

## **A Holocaust mint teológiatörténeti dátum\***

A *Keresztények és Zsidók* elnevezésű egyházi Bizottság részéről összeállított *Tézisek a keresztények és zsidók viszonyának megújítására* című, és a *Rajnai Evangélikus Egyház Zsinata* által 1980. január 11-én elfogadott, sokat vitatott irat első fejezete *A Holocaust mint fordulópont* címet viseli.<sup>1</sup> A zsinati dokumentum, a címmel összhangban, azzal kezdi elvi okfejtésének megalapozását, s teológiai állásfoglalásának kibontását is, hogy nyilatkozik a keresztényeknek a Holocaustban játszott felelősségéről és bűnrészességéről. Ez utóbbit közelebbről is kifejtik a szerzők akkor, amikor egy további részben nagyítólenyce alá veszik a keresztény prédikáció és praxis két meghatározó hiányosságát: „Izrael maradandó érvényű kiválasztásának figyelmen kívül hagyása és létezésének ignorálása”. Ezek mellett – a legutóbbi német és európai történelemre tekintettel megfogalmazott bűnvalló gondolatok mellett – hangot kapnak még a dokumentumban egyéb olyan fontos teológiai kijelentések is, amelyek többé-kevésbé szorosban kapcsolódnak a szóban forgó kortörténeti eseményekhez, mint például a náciizmus alatti egyházi harc, avagy Izrael államának megalakulása. A principiális jellegű és részben pedig deklaráltan hitvallásértékű teológiai kijelentéseknek a kortörténeti eseményekkel való szoros kapcsolatba hozatala, s az a kísérlet, hogy ezek teológiai jelentőségét kifejtsek és artikulálják is, némely oldalról heves kritikai reflexiók keresztüztüzébe került.<sup>2</sup> Az ellenvetések annyiban érthetőek, hogy az egyháztörténet során igazában csak ritkán került sor olyan szituációra, amikor annyira egybefonódtak volna egymással alapvető dogmatikai állítások és explicit, teológiai értékelést igénylő történelmi történések, mint a Holocaust esetében. Egyesek még azt is felvetették, hogy ez az irat strukturális rokonságban áll a *Deutsche Christen* teológiájával, ami pedig – tekintve a náci korszak emlékeztetének németországi kezelését – ugyancsak súlyos szemrehányásnak számíthat. A felkavart indulatok mégsem tántoríthatnak el minket annak a kérdésnek a vizsgálatától, hogy az 1980-as rajnai egyházi nyilatkozat bizonyos tételei nem magyarázhatóak-e ténylegesen is meghatározott antijudaista tézisek pusztá inverzeiként, s hogy azokban nem az elutasított pozíciók gondolatai struktúrái tükröződnek és konzerválódnak-e? Elemezni kellene ezen kívül azt is, hogy az elutasított gondolkozási formák fullánkja struktúrájukban rejlik-e, vagy inkább előjelükben, illetve applikálásukban? Az 1934-es Barmeni Theológiai Nyilatkozat kategóriális alapdöntések formájában fordult szemben a *Deutsche Christen* teológiájával. Az ebből adódó absztrakciós gradus eredményezte az időközben megváltozott szituációba való visszafordítás problémáját, s ezzel kapcsolatosak a Barmeni Nyilatkozat értelmezése és alkalmazása körüli mérlegelési játéktér sajnálatos fejleményei is. Óvatosan kell tehát eljárunk akkor, amikor a *Bekennende Kirche* (Hitvalló Egyház) tradícióira apellálunk, különösen is akkor, ha ennek során nem a Barmeni Nyilatkozatban explicit tárgyalta, s példaértékű erővel hangsúlyosan is megválaszolt kérdésekről van szó, hanem „csak” olyanokról, amelyek mindössze a logikus gondolkodás számára jelentenek kötelező erejű analogikus döntvényeket, illetve ehhez hasonlítható lépéseket. Ennélfogva lemondok arról, hogy írásomban diszkutáljam a Barmeni Theológiai Nyilatkozatnak a Holocaust-

\* Der Holocaust als Datum der Theologiegeschichte. In: *Gottes Augenapfel*. Beiträge zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden. Hrsg. von Edna BROCKE und Jürgen SEIM. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag. 1986. 137–145. A magyarított változat először megjelent: *Egyház és Világ*, 1991[III]/14. (VIII.16.) 4–8., 16.

