sőt az ellentét a vizsgált dolgozatok és a reformáció tanítása között. A reformációban a szuverén kegyelem evangéliumának hiteles hirdetéséről volt szó. Pál apostol ujjongó doxológiája a Római Levélben annak a meglátásából támad, hogy isten kegyelme még az Izrael engedetlenségénél, megkeményedésénél is erősebb. De ez csak annak evangélium, aki nem önmagában bíz, hanem egyedül Istentől várja a szabadítást, a kegyelmet. A természeti ember számára botránkozás és bolondság az ingyen kegyelem evangéliuma. Ez vonatkozik a zsidókérdésre is. Különösképpen arra is, amit a Szentírás a „titok”-ról, Izrael maradandó üdvtörténeti szerepéről és ennek

²⁴ I. m. 4. 1.

²⁵ „Erziehung, die dem Menschengeschehen lechte geschehen ist und noch geschieht”, 4 &

²⁶ Prakt. Auslegung des N. T. Göttingen 1923.

beteljesedéséről mond. Ha ezt figyelmen kívül hagyjuk és a zsidókérdés vizsgálatában csak profán kategóriákkal dolgozunk, akkor a problémák reménytelenül összegabalyodnak a kezünkben. Ha most feladatunk szerint próbálunk eljutni a zsidókérdés „metafizikai”, vagy helyesebben „teológiai” gyökeréhez, akkor jól tesszük, ha arra figyelünk, hogy itt a szuverén módon kiválasztó kegyelem történeti működéséről van szó. Karl *Barth* már 1934-ben leírta az antiszemitizmus tényének ezt a magyarázatát: „A zsidó a maga annyira rejtélyes módon idegenszerű és Ugyanilyen rejtélyes módon elpusztíthatatlan létevel minden más nép között eleven bizonyosága annak, hogy Istennek szabadságában áll kiválasztani azt, akit akar, hogy ő semmiképpen sem tartozik azzal, hogy minket is kiválasszon, és hogy kegyelem az, ha minket is kiválaszt.”²⁷ Akármilyen ellentétek támadtak is később a hitvalló egy ház akkori két személyisége, Karl *Barth* és Hans *Asmussen* között, az utóbbi akkor ugyancsak a „Theologische Existenz heute” című sorozatban helyesen írta: „Az egy háznak a zsidókérdésben elfoglalt álláspontjában valójában nem a zsidókról van szó..., hanem a Krisztusban könyörületes Istenről szóló bizonyágtételről, amellyel áll vagy dől az egyház. Hogy az olyanok, akik a keresztyénségtől elfordultak, nem értik ezt ami álláspontunkat, ezen nem lehet csodálkozni. Ámde jó lenne, ha tudnák: köztünk és közöttük nem a zsidók állnak, bármennyire szívesen használják is ezt az alkalmat arra, hogy minket emiatt államellenességgel vádoljanak. Köztünk és közöttük a más Isten áll. Azt az Istent imádjuk, akit különösképpen azért magasztalunk, mert a bűnösökön könyörülő Isten”.²⁸

Amikor 1936 őszén tanulmányútra Németországba utaztam, már útközben figyelmes lettem az akkor ott már felfokozott antiszemitizmus igazi forrására. Ez nem az igazi keresztyénség és nem a Szentírás volt. Ahogy Drezdában meg kellett állnom és lefekvés előtt a pályaudvar környékén rövid sétát tettem, egy fényesen kivilágított hatalmas teremhez értem. A bejáratnál egy nagy plakát fogadott. A képen a sziklás táj fölött cikázó villámcsapás alatt két alak látszott: az egyik a kezében két héber betűs kőtáblával balra zuhant a mélybe, a másik, egy keresztre feszített alak pedig jobbra, a kép alatt pedig ez a felirat volt olvasható: „Erlösung vom Jesu Christo”, „megváltás a Jézus Krisztustól”. Nem lehetett e fölött napirendre térni azzal, hogy a kivilágított helyiséget használó „Deutsche Glaubensbewegung”-ot nem lehet az egész német keresztyénség képviselőjének tekinteni, mert szinte mindenütt és állandóan lehetett látni egy dühös faji fanatizmus és antiszemitizmus jeleit. A vadul uszító „Der Stürmer” című újság mindenütt kifüggesztett példányai, a népszerű propagandafüzetek, a napilapok és ugyanakkor a mind erősebben

²⁷ Die Kirche Jesu Christi. Theol. *Existenz heute*. 5. sz. München, 1934. 14.1.

