

A keresztény antijudaista mítosz teológiai kritikája*

Az antijudaista mítosz a keresztény gondolkodásban nem tekinthető sem felszíni, sem pedig másodrangú elemnek. Gyökerei egészen az Újszövetségig nyúlnak vissza. Kiteljesedésére azonban a keresztény teológia klasszikus korszakában került sor, megalapozva azokat a magatartási és viselkedési formákat is, amelyek újból és újból borzalmas következményekhez vezettek a történelem során. Mint tudjuk, a keresztények zöme ma már késznek mutatkozik e beállítódások és magatartásmódok kegyetlen manifesztációnak elítélésére. Mégis, a sokkal komolyabb feladat az, hogy lehatoljunk azokig a gyökerekig, melyekből e konzekvenciák kinőttek. A búza és a konkoly kezdettől fogva együtt nőttek, s így lehetetlen megszabadulnunk a konkolytól anélkül, hogy vele együtt ne tépjük ki gyökerestől a keresztény hit magját is. Amíg viszont a krisztológia és az antijudaizmus együvé tartoznak, nem lehetünk bizonyosak abban, hogy e történet új formában nem ismétli meg magát.

A keresztény korszak lezárulása látszólag a végét jelentette annak is, hogy a teológiai antijudaizmus szociálpolitikai formában, törvényes módon megvethesse lábait. A náciizmusban mindazonáltal láthattuk e bacilus képességét arra, hogy szekuláris köntösben a korábbiaknál is ádázabb formában lépjen fel. Ennek ellenére hiszem, hogy napjainkra valóságosan is elérkezett az a pillanat, amikor az antijudaizmus struktúráival való kritikai szembenézés nemcsak a történetek kiengesztelését szolgálhatja, de magának az eredeti keresztény vízióknak az újraélesztését is.

A keresztény korszak vége azt jelenti, hogy a kereszténységnek ezentúl diaszpóravallásként kell önmagáról gondolkoznia. Ugyanakkor a zsidó nép – alapjaiban rázkódtatva meg a zsidó túlélés legdrasztikusabb veszélyeztetettségét jelentő modern antiszemitizmustól – minden valószínűséggel szemben, és két évezredes városi diaszpórakultúrájára is rácsafolva, mérföldes lépést tett a történelemben, s megalapította Izrael államát. A szülőföldre való visszatérés az évszázados száműzetésből történő szabadítás messiási horizontjaként ragyogott fel a zsidók számára. A kereszténység ugyanakkor dogmatikusan tagadta egy ilyen hazatérésnek még a merő lehetőségét is, és úgy vélekedett, hogy az örök száműzetés nem véletlen, hanem a zsidók elvetettségének történelmi kifejeződése. E keresztény mítoszt most maga a történelem bírálta felül.

A maga részéről nem mentes azonban a belső feszültségektől a hazatérésnek messiási

* Theologische Kritik des christlichen antijüdischen Mythos. In: Rosemary Radford RUETHER: *Nächstenliebe und Brudermord. Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1978. (Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog. Bd. 7.) Cap. V. 210-243. [A mű eredeti címe: *Faith and Fratricide. The Theological Roots of Anti-Semitism* (New York: The Seabury Press, 1974.) – A habent sua fata libelli, úgy tűnik, olykor a translációkra is igaz lehet. Rosemary Ruether írását első ízben 1981-ben fordítottam le. A szinte teljesen kész szöveg akkor áldozataul esett egy akdatáskámat megkívánó tolvajlásnak. Nekigyürköztem, s ismét áttűtettem magyarra e nagyon fontosnak ítélt munkát. Céloom az volt, hogy egy kísérő tanulmánnyal együtt megjelentessem az ökumenikus szerkesztésű protestáns Theológiai Szemle című szakfolyóirat hasábjain. A válasz ott azonban – hosszas alkudozás után – végül elutasító volt. Megpróbálkoztam a Holmi, a Világosság és néhány más folyóirattal is, de e helyeken sem jártam több sikerrel. Évekkel később – Crucifixus sub Pontio Pilato címmel – nyomtatást látott a *Theológiai Szemlében* a (jelen kiadványba is felvett) kísérő tanulmány módosított változata. – Rosemary Ruether írásával a kelet-németországi Berlinben megjelenő *die Zeichen der Zeit* című egyházi-teológiai folyóirat hasábjain találkoztam először (1980[34]/7-8. 241-259.) (A közlemény enyhe rövidítéssel hozta a *Faith and Fratricide* [...] német kiadásának azonos alcímet viselő, V. caputját.) Nem minden érdekesség nélküli, hogy a hazai Theológiai Szemle szerkesztőségéhez beküldött kézirat (fordítás és tanulmány) a későbbiekben belső munkaanyagként forgott közkézben – természetesen tudomon kívül – olyan bizalmas és belterjes egyházközi munkaközösségek körében, amelyek legfontosabb gyakorlati célja a zsidó-keresztény párbeszéd ellehetetlenítése, problémáinak eliminálása volt. – Rosemary Ruether opusa a keresztény teológiai gondolkodás Soá-t reflektáló vonulatának egyik alapműve. A kötet – amely a kiadást gondozó Peter von der Osten-Sacken szerint paradigmátikus kísérlete az általa teológiai önkorlátozási programként (Notwendigkeit des theologischen Besitzverzichts) megfogalmazott eszmeiségnek – azóta is a viták keresztútjében áll. Bizonyos részei, felvetései, érvelésének biblikus alapvetése adott pontokon kétségtelenül hagy bizonyos kívánnivalót maga után. Elvi meglátásai, heurisztikus erejű problémakezelő felismerései azonban méltán állták ki az idők próbáját. A zsidó-keresztény kapcsolatok tisztázásának igényével artikulált teológiai koncepciók sorában Ruether kísérlete a multiföderális (másként messiási komplementer modellt valló) irányzat körébe sorolható.