<sup>1</sup> Ld.: *Umkehr und Erneuerung*. Erläuterungen zum Synodalbeschluss der Rheinischen Landessynode 1980 «Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden». Hrsg. von B. KLAPPERT & H. STARCK. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag. 1980. 267–281. A zsinati dokumentumot ld.: ibidem, 239–241.

<sup>2</sup> Ld.: F. HESSE: *Anmerkungen*. In: *Umkehr und Erneuerung*. 283–286. Továbbá: Erich GRÄBER: *Zwei Heilswege? Zum theologischen Verhältnis von Israel und Kirche*. In: *Kontinuität und Einheit*. FS für Franz Mußner. Hg. von P.-G.Müller/W.Stenger. 1981. 411–429 (különösen is: 413–416). M.HONECKER: *Ein gemeinsames Glaubensbekenntnis für Christen und Juden*. Einige vorläufige Bemerkungen. KuD, 1981[27]. 198–216 (különösen: 211–216).

tematika horizontján felmerülő különféle értelmezéseit. Helyette egy olyan diszkusszióra teszem a hangsúlyt, amelyben a történelmi távlat elidegenítő effektusának elemzésével járulhatunk hozzá az alapkérdések tisztázásához.

Az 1980 óta lezajlott viták során gyakran kapott hangot, hogy a *Tézisek* szerzőinek és a zsinati deklaráció támogatóinak felfogásában a Holocaustnak nincs „kijelentésquelle” szerepe.<sup>3</sup> Ennek az elhatárolásnak félreérthetetlen következménye, hogy a megnyilatkozások folyamatosan a Holocaust *hermeneutikai* jelentőségéről szólnak. Szakexegetáknak pedig illenék tudni, hogy a megközelítés e formájában a Holocaustnak az emberi megismerés oldalán feltáruló relevanciája nyer kidomborítást, s nem a megismert *tárgy* nyer különleges jelentőséget. Vagyis az a tragédia, amely e században a zsidókat sújtotta, nem válik egyfajta *textussá*, amelyből aztán új, kijelentéserejű üzenet lenne kihallható; hordozza viszont azt a momentumot, amelynek révén az emberi percepció érzékenyebben és elmélyültebben ismerheti meg az isteni igazságot. *Eberhard Bethge* használta egy alkalommal a „szemnyitogató-funkció” kifejezést<sup>4</sup>, ami újfent megerősíti azt, hogy a Holocaust esetében az emberi gondolkozási processzusra esik a hangsúly, s nem arra, mintha benne Istennek a történelemben tett önmegnyilatkozásával találkoznánk.

Meggyőződésem, hogy a tárgyalt jelenség inkább csak megerősíti a bibliai bizonyágtételnek azt a látását, hogy Isten egyáltalán kijelentette magát a történelmi eseményekben, azaz, hogy Istennek volt szava a történelemben, s hogy voltak olyan események, amelyek róla beszéltek, amelyekről az Ő valódi megismerésének egésze függ. Miután azonban *Lessing* óta a teológia konfrontálódni kénytelen az „esetleges történelmi igazságok” és a „szükségyszerű értelmi igazságok” közötti „otromba szakadékkal” (mintha bizony a két prédikátumot értelmes módon nem is cserélhetnénk fel egymással!), természetesnek számít, hogy alapvető kételyeink vannak a történelemmel való foglalatosság teológiai horderejét illetően. Ám, amennyiben a Holocaust hermeneutikai jelentőségét érintő kételyünk is *ebből* a forrásból táplálkoznék, úgy azt természetesen nyíltan meg kellene mondani, és ez feltétlenül

becsületesebben is hangzanék, mint az orthodoxia és herezis kategóriáinak félrevívó emlegetése.