²⁸ 31. sz. 1935. 33. sk.

szorongatott „hitvalló egyház” egyáltalán nyilvánosság elé jutó megnyilatkozásai szakadatlanul emlékeztettek arra, hogy itt egy előtérbe helyezett politikai kérdés mélyén az Isten-kérdéssel, az isteni kegyelem kérdésével van dolgunk.

A nemzeti szocializmus ideológusainak gondolkozását nem a Biblia, hanem sokkal inkább *Nietzsche* vallásfilozófiája határozta meg azzal a tanításával, hogy a keresztyénség, Pálnak ez az alkotása, minden árjaérték átértékelése, mint a büntől való megváltás túlvilágias vallása, az igazi morál megrontása, és mint ilyen az emberiség „halhatatlan szégyenfoltja”.²⁹ Karl Barth mondja: a régi, ptolemaeusi világnézet letűnével szinte magától értődő módon történt, hogy a geocentrikus világnézet helyét az anthropocentrikus világnézet foglalta el,³⁰ és ezzel járt együtt, hogy az ember, mint a saját sorsának irányításához szükséges erő és világosság birtokosa, a keresztyén tant is mindinkább a maga képére és hasonlatosságára formálta. Ez a legtöbbször rejtett pelagianizmus merő ellentéte volt az ingyenvaló kegyelem reformatori hitvallásának, és ez az ellentét lett teljesen nyilvánvalóvá, ami kor a Harmadik Birodalom ideológusai az árja értékeket képviselő „herrenmensch” bálványképét állították a nép elé.

Fájdalom, a fentebb tárgyalt dolgozatokban éppen az a javaslat van előttünk, hogy a Szentírás, közelebbről az Újszövetség tekintélyének újból való megfogalmazásában éppen annak a vizsgálatával és revíziójával kezdjük, amiben legerősebben jut kifejezésre a reformáció tartalmi princípiuma, a sola gratia igazsága, mint a Jézus Krisztus miattunk, helyettünk és érettünk történt váltságghalála igazságának, ennek a justitia aliena-nak nekünk tulajdonítása.

Néhány évvel ezelőtt Debrecenben a Collegium Doctorum plenaris ülésén az Egyházak Világtanácsának képviselője, Allan R. Brockway előadást tartott „A zsidó-keresztyén párbeszéd szükségességéről”. Ebben kifejtette, hogy ezt a dialógust jelentősen előmozdítaná az a keresztyén „elismerés, hogy Jézus nem a próféták által ígért messiás”. Az előadást a program szerint megbeszélés követte volna. Am alig hangzott el néhány rövid és a témát alig érintő hozzászólás, és én is szólásra jelentkeztem, az elnökség az alig elkezdődött eszmecsere leállította és szünetet rendelt el. A szünetben azonban megkerestem az előadót és néhány kérdést intéztem hozzá. Miután megállapítottuk, hogy az előadásában tényleg az hangzott el, amit a Zsinati Sajtóosztály magyar fordításában is olvasni lehetett, megkérdeztem, hogy mi lesz akkor a názáreti Jézus messiás-voltát valló újszövetségi részekkel, vagyis nemcsak Pál leveleivel, nem is csak az evangéliumokkal, hanem jóformán az egész Újszövetséggel. Sőt megtarthatjuk-e a nevünket, miután Antiochiában

²⁹ Különösen „Der Antichrist” c. művében. 1888. Különösen a 42. skk. részek

³⁰ Die prot. Theologie im 19. Jahrhundert. 1946., „Der Ersatz des geozentrischen wurde mit grösster Selbstverständlichkeit das anthropozentrische Weltbild” 29. I

annak idején éppen azért neveztek bennünket keresztyéneknek, vagyis messiáshívőknek, mert hittük és vallottuk, hogy a názáreti Jézus a próféták által hirdetett Krisztus? Az előadó felelete ez volt: „Bizony, csak most látjuk, mennyi mindent kell újra tanulnunk.”