végérvényességet tulajdonító zsidó remény sem. Kétségtelen, az exiliumban elszenvedett elnyomatás felől nézve az Izraelbe való visszatérés a zsidók számára okkal viseli magán a szabadságmozgalom és az üdvesemény előjelét. A közel-keleti konfliktusban viszont manifesztálódott ennek a történésnek a kétértelmősége is. Izraelben a zsidóknak egy látszólag feloldhatatlan konfliktussal kell szembesülniük: a zsidó és a palesztin nacionalizmus feszültségével, a nemzeti biztonság és a mindenkit megillető egyenlőség és igazságosság kettősségével. E küzdelemre ráadásul egy olyan országban kerül sor, amely az ókortól kezdve egészen a modern kolonializmusig és neokolonializmusig lokális és nemzetközi konfliktusok történetét örökölte.

Természetesen nem szabad minden Izraellel szembeni kritikát az antiszemitizmussal azonosítanunk. Tény viszont az is, hogy az anticionizmus egyesek számára jó lehetőséget nyitott a „zsidók örökkön gonosz természetéről” szóló mítosz újbóli felelevenítésére, valamint arra, hogy elvitathassák a zsidó néptől azt a jogát, hogy mint nép a saját országában élhessen. A zsidó lét elemi fenyegetettségének az élménye, amelynek legdrasztikusabb formájával a nácizmus idején találkozhattunk, s amelyet mindaddig nem tekinthetünk megoldottnak, ameddig az antiszemitizmus a diaszpóra uralkodó kultúrájának része marad, egyúttal sürgető szükséggé is teszi egy izraeli állam meglétét. Izraelnek az ígért földjeként, Istentől nyert országgént való vallásos definiálása, a restitúció messiási eseményként való értelmezése ugyanakkor hátráltatja is annak a pluralitásnak a keresését, amely nélkülözhetetlen az őshonos arab, muszlin és keresztény lakossággal való békés koexistenciához. A diaszpórában megcsontosodott vallásos orthodoxia és a szekuláris nacionalizmus harapófogójába szorítva várja Izrael annak a prófétai tradíciónak az újjáéledését, amely a cionizmust az igazságosság és a béke Sionjának ma még hiányzó fényében lesz képes lefordítani az önkritika nyelvére. Izraelben a zsidók előízt kapnak a megváltásból. Óhatatlanul szembesülnek azonban azzal is, hogy ez még nem a végső megoldás, hanem csak egy új történelmi alapvetés, ahonnan kiindulva tovább kell harcolniuk azért a végérvényesen megváltott földért, amelyet ma még mindkét nemzetség, zsidók és a keresztények egyaránt a jövő ígértének tekinthetnek csak. A keresztény Nyugat összeomlása és Izrael állam megalapítása keresztényeket és zsidókat olyan új történelmi helyzet elé állít tehát, amelyben egymáshoz fűződő viszonyukat újragondolhatják.