Aligha vitatható, hogy számos bibliai példa áll előttünk, amelyek ugyanarra utalnak, hogy a történelmi események nem kiváltképpen kijelentésforrások, mégis, alkalmasak arra, hogy az általuk érintetteket (a megelőző igei kijelentés megjelenítése közben) bizonyos teológiai meglátásokra vezessék el. Különösen is a megismerés ama válfajára lehet itt emlékeztetni, amellyel Ezékielnél találkozhatunk, akinek igehirdetésében az eljövendő események prófétai előrejelzése gyakorta végződik azzal a figyelmeztetéssel: „és meg fogjátok tudni (felismeritek), hogy én vagyok *JHWH*.”<sup>5</sup> Tagadhatatlanul kivételes helyzettel állunk itt szemben persze abban a vonatkozásban, hogy ennél az igénél a lényeg a prófétai szó igazságtartalmának a megjövendő események exakt bekövetkezésével megtörténő beigazolódása. Eltérően ettől, a prófétailag nem programozott történelmi események olyan gondolkozási processzusokat hoznak mozgásba, amelyek nyitottabbak; eredményük nem állapítható meg előre, s végkimenetelüket illetően eltérően fejződhetnek be. Ennek ellenére elmondható, hogy a konkrét történelmi események teológiai feldolgozására igenis vannak olyan szigorú kritériumok, amelyek korlátozzák a kortörténelmi és a megelőző események értelmezésének mozgásterét.

A Holocaust értékelésénél a döntő kérdés mármost az, hogy korszakos súlyú történelmi események előmozdítják-e, s újabb meglátásokhoz tudják-e elvezetni a teológiai megismerést, avagy, óvatosabban fogalmazva: a világ és Isten dolgairól a kijelentés felől tájékozódó gondolkodást.

Nézetem az, hogy ezt a kérdést legalább annyiban igenlően kell megválaszolnunk, amennyiben az ilyen és hasonló formátumú, döntő jelentőségű történelmi események esetében nem is vitathatjuk el azoknak a teológiai gondolkodásra nézve *provokatív* karakterét. Ilyen kihívás volt példának okáért a

<sup>3</sup> Ld.: E. BETHGE. *Der Holocaust als Wendepunkt*. In: Umkehr und Erneuerung. [...] 89–100.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 89.

<sup>5</sup> Ld. Ez 6:7 és ezen kívül Ezékiel könyvének mintegy további ötven locusát. Ld. még: Walter ZIMMERLI: *Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel*. Eine theologische Studie. 1954. U.ö.: *Gottes Offenbarung*. Gesammelte Aufsätze. 1963. 41–119.

rabbini­kus theol­ó­gia szá­ma­ra a zsi­dók Ró­ma el­leni lá­za­dásá­nak másod­szori sikertelensége. A rab­bi­k az ak­kor fel­merülő kér­dést úgy vá­laszolták meg, hogy erőtel­jesen há­ta­at for­dítot­tak az apokaliptikus tra­dí­ciónak és a messiási eszmének. Hasonlóan mélyreható megrázkódtatást okozott a keresztény theol­ó­giatörté­netben a kon­stan­ti­nuszi for­du­lat. Az egyházat üldöz­ző világbirodalom ma­ga­tar­ta­sa­ban be­kö­vet­kezett for­du­lat: a túrés és a tá­mo­gatás új tí­pusú praxisa gyökeresen más keretfeltételeket teremtett a kereszténység szá­ma­ra, és ki­ha­ta­ssal volt nemcsak a mindennapi életre, de be­fo­lyá­sol­ta az em­ber­ek gon­dol­ko­zá­sa­t is. Az új szituáció ki­hí­vá­sa­ra adott felelet kérdésesnek tűnhet fel ugyan előt­tünk, külön­ö­sképpen is egy olyan látószög­ből, amelyet a postkon­stan­ti­nuszi egyház szem­pon­ta­i ha­ta­ro­znak meg,<sup>6</sup> mégis kétségtelen tény, hogy a keresztény theol­ó­gia legrosszabb reakciója lett volna, ha ig­no­rá­lja a történelmi ki­hí­vá­st, és ki­vo­nul a vilá­gért felelősséget vállalók közül.<sup>7</sup> Egy olyan egyház ugyanis, amelyet im­már nem üldöznek, hanem ellen­ke­ző­leg, jóindulatúan tolerálnak és fel­ka­ro­lnak, nincs abban a helyzetben – sem gyakorlatilag, sem gon­dol­ko­zá­sa­t il­le­te­ően –, hogy a világhoz való viszonyát továbbra is a múlt felől, vagyis egy, a jelenre nézve im­már fik­tív­nek szá­mí­to mártírszituáció po­zi­ción­ja­ból ha­ta­ro­zza meg. Az óegyház nagyjából egészéből helyesen értékelte ezt a tény­te­st, s felismerése kézzelfogható váltást eredményezett a középkori theol­ó­giatörté­net során.