Van Buren professzor szerint most (1989-ben) egy olyan reformáció feladata előtt állunk, amelyhez mérten a XVI. századi reform során tárgyalt problémák előttünk viszonylag csak a felületet érintőnek tűnnek fel.³¹ Ha tényleg sor kerül az antijudaista egyház megreformálására, akkor sokkal mélyebbre kell ásniuk és sokkal nagyobb gonddal kell majd építeniük, mint ahogy ezt a XVI. századi reformátorok tették”.³² Hogy csak egy példa: van Buren szerint úgy kell vallanunk a sola scriptura-t, hogy „meg kell fordítanunk az antijudaista egyház gyakorlatát”, és az ún. „Ószövetség prioritásának” megfelelően az Újszövetség írásait az Ószövetség világosságában kell látnunk.³³ Hogy van Buren, akit „The Secular Meaning of the Gospel” című könyve után az „Isten halála teológiához” közelállónak szoktak tartani, és akit Karl Barth ezért a Kóráh csoportjába sorolt³⁴ az „antijudaista egyház” mélyreható reformját követeli, érhetőnek tűnik fel, de némileg meglepetés, hogy a ma is konzervatívnak tartott Princetoni Teológiai Szeminárium újszövetséges professzora, J. Christiaan *Beker* is ugyanilyen eréllyel követeli teológiánk reorientálását, amikor a szimpózium egyik dolgozatában ezt írja: „Az a mód, ahogy mi a XX. században magyarázzuk az újszövetségi hagyományt, kell hogy radikálisan különbözzék az I. századi keresztyénekétől.”³⁵ Ugyanő így folytatja: „N. *Dahl* mér régen megállapította, hogy az Újszövetségnek valójában minden könyve krisztológia. Én parancsoló szükségét látom annak, hogy az újszövetséges teológusok újra gondolják át a teológia és a krisztológia viszonyát. Mert ha nem tudjuk visszanyerni az Újszövetség theocentrikus hangsúlyát, akkor nemcsak a Héber Szentíratok és az Újszövetség közötti kapocs, hanem a zsidósággal folytatott dialógus kapcsolata is darabokra törik.”³⁶ De mit jelent ez a „theocentrikus hangsúly”? Vajon el kell mennünk egészen Rosemary *Ruether* álláspontjáig, hogy az egyház antijudaizmusa a „krisztológia balkeze”, míg a krisztológia magában is „az antiszemitizmus másik oldala”?³⁷ Igaz volna, hogy nem mondhatjuk ki ezt a hitvallást „Jézus a Krisztus” anélkül, hogy hozzá ne gondolnók: a zsidó pedig

³¹ I. m. 18. I.

³² Uo.

³³ I. m. 16. I.

³⁴ Briefe. zürich 1975. 222. I

³⁵ I. m. 54. I.

³⁶ Uo.

³⁷ Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism. New York, Seabury Press, 1974; német fordításban: Nächstenliebe und Brudermord. 1978, 229. I.

átkozott legyen”?³⁸ Tegyük magunkévá Rosemary Reuther asszony kíméletlen Pál-kritikáját, aki Markus Barth szerint inkább gyűlöli, mint megértene az apostolt?³⁹ Mit jelent Peter von der Osten-Sacken követelése, hogy a zsidó-keresztény dialógus előmozdítása érdekében a „theologischer Besitzverzicht”-re is hajlandóknak kell lennünk?⁴⁰ Azt-e, hogy például hagyjuk el a Jézus Krisztus hármasságáról szóló tanítást? Vagy hogy mellőzzük a „Krisztus-test” képét, mint amely exkluzivitásával elválasztaná az egy házat Izráeltől?⁴¹ Teológusok még azon is vitatkoznak, hogy elég-e erélyesen ellenállnunk Pál apostol antijudaizmusának, vagy hogy ezen a ponton olyan szigorú teológiai kritikát alkalmazunk vele szemben, hogy ezzel „a meg-megújuló antijudaizmusnak ezt az eddig bedughatatlan forrását végre ártalmatlanná tegyük?”⁴² Ha pedig a holocaust borzalmaira gondolva és keresztény felelősségünket felismerve bűnbocsánatot tartunk, hogyan és kiknek a vétkéért kell kérnünk Isten bocsánatát? Van Buren professzor szerint bűnbánatunk nem állhat meg eddigi hermeneutikai gyakorlatunknál⁴³, és fel kell ismernünk, hogy az Újszövetségben vannak elemek, amelyek kell hogy inkább bűnbánatra, mint igehirdetésre indítsanak.⁴⁴ Friedrich *Marquardt* a teológia művelésében is esedékes bűnbánattartással kapcsolatban megkérdezi: vajon a szükséges megtérésünkben egészen az eredetelig kell visszamennünk? „Vagy nem azt a hallatlan imperativust is tudomásul kell vennünk, hogy itt az eredetnél, magában a forrásban („Busse im Ursprung zu tun?”) tartunk bűnbánatot?”⁴⁵ Vagyis például a keresztény közösség időt legyőző szolidaritása szerint Pál leveleinek a holocaustig vezető hatástörténetében megnyilatkozó antiszemitizmusért, mintegy az apostol nevében és helyett kérjük Isten bocsánatát? De mit tegyünk akkor hagyományaink bűnbánó vizsgálatában, ha a „Passus sub Pontio Pilato” című magyar dolgozat szerint „Jézus maga bizonyos tekintetben vallási sovíniszta volt” (Máté15,24)?⁴⁶