E záró fejezetben a keresztény antijudaista mítosz alapszerkezetét szeretném elemzés tárgyává tenni. Vizsgálatomban nem azoknak a leggonoszabb zsidóellenes legendáknak a kérdésével foglalkozom, amelyeket ma már a legtöbb keresztény is elítél. A problémát az előítéletek ama legmélyebb rétegekből felfakadó megnyilvánulásaiban látom, amelyeket keresztény teológusok még azt követően is alapvető fontosságúnak tekintenek a keresztény teológia szempontjából, hogy e fantasztikum világába tartozó mitikus projekciókról lehullott az álarc. Természetesen tudatában kell lennünk annak, hogy vállalkozásunk nem rizikó nélküli. Az antijudaizmus ugyanis minden jel szerint annyira mélyen be van ágyazódva a kereszténység alapstruktúráiba, hogy onnan történő eltakarítása aligha remélhető az egész épületrendszer megrendítése nélkül. Nem kizárt azonban az sem, hogy meg kell elégednünk egy olyan jóakaratra épülő ökumenével, amely úgy biztosítja zsidók és keresztények praktikus együttműködését, hogy a modus operandi mellett voksolva elviseli a teoretikus inkonzisztenciát. A legtöbb zsidó gondolkodó ennél messzebb menő cél kitűzését nem is tartja lehetségesnek. A jelen tanulmány megmutatta azonban azt is, hogy a keresztény gondolkodás zsidóellenes struktúrája nem csak a zsidók problémája, hanem olyan gondolati formációkra támaszkodik, amelyek megléte a keresztényeket is komoly gonddal töltheti el. Ezeket újonnan át kell vizsgálnunk. A lépés megtétele legalább annyira fontossá vált saját keresztény identitásunk szempontjából, mint a zsidókhöz fűződő viszonyunkra tekintettel. Azok az alapszintű antitézisek, amelyek a zsidók megalázására szolgálnak, egyszersmind olyanok is, amelyek hátráltatják a keresztény teológiai érettséget. Az antijudaizmus eredetileg több volt, mint szociális polémia. Lényegét illetően a keresztény öngazolás kifejezése volt. Felülvizsgálata tehát szükségszerűen több, mint formális feladat. Elengedhetetlen aktuusa a keresztény teológiai újjászületésnek.

1. Ítélet és ígéret

Ha az evangéliumot annak antijudaista fonákja nélkül akarjuk megérteni, akkor meg kell vizsgálnunk azokat a mélyen gyökerező binaritásokat (Dualismen), amelyek formatív erejűek voltak a korai kereszténység önértelmezésében. E binaritások, melyekben a zsidóság a negatív oldal szerepét játssza, olyan mélyen itatták át a keresztény nyelvezett, hogy a modern keresztény teológia és a liberális igehirdetés legtöbbször még ma is vak következményeikkel szemben. Sajátja e frazeológiának például, hogy az evidencia természetességével állítja szembe a „keresztény” elmélyültséget és autenticitást az ún. „farizeizmus”-sal. A „keresztény bensőségesség” valami olyannak az ellentétéként jelenik meg benne, amit elítélőleg úgy aposztrofál, mint a „zsidó törvényeskedés”. És nincs ez másként az evangélium örömeivel sem, amelyet szokás szerint olyan beteljesedésként láttat, amely meghaladottnak, érvénytelennek nyilvánít mindent, ami „zsidó”. Ezek az antitezisek, melyekről úgy véljük, hogy mind az akkori, mind a mai zsidóságot hitelesen mutatják be, egészen napjainkig a keresztény gondolkodás és prédikáció alapképletéhez tartoznak. A keresztények csak ritkán jutnak arra a gondolatra, hogy rákérdezzenek: van-e ezeknek a vélekedéseknek bármi közük is a Jézus korabeli vagy a mai tényleges zsidósághoz, s még ritkábban teszik fel azt a kérdést, hogy nem állnak-e e negációk valamilyen összefüggésben azzal a történelmi folyamattal, amely Auschwitzhoz vezetett. Fialat egyetemistaként megkérdeztem olyan tanárokat és prédikátorokat, akik ezt a nyelvet beszélték, hogy nem „antiszemita”-e? Többnyire döbönt választ kaptam, mely tagadta a kettő közötti bármilyen összefüggést. A keresztények általában elfojtják egyházuk történelme és az antiszemitizmus közötti kapcsolatra utaló tudásukat, s ennél fogva érzéketlenek is maradnak antijudaista nyelvezetük következményeivel szemben.

A keresztény antijudaista argumentációban kezdettől fogva alapvető volt, hogy az Ószövetség történeti és prófétai könyveinek értelmezése során elkülönítették egymástól az ítéletet és az ígéretet. Noha a keresztény teológiai fakultások ószövetségesi mára már általában véve feladták az Ószövetség krisztológiai interpretációját a történelmi szemben, ezzel együtt is ritkán veszik csak észre, milyen mély ellentmondás feszül egy önmagában értelmezett „Ószövetség”, és egy az Ószövetséget előfeltételező „Újszövetség” krisztológiai értelmezése között. Az egyiktől a másikig siklik itt a magyarázat menete, anélkül, hogy meg kellene birkózni azokkal az implikációkkal, amelyek a kettőt egykor összekötő híd lerombolásából fakadnak. Minthogy a keresztény teológiában az egyik szöveggyűjteményt régi, illetve „Ó-Szövetség”-ként klasszifikálták, általánosan elfogadottá vált az is, hogy az „Új” valamiképpen „beteljesíti” az „Ó”-t, annak ellenére, hogy a tézishez vezető egykori értelmezési struktúra egészét időközben éppen maguk az ószövetségesek érvénytelenítették. Miután e felfogás képviselői a zsidó bibliatudomány, vagy a tradicionális zsidó interpretációk módszerait is figyelmen kívül hagyják, a keresztények kitartóan őrizhetik azt az illúziójukat, mintha az Újszövetség természetes utódja lenne a héber Bibliának. Illúziójukért elsősorban a midrási-talmudi tradíció területén megmutatkozó megszegő tudatlanságuk a felelős.