Az egyház és állam kapcsolatában be­kö­vet­kezett *kon­stan­ti­nuszi* szövetségnek a XVI. sz.-i reformáció adott új formát. Éspedig azzal, hogy a kialakulóban lévő kon­fesszionális egyházak az egyes, kisebb vagy nagyobb terri­to­riális államalakulatokra támaszkodtak. A megváltozott szituáció ismeretes módon ideológiai szintre emelte az államközi érdekkonfliktusokat, s Európa bele­merült a XVII. sz.-i vallásháború­kba. Az európai kultúra krízise kevésbé a theol­ó­gián belül, mint inkább annak falain kívül vált ki­hí­vá­ssá, s vezetett is el a felvilágosult polgárság körében a képzés és műveltség detheol­ó­gi­zá­lá­sa­hoz, valamint a modern államok politikájának dekon­fesszionalizálódásához az európai civilizációban. A theol­ó­gia, legalábbis főbb vonalait tekintve, először csak a társadalomban ennek hatására végbemenő általános tudati változásokra reagált, de közvetlenül nem figyelt oda a változások előidéző történelmi folyamatokra is. Az egyes reflexiók ugyanakkor erősen eltérőek is voltak, s egészen napjainkig nem jutott nyugvópontra ezek értékelése. Általánosnak tekinthető elismerésben részesült a theol­ó­gia filozófiai keretfeltételeként szolgáló racionalizmus és idealizmus. A pietizmus az individuumnak, mint a hit szubjektumának előtérbe állításával válaszolt az egyházi­lag dominált társadalmi konszenzus felbomlására. A minden­ko­ri meg­oldási kísérletek határai természetesen ebben az esetben is világosabban kör­von­alaz­ha­to­ak a nagyobb időbeli rálátással operáló retrospektív szemlélet szá­ma­ra, mint amennyire azok a közvetlen résztvevők és kortársaik előtt annak idején megmutatkoztak. Aligha volt azonban igazuk azoknak, akik nem vették komolyan a történelem ki­hí­vá­sa­t, s az orthodox po­zi­ción­khoz való merev ragaszkodással egy látszólag időtlen theol­ó­giát favorizáltak, amely de facto maga sem volt más, mint egy adott korszak kérdéseire adott válasz – csak éppen nem a jelenlegiben, hanem egy múltbeli időszakban.

A Holocaust ki­hí­vá­sa­t leginkább azzal a föld­ren­ge­ssel vethetnénk össze, amelyet az első világháború váltott ki a theol­ó­gia plauzibilitási struktúráit il­le­te­ően. Az a barbarizmus, amelybe a nyugati civilizáció élenjáró kultúr­nem­zetei engedték magukat belerángatni e háború során, a frázisok világába utalta az egymással szembenálló államok ideológiáit. Diszkreditálódtak mindazok a theol­ó­giák és kegyességi formák, amelyek maguk is hozzájárultak a tömeggyilkosságok és tömeghalálok eszményítéséhez és legitimálódásához. A világtörténelem ítéletté vált a fölött a kultúra fölött, amely mindezt a szörnyűséget megengedte, sőt: végső soron produkálta is.

Magától értetődő, hogy ezt nem mindenütt és nem is mindenki látta így. Az egyik fél győzelme, és a másik veresége pedig el is terelte a figyelmet arról, hogy itt lényegileg az egész európai civilizáció veresége játszódott le. Hogy a világháború a kereszténység mint polgári vallás feletti ítélet is volt, az lényegében csak a társadalom két szegmense előtt vált nyilvánvaló: a munkásság körében, amely a 20-as évektől tömegesen fordult el az egyháztól, és azon fiatal theol­ó­gusok generációja szá­ma­ra, akik *Kierkegaard*, a két *Blumhardt*, *Overbeck*, *Dosztojevszkij* és más kívülállókhoz kapcsolódva felismerték a kultúra krízisét, és felfedezték az evangélium időközben feledésbe került eschatológiai

<sup>6</sup> Ld. G. RUHBACH (Hg.): *Die Kirche angesichts der konstantinischen Wende*. (WdF 306.). 1976.

<sup>7</sup> Ld.: R. FREUDENBERGER: *Noster municipatus incaelis* (Tertullain de corona 13,4). *Der Weg der Alten Kirche zwischen Verweigerung und Anpassung gegenüber Staat und Gesellschaft*. (ThBeitr 14.) 1983. 275-286.

dimenzióját.