Befejezésül még néhány megjegyzés a princetoni szimpóziumon tárgyalt bibliai szakasz legelső és legutolsó verséről. Van Buren professzor Pál szövegének „képzavarai” és „nyilvánvaló ellentmondásai” között türelmet lenül ezt a kérdést is felteszi. „Hogyan döntsük el, mi okozta itt Róm 9,2

³⁸ Uo.

³⁹ A Gollwitzer-Festschrift, München, 1979. 127. lapjával kezdődő tanulmányában

⁴⁰ Ruether már idézett könyve végén levő tanulmányában

⁴¹ James Cook tanulmányában. The Scottish Journal of Theology. 1983. 160.1.

⁴² Lásd.: Friedrich Wilhelm Marquardt tanulmányát a Gollwitzer-Festschrift-ben. 145. I

⁴³ 1. m. 16.

⁴⁴ 32. t. m. 17. I.

⁴⁵ 1. a Gollwitzer-Festschrift 145. lapján.

⁴⁶ 1. m. 108.

szomorúságát és szívfájdalmát, ha ő maga aztán soha nem mondja meg?”⁴⁷ Ha az, hogy a zsidók nem fogadták el az evangéliumot, akkor ez csak „félvezető általánosság”.⁴⁸ De aztán maga van Buren is megmondja, hogy a következő három fejezetből álló szakasz erről beszél: a Pálra bízott evangéliumról, vagyis arról a „titokról”, amelyről a szakasz végén csak a doxológia hangján tud szólni. Gyorsan és röviden: az apostol gyötrődő, teljes szolidaritást vállaló, igazi humanizmusának forrása magának Istennek minden képzeletet felül múló kegyelme, amely összefogja az egyházat Izraellel.

Csak az ilyen humanizmus tehet képessé arra, hogy a holocaust tényéről helyesen érezzünk, gondolkozzunk és felelősségteljesen megtegyük azt, amit meg kell tennünk avégre, hogy az ún. „keresztyén antiszemitizmusból” eredő bűnös tradíciót kiküszöböljük, és nemcsak az egész emberiség, hanem a mi nemzetünk mai kritikus állapotában is munkálkodni tudjunk egy elkerülhetetlenül adott és szükséges pluralizmus, a tolerancia, együttműködés és emberiség érdekében. Ha valaki úgy véli, hogy mindebben a vallás csak akadály, mert hiszen türelmetlenséghez, gyűlölethez, ellentmondásokhoz vezet, akkor jó arra gondolnunk, amit napjaink történelmi eseményei világosan mutatnak: vallás és vallás között különbség van, és az olyan humanizmus, amely mintegy az Isten helyére lépve akarja meghatározni a morált, embertelenséget eredményez. Az a kérdés: „mi lett volna, ha...” legtöbbször haszontalannak bizonyul, de azért érdemes elgondolkozni a volt amerikai külügyminiszter, *Kissinger*, az asszimilált amerikai zsidó sóhajtásán a közel-keleti események láttán: „Miért is nem Ugandában írták a Szentírást; ez mindenkinek jobb lett volna.”⁴⁹ Es ha mind a zsidók, mind a keresztyének tényleg a Szentírásnak engedelmeskednének? Az a kérdés, hogy a Bibliát hogyan magyarázták és magyarázzák a keresztyének és a zsidók, elsősorú fontosságú világpolitikai és világtörténelmi kérdés. Am ezzel a kérdéssel csak úgy lehet eredményesen foglalkozni, ha ezt Pál apostol indulatával tesszük, vagyis az igazi humanizmus lelkületével.