Az egyházatyák úgy értelmezték a zsidó Bibliát, mintha az „két népről” beszélne: egy bűnösről és elvetettről – a zsidóról, valamint az ígéret népéről – az egyházzal. Amennyire én ismerem, ma már egyetlen keresztény ószövetséges sem vállalná ezt az értelmezést. Ennél is problematikusabbnak látszik azonban az újszövetségi textusok olyan újinterpretációja, amely e szövegeket megtisztítaná a hozzájuk tapadó antijudaizmustól. Annál inkább, mivel az Újszövetség az Ószövetség krisztológiai és antijudaista értelmezését előfeltételezi: az „igazi Izrael”-„jó” keresztények és az „elvetettek”-„gonosz” zsidók kettőssége ugyanis explicit és koncepcionális erejű.

A prófécianak antijudaista ítéletre és krisztológikus reménységre történő felosztását azonban ma már principiel alkalmatlannak kell tekintenünk a prófétai vallás dialektikájának megértéséhez. A prófétai vallás az önkritika vallása. Kiválasztás és messiási reménység olyan megismerési princípiumok, amelyek az itt és most élő közösség hibáinak megítélésére szolgálnak. A messiási reménység nem a menekülés eszköze, amely a gyülekezet számára aktuális hibáinak elkendőzését teszi lehetővé, hanem egy olyan valóságprincípium, amely a meglévő és a kívánatos közötti szakadékokra világít rá. A prófétai dialektika csak abban az esetben működik rendeltetésének megfelelően, ha mindkét oldala egy és

ugyanazon népre, annak reményére és történelmi valóságára irányul. Az ítélet szava csak akkor érvényes, ha azt olyan próféta mondja ki, aki azonosul is az adresszált gyülekezettel. A közösséggel való identifikációja, hibáiban való együtt szenvedése hatalmazza fel őt arra, hogy a gyülekezet reménységének és a vele szembeni isteni követelménynek is tolmácsolója lehessen.

Félreismeri az ítélet és ígéret prófétai dialektikáját az, aki szétszakítja annak egy népen belüli összefüggéseit. Azzal, hogy a kereszténység a prófétai ítéletet kizárólag „a zsidókra”, a messiási reménységet pedig csak „az egyházra” vonatkoztatja, megfosztja a zsidóságot a maga reménységétől. Elvitatja a zsidóktól azt az érdemüket is, amelyet legnagyobb morális teljesítményüknek tekinthetünk: az áttörést az ideológikus vallástól az önkritikus hithez. E folyamat révén az egyház persze magát is megfosztotta a prófétai önkritika tradíciójától. Érvénytelenítette a próféták revolúcióját. Az öndicsőítés és önmaga kritikátlan szentté avatásának eszközévé tette a prófétikus hitet. Az ítéletet – a transzcendens egyházi igazságosság nézőpontjából – „a zsidókra” projiciálta. Antijudaizmus és keresztény tévedhetetlenségi komplexus – amely az egyházzal szembeni minden kritikát annak szubsztanciája elleni támadásként értelmez – ugyanannak a tévedésnek két oldala. Helyesen az egyház csak akkor olvashatja bibliai szövegeként a prófétákat, ha szavaik ítéletet hirdető oldalát is a magáévá teszi; ha arra nem úgy tekint, mint amely egy „másik népre” vonatkozik, hanem mint olyanra, amely azt a közösséget szólítja meg, amelynek ő most a reménységét hirdeti.