A történelmi kihívást reflektáló válaszok most is áttekinthetetlen sokszínűségben szólaltak meg. Különösen is igaz ez azoknak a vitáknak a későbbi széles skáláját tekintve, amelyek szellemi képviselői a kezdeti, induló szakaszban szemmel láthatóan még egy és ugyanazon zárt fronthoz tartoztak (említhetjük itt *Barth*, *Bultmann*, *Gogarten* nevét, hogy, csak hármójukat nevezzük meg e generációból) a régebbi, liberális teológiai establishmenttel szembeni oppozícióban.

A bekövetkezett fordulat komolyan vétele döntő előfeltétel az aktuális történelmi processzusokkal való szembenézéshez. Ezért nem is csodálkozhatunk rajta, hogy azoknak a teológusoknak a döntő többsége, akik részt vettek a Bekennende Kirche küzdelmében, végigjárta a 20-as évek teológiai újorientációjának útkereséseit – akár a dialektikus teológia híveként, akár a reformátori alapelveket újra felfedező, ún. Luther-renesszáns keretén belül. E vonallal szemben helyezkedtek el azok az egyházi körök, amelyek megadták magukat a nacionalista parolák faszcinációjának, s döntően a XIX. század teológiájával való kontinuitás hívei maradtak.

Hogy áll mármost a helyzet a Harmadik Birodalom érájának szellemi recepciójával – az egyház és teológiai életterén kívül és belül? Természetesen tudatában vagyunk annak, hogy az eseményektől való viszonylag szerény időbeli távolság miatt a tévedés súlyos rizikója terhel meg minden generális kijelentést. Ennek ellenére, már most, negyven évvel a háború után is megállapíthatjuk, hogy számos deficittel kell szembenéznünk.

1) Elégtelennek mondható mindjárt a gondolkozásnak az a vonulata, amely az 1945-ös év „összeomlásá”-tól, illetve „null-órájá”-tól elindulva a túlélés élményére („hiszen megmenekültünk”) és az újjáépítés feladataira koncentrált, s minden erejével a jövőépítés praktikus feladatai felé fordult.

2) Elégtelennek bizonyult a múlt feldolgozásának a jog eszközeivel megkísérelt útja is, amelynek során sokan úgy nyilvánították többé vagy kevésbé bűnösnek, hogy eközben a társadalom egyéb részei felmentést nyertek.

3) Elégtelennek bizonyult a lakosság átnevelésének az állami oktatási intézményekben zajló programja is, amely tendenciájában azt a gyakorlatot követte, hogy a nemzetiszocializmust pusztán úgy állította be, mint az újonnan felépítendő társadalmi rend ellentétét, s mint valamely totalitárius állam (pl. egy kapitalista) extrém példáját (természetesen az újonnan propagált államfilozófia mindenkori perspektívájának szemszögéből).

4) Elégtelennek mutatkozott az a fáradozás, amely arra irányult, hogy térjünk vissza a status quo ante pozíciójához, valamint az 1933 előtti korszak és fejlődés tradícióihoz, és úgy tett, mintha a Harmadik Birodalom pusztán csak „közjáték” lett volna egy önmagában véve pozitív fejlődési vonulatban; mintha csak az 1933. év némely politikailag hibás döntése lenne hibáztható a későbbiekért, s mindezekben nem a kultúránk egy össztársadalmilag jelentkező szétzilálódása manifesztálódott volna.

5) Hibás volt azután az az individualisztikus kiindulópont is, amely az egyház háború utáni intenzív tömegmissziós fáradozásait jellemezte. Mert amennyire szükséges volt az átélt individuális bűnök és az egyéni szenvedések után a személyes lelkipogondozás, olyannyira problematikus is volt a német nép egészét illetően az az óvatosság, ahogy a bűn és a megtérés kategóriáit használták.

6) Végzetesnek bizonyult befejezésül az, ahogy az egzisztenciális interpretáció elvét követő teológizálás programmatikusan háttérbe fordított a történelmi térnek, és az individuális egzisztencia atemporális kérdéseit állította az ige hirdetés középpontjába. Eközben ugyanis éppen azokat a kategóriákat vetette el nagy nyomatékkal, mitologikusnak minősítve azokat, amelyek hozzájárulhattak volna a bűn értelmezéséhez és feldolgozásához. Amilyen mértékben befolyásolta az evangélikus teológiát ez a kiindulópont, olyan mértékben vált elmarasztalhatóvá a tárgyalt korszak német története által felvetett kihívások megválaszolásában.