Azt, hogy a következetes szekularizmus a maga vallásellenességével nem segít rajtunk, azt a hét évtizedes szovjet kísérlet után nálunk is sokan megértik.⁵⁰ De az még nem világos, hogy az ijesztő társadalmi bajok (válások, a családi élet válsága, öngyilkosság, alkoholizmus, az élet értelmetlenségének

⁴⁷ 1. m. 5. I

⁴⁸ 1. m. 17. I.

⁴⁹ Saul Bellow. Winner of the 1976 Nobel Prize for Literature. „To Jerusalem and Back.” 1976. 177. l.: „Ah, if only the Bible had been written in Uganda. Everyone would have been so much better”.

⁵⁰ Állítólag Sztálin mondta először, hogy „legfőbb érték az ember”. Egy Ki na-szakértőtől hallottam, hogy a kínai kommunista kísérlet körülbelül 200 millió ember életébe került.

érzése, morális nihilizmus stb.) leküzdésére elég-e, ha a keresztyén üdvüzenetet merő szerszámként próbáljuk használni, vagyis annak csak a „hozadékát”⁵¹ értékeljük. Amíg az emberiség egységén azért fáradozunk, hogy magunknak „szerezzünk nevet”, a bábéli toronyépítők sorsára jutunk.

A németországi egyházi harc ebből a szempontból is fontos tanulságokkal szolgált. Az egyház morális, nevelői, kulturális, társadalmi szolgálatával kapcsolatban annak idején Martin *Niemöllertől* ezt hallottam: „Igen, tényleg nagyon elterjedt nézet az, hogy az egyház tulajdonképpeni feladata az erkölcsi nevelés. Egészen biztos, hogy az egyház ezt a feladatot is betölti. Ha azonban szándékosan és tudatosan ezt a feladatot tűzi maga elé, elveszti azt az ígéretet, amelyet Urától nyert. Talán Magyarországon még nem látják ezt a veszélyt olyan világosan, mint nálunk. Krisztus Urunk azt mondta: „Keressétek először Isten országát és az ő igazságát, és ezek mind megadatnak (ráadásul) néktek.” Ezért bizonyos, hogyha az egyház hűségesen végzi egyetlen és tulajdonképpeni szolgálatát, az Ige hirdetését, akkor ráadásképpen be fogja tölteni erkölcsi nevelői feladatát is a nép életében. Ha azonban ezt a „mellékterméket” úgy akarjuk, hogy a „főtermékről” elfeledkezünk, akkor mindent elvesztünk”⁵².

Ami pedig közelebbről a teológia szolgálatát illeti, nem az igazi humanizmus vezet minket, ha a szekularizmus okozta bajokat egy még nagyobb adag szekularizmussal akarjuk gyógyítani, amelynek szellemét a németországi zsidó–keresztyén dialógus egy neves résztvevője ezzel a kifejezéssel jellemez: „anthropozentrische Arroganz”⁵³. A reformáció inkább arra indít, hogy – mint Bach János Sebestyén szokta odaírni kompozíciói alá „Soli Deo gloria”, mi is Pál apostol hatalmas tanításának példájára ezt a doxológiát gondoljuk hozzá megjegyzéseinkhez gyarlóságunk tudatában de a Lélek segítségével bizakodva: „Tőle, általa és reá nézve vannak mindenek. Övé a dicsőség mindörökké”.

In: Theológiai Szemle, (33. ÚF) 1990/6. 369-373.

⁵¹ Szabó Dezső kifejezése. „A magyar református öntudat, mozgósítása.” V., Budapest, 1939. 17.1

⁵² Az interview megjelent a Református Élet 1937. újr. számában. – Németh László hátrahagyott naplőfeljegyzései között van ez a mondat: „Isten és a vallás csak járészék az erkölcs talpra állásában.” Homályból homályba. Budapest. 1977. II. 560. I.

⁵³ Pinchas Lapide helytelenítőleg használja ezt a kifejezést a Gollwitzer-Festschrift-ben.