A keresztény evangéliumok esetében már sokkal nehezebb e hermeneutikai kölcsönösséget érvényesíteni. A szétválasztás az Újszövetségben ugyanis explicit módon ment végbe, míg a prófétai ígéknél ez csak a szövegek reális összefüggésükből való kiforgatásuk révén érhető el. A mondottak megértéséhez helyezkedjünk bele abba a korba, amikor a kereszténység még a zsidóságon belül élt, és nem rajta kívül. A „zsidók”, a „vezetők”, akiket a kereszténység a későbbiekben ostromoz, ekkor még nem egy „más nép”, hanem a sajátja. A saját „egyházának” vezetőit vádolja azzal, hogy szembehelyezkednek az igaz hittel. Nem létezik tehát a zsidókat a keresztényektől elválasztó skizma, hanem csak az, amely (annak idején) a zsidókat a zsidóktól, (ma pedig) keresztényeket a keresztényektől választja el. Nem lehet kétséges, hogy ez volt az a keret, amelyben Jézus kritikája is megszólalt, amely aztán a további fejlődés során előbb szektássággá, majd az apostoli korban már a teljes elidegenedéssé fajult. Ha ez a kritika ma még egyáltalán alkalmazható, akkor csakis abban a formában, hogy ma használjuk, és pedig a mi népünk és saját egyházi vezetőink „képmutatásának” és „törvényeskedésének” bírálatára, s nem arra, hogy egy olyan más nép „természetét” jellemezzük vele, amellyel az egyház már nem azonosítja magát. Az Újszövetségben érvényes prófétai kritikának e kontúrokkal való felfedezése azonban az eddigiek tudatos revízióját kívánja meg tőlünk: egyfelől a szóban forgó szövegek alkalmazási kontextusuknak megfelelő új fordításait, másfelől pedig az olvasás és az értelmezés gyakorlatának megváltoztatását. Azt a terminológiát viszont, amely a hivatalos zsidóság vezetőivel szembeni szektás harc során alakult ki, nem használhatjuk tovább. Amilyen mértékben helytállónak tűnhetett ugyanis egykor a „farizeusok” olyan jelzőkkel történő kárhözátatása, mint *képmutató*, annyira egyoldalú volt már akkor is történelmi ítéletként, és ma pedig egyértelműen tisztességtelen becsmélés csak annak a csoportnak, amely a talmudi tradíciót magalapozta. Keresnünk kell tehát olyan fogalmakat, mint *tanító*, *tudós*, *kutató*, sőt *theológus*, amelyek saját közösségi tradícióink szentírásértelmező vezetőire is utalnak, és nem szabad e helyett egy másik nép és másik vallás tanítóit rágalmaznunk.

A vázolt program megvalósítása persze aligha lesz könnyű. Megköveteli mindenekelőtt a szóserinti szöveg demitológizálását, továbbá a keresztény prédikátorok és katechéták megfelelő hermeneutikai kiképzését a főiskolai oktatásban. Egyes textusok minden bizonnyal használhatatlannak bizonyulnak majd. Ezeket egyszerűen félre kell tennünk. Éppúgy egyébként, mint azokat a bibliai szakaszokat is, amelyek a ma élő keresztények számára különféle inakceptábilis magatartásformákat helyezelnek (mint amilyen például a rabszolgaság). Sajnos azt kell azonban látnunk, hogy a keresztény fakultások e kérdés iránt csak igen szerény érdeklődéssel viseltetnek, és aligha vannak tudatában annak, mennyire sértő is nyelvezetük a zsidók számára. Némelyek talán rezignáltak. Mit tehetünk, ha ilyen érzelmek a kanonikus írás rangjára emelkedtek? Valóban. Ugyanakkor az Írás mégsem időtlen faktumként existál. Jelenlétét életünkben az határozza meg, ahogy az egyházban olvassák és értelmezik. Azaz, ha újra fordítanak, és tekintettel lennének az említett kritikai hermeneutikai princípiumok szisztematikus

alkalmazására, számos antijudaista fejlemény válna kigyomláhatóvá, az Íráshoz való keresztény viszonyulás pedig nagyobb prófétai identitást nyerne.

Akkor, amikor a keresztények még zsidók voltak, egy zsidó szekta tagjai, és abban reménykedtek, hogy az anyavallás elfogadja őket, akkor magától értetődőnek tűnhetett, és meg lehetett az értelme is annak, hogy ostorozzák a „képmutató és vak vezetőket”. Sőt, ha utólag egyoldalúnak tűnnek is e megnyilatkozások, ott és akkor a keresztény tapasztalat mély csalódásának adtak kifejezést. Attól a pillanattól kezdve azonban, amikor a kereszténység már a zsidóságon kívül állott, ezek az ítéletek elveszítették prófétai integritásukat. Ami pedig belőlük általánosan is érvényes (etikai princípiumként, és nem szó szerinti historikumként), azt ma kizárólag úgy tudjuk alkalmazni, ha visszavezetjük az önkritika körébe, és úgy használjuk, hogy a Bibliát most olvasó közösség törvényességét és institutionális merevségét segítsen bíráló alá venni. Fontos azonban, hogy a keresztény prófécia antijudaista aspektusának demitologizálása folyvást explicit legyen, hogy az antijudaista nyelvezetet bíráló tárgyává tegyük a textus prófétai értelmének kutatása közben. E módon lesznek kritizálhatóak azok az új tendenciák is, amelyek hatására hajlamosak vagyunk arra, hogy ítéleteink negatív oldalát könnyedén új „ellenségekre”, más olyan csoportokra irányítsuk, akikért semmilyen felelősséget nem érzünk. Az egyház írásértelmezése csak akkor szabadulhat meg az antiszemita színezettől, és próféciai mondanivalójának erejét is csak akkor nyerheti vissza a klerikális triumfalizmus ideológiájától, ha a próféciát önkritikaként olvassa.