A jelzett kihívást az a tény jelentette és jelenti ma is, hogy a német nép körében egy olyan széles bázison nyugvó mozgalom keletkezhetett, s juthatott politikai hatalomra, amely nemcsak egy

autoritárius vezetés alatti, erős német birodalom létrehozását vette célba, hanem kezdettől fogva zászlajára írta a zsidó nép elleni küzdelmet is, és ezt a szándékát úgy sikerült kiviteleznie, el egészen a milliós nagyságrendű gyilkosságok elkövetését lehetővé tevő perfekcionalizmusig, hogy a lakosság körében egyszerűen nem adódott vele szembeni, számottevőnek mondható opposzició. Ezért is minősül elégtelennek minden olyan magyarázati kísérlet, amelynek célja azt bebizonyítani, hogy itt valami olyan furcsa dolog szakadt rá a német népre, amely egyáltalán nem találkozott a szélesebb rétegek akaratával. Elégtelennek tekinthető azonban minden olyan teória is, amely a nacionálszocializmusnak a zsidó néppel szembeni ellenségeskedését az erőszakuralom variábilis faktorának, vagy éppen pusztán extremitásának tekinti csak, vagyis tagadja a források bizonyossága szerint benne kezdettől fogva meglévő konstitutív erejű programmatikus jelleget.

A Holocaust kihívására adandó *theológiai* válasz olyan theológiai kategóriák kialakításának feladatát rója ránk, amelyek nemcsak a zsidó önértelmezés felől nézve, de egyúttal az egyház által recipiált bibliai tradíció keretén belül is segítséget nyújtanak a zsidók történetének megértéséhez. Ennélfogva nem elég csupán az emberiség elleni büntettként elítélni a Holocaustot. A zsidók ellen viselt megsemmisítő háború ugyanis bevallottan a zsidóság mint kulturális és vallási entitás elleni harc is volt, el egészen a keresztény theológiában jelenlévő zsidó theológiai örökség negligálásának szándékáig. A náci állam valamennyi szervezete és a lakosság tekintélyes hányada által folytatott zsidó- és zsidóságellenes harcnak volt tehát egy olyan vallásos komponense is, amelyet nem kapcsolhatunk ki a történetek értelmezéséből, és ami miatt elégtelennek kell tekintenünk azokat az értelmezési kísérleteket, amelyek megmaradnak a profán politikai teóriák ösvényein artikulált interpretációk keretein belül.

Az egyház számára az a speciális kérdés adódik e ponton, hogy mi okozhatta azt, hogy ideológiailag még az egyházi körök is követni tudták a náci állam zsidóellenességét, avagy legalábbis képtelenné váltak arra, hogy a nácizmustól alapvetően eltérő képet ápoljanak a zsidóságról, aminek természetesen következménye volt azután, hogy az egyházak részéről sem kerülhetett sor semmilyen számottevő praktikus szolidaritásra az üldözött zsidó polgártársak irányában (kivételek erősítik a szabályt). (A nemzetiszocializmustól a lakosság egyháztól elidegenedett körei álltak a legtávolabb, legalábbis annyiban, amennyiben a szociáldemokraták és a kommunisták táborához tartoztak; így tehát hamis az a beállítás, hogy a nacionálszocializmus győzelmének okai Németország elegendő mértékben keresendők.)

Mindezek értelmében a Holocaust kettős értelemben is a theológiatörténet *dátumának* tekintendő: egyrészt azért, mert egy olyan *téma*, amelyet a történelmi theológia nem tolhat félre, másfelől pedig azért, mert a Holocaust egyfajta *terminus a quo*-t képez a különféle régi és még elintézetlen kérdések új átgondolásában.

A Holocaust azért *témája a történelmi* theológiának, mert nyomában rá kell kérdeznünk azokra a fejleményekre, amelyek az egyházat olyan belső distanciába sodorták a zsidósággal, amely a zsidóüldözések évszázados gyakorlatához, de legalábbis annak megtűréséhez vezetett, s ennek halmazati következményeként pedig egy olyan magatartáshoz, hogy az egyház számottevő része végül is lelkiileg teljesen tanácstalanul, külsőképpen pedig tétlenül szemlélte még az évek során át zajló módszeres és tökéletesen kivitelezett tömeggyilkosságokat is. Ennek a rákérdező vizsgálódásnak ki kell terjednie az egész egyháztörténetre, beleértve a kezdeteket is, s nem szabad megkerülnie azokat a kérdéseket sem, amelyekkel többek között *Rosemary Ruether* szembesített bennünket, hogy ti. az antijudaizmus vajon nem olyan születési hibája-e az egyháznak, amit csak az alapvető önkorrekció segítségével száműzhet falai közül.<sup>8</sup> Ez természetesen nem hagyja érintetlenül az újszövetségi exegézist sem, mégpedig kétszeresen sem. Egyrészt magyarázatot követel arra, hogy miként ítélandó meg az Újszövetségen belüli, zsidóknak adresszált polémia karaktere, másrészt pedig elodázhatatlaná teszi, hogy megvizsgáljuk az Újszövetség zsidóellenes beállítottságú értelmezéstörténetét.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Ld.: Rosemary Radford RUETHER: *Nächstenliebe und Brudermord*. Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus. München: Chr. Kaiser Verlag, 1978. (Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog. Bd. 7.) (Eredetileg: *Faith and Fratricide*. The Theological Roots of Anti-Semitism. New York: The Seabury Press, 1974.) (A mű utolsó fejezetének fordítását ld. a jelen kiadványban.)

<sup>9</sup> Ld.: K. HAACKER: *Die neutestamentliche Wissenschaft und die Erneuerung des Verhältnisses zwischen Christen und Juden*. (ThBeitr 14.)

Különösen az exegézis területén mutatkozik meg az, hogy e kérdésben még véletlenül sem csak egy pontosan behatárolt témával állunk szemben, amelyet elég végigkövetnünk történelmi jelentkezésében, hanem olyan problémákkal, amelyek egyszersmind folyamatos diszkussziót tesznek szükségessé, és esetről-esetre döntés elé állítanak. A zsidóellenesség, és ezen túlmenően, a zsidókkal szembeni közönyösség és érzéketlenség konzekvenciáiról való ismeretünk olyan új típusú szenzibilitást munkálhat az eddigi hamis képzetek és megfogalmazások észlelésére, amilyenre a Holocaustot megelőzően csak igazán kevesek voltak képesek, és amelytől ma már senki sem függetlenítheti magát. A felvetendő és vizsgálandó kérdéseket egészen a bibliafordításokig el kell vinnünk, amelyek esetében a közvetlen tárgyi kereteken belül éppúgy, mint az azon kívüli területeken is megállapítható az antijudaista tendencia hatékonysága. („Tendencia” alatt véletlenül sem a fordításért felelős személyek gonosz szándékát értem, hanem a szövegekkel szemben megnyilvánuló transzindividuális elvárások, preconcepciók és a bennük kifejezésre jutó üzenet megismerésére és visszaadására irányuló törekvésben jelentkező kellő gondosság hiányának együttes keverékét.)

A régi kérdések új, szenzibilis újragondolása azonban nem állhat meg a *dogmatikai* problémák határán. Vizsgálódásunkba be kell vonnunk azokat a kérdéseket is, amelyek a széles körű egyházi konszenzust, egyházjogilag kötelező doktrínákat érintenek. Így például fel kell tennünk azt a kérdést, hogy az Apostoli Hitvallás még ma is megfelelően foglalja-e össze a keresztény hit tartalmát, tekintettel arra, hogy e narrative rendezett szöveg egyetlen releváns dátumot sem ismer, amely a világ teremtése és Jézus Krisztus születése közé esnék, vagyis teljesen elhallgatja, hogy Jézus születése csak Istennek Izraellel közölt kijelentése felől volt üdvtörténetként értelmezhető. Nem lenne-e szükségszerű, hogy az ég és föld teremtőjét, Jézus Krisztus atyját egyúttal Ábrahám, Izsák és Jákób Isteneként is megnevezzük, mint olyant, aki Izraelt kiszabadította a szolgaság házából, s „szólt az atyáknak a próféták által” (Hb 1:1)? Nem lehetséges-e, hogy az az „ökumenikus” hitvallás, amely az ógyház tanvitáinak kohójában született meg, még nem megfelelően ökumenikus: hiszen tételeinek megfogalmazásában a pogánykeresztény birodalmi egyház filozófiai kiindulópontjainak egyoldalú hatása állapítható meg, és nem a pogány- és zsidókeresztények partneri viszonyából táplálkozik. Kérdéseket feltenni persze még nem jelenti azt, hogy meg is válaszoltuk őket. Am dolgokat nem megszólaltatni, a már explicitált kérdések előtt pedig elzárkózni, az már a hiányzó problémaérzékenység jele lenne.