2. Partikularizmus és univerzalizmus

A keresztények túlnyomó többsége számára leginkább problematikus törésvonal talán az, amely a zsidóságot úgy választja el a kereszténységtől, hogy az előbbi mint „partikularizmus” jelenik meg, az utóbbi pedig úgy, mint „univerzalizmus”. A katolikus kereszténység a zsidók kiválasztásának univerzális, messiási beteljesítőjeként értelmezi magát. Az egyházat a Sionhoz áramló népek beteljesült messiási gyülekezeteként láttató szemlélet fikciójának több eleme is az egyháznak a római világbirodalommal való későbbi összefonódásában gyökerezik. A kereszténység birodalmi etablirozódása hozta magával azt a teológusi látást, hogy a bibliai Isten vallása a szó szerinti értelemben is meghódított minden népet és minden országot. Segítette e gondolat megtestesülését az a geográfiai rövidlátás is, amely az ökumenikus birodalom határait egybeesőnek tekintette a „civilizált” világgal.

A zsidók voltak azok az ókorban, akik ellenálltak e szemléletben gyökerező ideológiai univerzalizmusnak. Természetesen nem azzal, hogy elutasították a görög-római kultúrával való együttélést, avagy azt, hogy e kultúra különböző elemeit sajátjuknak tekintsék (hiszen mind a kettőt megtették). A birodalommal szembeni zsidó küzdelem elsősorban a pseudo-univerzalizmus ellen irányult, amely az uralkodó csoport kultúrájában az univerzális kultúrát, az igazi civilizáció kultúráját látta, és minden mást barbárságnak minősített. A görög-római birodalom a saját kultúra e fajta értelmezésére alapozta azt a jogot, hogy a meghódítandó területek kultúrájának minden népcsoportját bekebelezze. E szándékra mondtak nemet a zsidók, és küzdöttek azért, hogy ismerjék el őket olyan népek, amely saját identitását a birodalmi ideológiától függetlenül definiálja. Igényük a saját identitásra értelemszerűen jelentette az univerzalitás eszméjének megkérdőjelezését. A képhez tartozik, hogy a zsidók akkor is, amikor elfogadták a birodalmon belüli alávett státusukat, ragaszkodtak hozzá, hogy ezt saját fogalmaik szerint tegyék, és ne kívülről rájuk kényszerített formák között. A zsidóknak nem kellett az olyan asszimiláció, amelyet identitásuk feladásával nyerhettek volna el – tekintet nélkül a meghozott áldozat nagyságára. Magatartásuk logikus következménye volt, hogy a birodalmi ideológia számára asszimilálhatatlan elemnek bizonyultak, és csak hosszantartó küzdelmek árán érhatték el, hogy különbözőségeiket az uralkodó csoport – bármily kelletlenül is, de – elismerje.

A kereszténység ezzel szemben összekötötte a messiási reménységet az ökonomikus birodalom ideológiai univerzalizmusával. Magatartásának eredménye lett a mindenkit magába foglaló és egyetlen katolikus hitet képviselő ekleziológia, illetve ezzel együtt az a szellemiség, amely előtt már nem volt lehetséges olyan engedményeket tenni a partikularitás előtt, mint a politeista-szinkretista birodalom idején. A mindenkit egy Isten, egy hit és egy egyház keretébe integráló felfogás eltörölte az egyes népek jogát arra, hogy másként állhassanak meg Isten színe előtt. Csak egy út volt immár Istenhez: a keresztény kijelentés. Csak egy üdvközség létezett immár: az egyház, mely e kijelentésen alapult, és közben kulturális, politikai eszközzé is vált ahhoz, hogy a Római Birodalom céljait megvalósíthassa. Történetileg nézve ettől az időtől kezdve misszionárius és hódító kéz a kézben jártak, hogy realizálják az egyház célját: a minden embert üdvözítő egyetlen hit eszméjét.