A Holocaust *nem* dátuma a teológiatörténetnek akkor, ha hozzá olyan igazságok megalapozásának képzetét kapcsoljuk, amelyeknek – eltekintve most az emberiség történetének jelen összefüggésben feltárolt mélypontját – semmilyen alapjuk nincs. Dátum *viszont* a Holocaust a teológia számára abban az értelemben, hogy az emberről való gondolkodásunkat érintő olyan tényekkel konfrontál, amelyeket korábban senki sem tartott volna lehetségesnek. Dátuma a Holocaust a *teológiatörténetnek* azért, mert e tények azt a népet érintik, amelyet Isten a történelemben betöltendő különleges szerepre választott ki, s mert Jézus Krisztus egyháza vétkessé vált e nép életében. A Holocaust természetesen nem automatikusan válik a *teológiatörténet* eseményévé, hanem csak azáltal, hogy kihívást jelent – úgy a kortársak, mint a jövő generációk számára; kihívást az emberek által eltervelt és megvalósított elgondolhatatlanság ismételt átgondolására, s a vele kapcsolatban felvetődő további kérdések megválaszolására.

Elhibázott dolog lenne viszont, ha mindebből valamifajta ideológia születnék. Egy olyan, kész válaszokkal operáló szisztéma, amely szociológiailag definiálható körök másoktól való elhatárolódását, avagy fölébük kerekedését indukálná. De arról sincs szó, mintha itt csak a teológiai tradíció antijudaista tendenciáinak pusztá megfordítása lenne a feladatunk, akár a beszédmód szabályozásával, akár a történelmi kiindulási pontok manipulálásával. A kereszténységnek a Holocausthoz való hozzájárulása mindenekelőtt annak a naiv antijudaizmusnak a jószerevével univerzális méretű elterjesztésében ragadható meg, amely talajt készített a militáns és rasszisztikus antiszemitizmus előtt, majd pedig teljesen átadta neki a terepet. Ezt a naiv antijudaizmust nem lehet egy programmatikus filoszemitizmussal legyőzni, hanem csak az egyház teológiai tradíciója

egészének türelmes és átfogó megrostálásával.

A „Holocaust utáni teológia” egy olyan új *szenzibilitást* jelent, amely a hatástörténet figyelembe vételére, meghallására és átgondolására motivál a teológiai munka minden területén. A teológiai felismerések és a teológiai kommunikáció *plauzibilitásának új* feltételeiről csak abban a mértékben beszélhetünk, amennyire ez az új szenzibilitás realitássá válik. Talán elmondhatjuk (de legalábbis reménykednünk kell benne), hogy jelenleg egy olyan átmeneti stádiumban vagyunk, amikor végre kezdetét vette az egyházon belül az a folyamat, amely új plauzibilitást kölcsönöz annak, ahogy Izraelről gondolkozunk. A kérdéssel összefüggésben felmerülő konfliktusok élei, amelyekkel meg kell birkóznunk, olyan fokmérői is az áttörés mélységeinek, amelyeket el kell viselnünk, ám semmiképpen nem szabad őket retorikailag még külön éleznünk is. A kérdések újragondolásának célja persze nem lehet az sem, hogy a zsidó és keresztény identitás naiv kongruenciájára törekedjünk (ami az első keresztény gyülekezetek számára még természetesnek számított). Mindazonáltal nem engedhetjük meg azt sem, hogy az Isten *népe* és *egyháza* közötti ellentét a történeti kontingencia területéről a szisztematikus szükségszerűség szintjére kerüljön át, hogy a zsidóság és kereszténység egymást lényegileg kizáró két népként különüljön el egymástól. Izraelnek és az egyháznak úgy önmagát, mint a másikat is, önállóan kell megértenie, és pedig Istenhez való mindenkori viszonya függvényében. Ebben a folyamatban megvalósulhat az, hogy az isteni szabadság és könyörületesség megismerése arra a látásra vezet el mindkét felet, hogy a történelmet olyan lehetőségteli processzusként interpretálja, amely nyitott a jó irányában bekövetkező fordulatra.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> A dolgozat témájához számos gondolatébresztő hatást nyertem K. JUTZLER: *Holocaust als theologisches Datum*. Systematische Überlegungen. (ThBeitr 13.) 1982. 49-59.