Napjainkra kihalófélben vannak az egyház univerzális misszióját képviselő vallási formák. Akkor is, ha azok csirájukban még fellelhetőek a nyugati imperializmusban és kolonializmusban. Az egyháznak a birodalommal való identifikálódása azzal végződött, hogy a kereszténységnek ma kulturális partikularizmusra kell korlátoznia magát. Voltak persze a kereszténységnek birodalmon kívüli, keleti formái is. Ezek azonban vagy megszűntek, vagy jelentéktelen kis csoportokként éltek tovább, s soha nem váltak a kereszténység jelentősebb történelmi befolyást megtestesítő kifejeződéseivé. A görög-római műveltség területén kívüli kultúrák közül a kereszténységet többen is a nyugati imperializmussal azonosították, és ellenálltak neki. Több olyan közösségről tudunk már az ókorból is, amelyeket, miután a kereszténység saját arculatú profilírozására tettek kísérletet (mint az afrikai donatisták, az egyiptomi monofiziták, a keleti nesztoriánusok), skizmatikus jelzővel bélyegezték meg. E területek később túlnyomórészt muszlinná lettek. A kereszténység csak azokban a régiókban vált uralkodó vallássá, amelyek a görög-római birodalom kulturális örökségéhez tartoztak, avagy amelyeket erőszakosan meghódított. Más kulturális tradícióval rendelkező területeken viszont csak elenyésző mértékben tudott gyökeret verni. Ezek figyelembe vételével aligha mondhatunk mást, mint azt, hogy a görög-római birodalom kultúrája a kereszténységet végül is partikularizmussá definiálta. Odáig menően, hogy e meghatározottságától még ott sem tud igazán szabadulni, ahol arra tesz kísérletet, hogy a nyugatitól teljesen elütő, nem görög-római típusú kereszténységet honosítson meg, mint például a kereszténységnek az afrikai, indiai, vagy ázsiai gondolkodási keretek közötti új kulturális „inkarnációjára” törekvő elképzelések esetében (ld. a jezsuita missziót Kínában). Oka ennek az, hogy a kereszténység egészen addig nem lesz képes partikuláris kötöttségeitől megszabadulni, amíg önmagát egy történelmi kijelentés talaján álló történelmi vallásnak tekinti.

A valóságban persze a kereszténység egy olyan partikuláris csoport partikuláris kontextusban nyert partikuláris üdvélményéből nőtte ki magát, amelynek jelentőségét aligha érthetjük meg akkor, ha nem válunk magunk is a Nyugat kulturálisan „adoptált” gyermekeivé. E determináció következménye, hogy a kereszténység minden olyan kultúrával szemben áll, amely más utakat keres a számára legérvényesebb igazság megragadására.

A keresztény (ha nem a nyugati) befolyás hanyatlását és az emberiség nem keresztény tradícióinak újbóli megerősödését a modern világ részéről úgy tekintették, mint ami integráns része a nem-nyugati hemiszféra nyugati imperializmussal szembeni lázadásának. A keresztény missziók közül azok, amelyek túléltek e megrázkódtatást, genuin nemzeti egyházakká váltak. Jelentős régiók azonban, mint például Kína, mereven elutasították a korábbi keresztény impulzusokat. Maga a missziói teológia is krízisbe jutott, és azt a dogmát, hogy az üdvösség céljából mindenkinek kereszténnyé kell lennie, újra kell gondolnia. Napjaink misszionáriusai már nem a megtérést szorgalmazzák, hanem az emberi szolidaritást és segítségnyújtást. Ennek ellenére sem könnyű mindig a „segítség” megkülönböztetni a Nyugathoz való kulturális asszimilációtól. A kereszténység azonban Nyugaton is elveszítette politikai hatalmát, és ezzel együtt – a fundamentalisták kivételével – búcsút vett attól az elképzeléstől is, hogy mindenkinek kereszténnyé kell válnia. Először történik meg az, hogy a kereszténységnek úgy kell kiegyeznie önmagával, hogy tudomásul veszi, ő is csak egy partikularizmus, egy nyelv a többi között. Ez pedig szükségessé teszi a keresztény univerzalizmus átgondolását éppúgy, mint a zsidó partikularizmus változatlan érvényességéről vallott negatív felfogás revízióját.

A keresztény teológia félrevezető módon gyakran beszélt arról, hogy a zsidóság a partikularizmus és univerzalizmus között ingadozik. Mialatt az előbbi határozottan elítélte, a másodikban a katolicitásnak azt az anticipációját vélte felfedezni, amelynek a kereszténységben kell megvalósulnia. A rabbinikus gondolkodásban valóban a vélemények széles skáláját ismerhetjük fel, kezdve az exkluzív nacionalizmussal el egészen egy olyan liberalizmusig, amely azt vallja, hogy mind a zsidók, mind a pogányok részesülnek a megváltásban. A hagyomány a véleménykülönbségek iránti érzékenységgel adja tovább mindkét nézetet, nem rejtve ugyanakkor véka alá azt sem, hogy a második álláspont a követendő. Ez utóbbi nézet sem tekinthető azonban olyan általánosító univerzalizmusnak, amely fölhangítja a zsidó kiválasztást. Tartalmát illetően e felfogás egy olyan egyetemesség mellett száll síkra, amelyik belső konzekvenciája a zsidó partikularizmusnak. B. Helfgott *Die Erwählungslehre in der tannaitischen Literatur* (A kiválasztásról szóló tanítás a tannaita irodalomban) című munkájában elemzi a partikularizmus és az univerzalizmus közötti dialektikus viszony jelentkezését az első és a második évszázad rabbinikus gondolkodásában. Megállapítása szerint az univerzalizmus és a zsidó kiválasztásról vallott korabeli nézetek annak a keresztény igényének a tudatos elutasításaként fogalmazódtak meg, hogy az egyház lenne – éspedig Izrael kiválasztását előrökölve, azt továbbfejlesztve és megtisztítva – a népek egyetemes gyűjtőmedre. A zsidóságban az univerzalizmus és a partikularizmus nem tekinthetőek egymást kizáró alternatívának. A két lehetőség Izrael és a többi nép közötti kapcsolat két oldala. A zsidó álláspont szerint e viszonyban a népek megőrzik identitásukat. A zsidók saját identitása az, hogy magukat Isten választott népének tekintik, akik minden más népet megelőzően hivatottak el arra, hogy egy különlegesen igénybevevő kapcsolat keretén belül kövessék Isten akaratát. Másfelől a zsidók kellően bölcsék (vagy bolondok) is voltak ahhoz, hogy elfogadják ezt az elhívást, annak mérhetetlenül súlyos terheivel és az Istenhez fűződő sajátosságosan kölcsönös szeretetkapcsolattal együtt. Más népek azonban nem szükségszerűen ugyanerre a speciális identitásra hivatottak el. Azt viszont, hogy pontosan mire is, a zsidóság már nem részletezi. Annál kevésbé, mert a *noachida* fogalom¹ nem törekszik más népek identitásának meghatározására, hanem csak arra, hogy az Istentől megkívánt általános emberség ama kereteit jelölje ki, amelyek akceptálása garantálja a kölcsönös testvériséget és mások lehetőségét a megváltásra. A zsidó felfogás szerint a népek minden igazára érvényes az, hogy részt kapnak az eljövendő világban. (M Sanhedrin 10:1) A megváltáshoz a jó cselekedetek segítenek, nem pedig a rendkívüli történelmi kijelentés. A zsidók akkor lesznek igazzá, ha követik azt az utat, amelyet kijelentett törvényeik mutatnak meg nekik, mások pedig annak a lelkiismeretnek a keretein belül, amely gyökerezhet más tradícióban is. A noachida törvények csak minimális követelményt támasztanak, és nem vindikálnak maguknak olyan jogot, hogy meghatározzák, mit jelentsen a Tóra mások számára.

Isten Izrael és a többi nép Istene. Mindegyiknek saját történelmében és saját kontextusában. „Áldott népem Egyiptom, kezem munkája Asszíria és örökségem Izrael.” (Ézs 19:25) Amint Isten és a teremtés egyek, úgy az emberiség is egy. Izraelnek a népek világosságává kell lennie, hogy mindenkit a valamennyiünket teremtő egy Isten ismeretére vezessen el. Bárkinek szabad Izraelhez térnie, ám ahhoz, hogy részt kaphasson a megváltásból, senkinek nem muszáj, és nem is kell feladnia sajátos identitását azért. Saját hagyományai és etikai felismerései alapján bármely nép elsajátíthatja az igazságosság útjának ismeretét, és elnyerheti a megváltást is. A bibliai kijelentésen kívüli térben sem kényszerítő szükségszerűség a bálványimádás. Miután azonban Izrael a saját identitásának határait nem lépi át, sem azáltal, hogy magát általánosan kötelező univerzális szükségszerűségként posztulálná, sem azzal, hogy részletekbe menően definiálná a „mindenki” számára kötelező „univerzalizmust”, más népek útjának speciális tartalmi részletei többnyire definiálatlanul maradnak. Meg kell ugyanakkor barátkoznunk azzal, hogy Izrael tudja, mi az igazságosság a saját maga számára. Más népeknek viszont ugyancsak maguknak kell felismerniük azt, hogy mit követel tőlük Isten, Izrael és az egész világ Istene. Azzal, hogy Izrael túltekint sajátos identitásán és isteni törvényein, fel tudja ismerni, mi az, ami minden ember számára közös: a noéi törvényeket. Az azonban, hogy mi felelhet meg mások esetében a Tórának, az Izraelnek adott kijelentés összefüggésrendszere felől nézve pontosan nem ítéhető meg, és nem is definiálható.

Az emberiség egy, mert Isten egy, és mert végül – a történelem messiási beteljesülésében – az egész

¹ Ld. erről: Friedrich-Wilhelm MARQUARDT: A hét noéi parancsolat. In: *Egyház és Világ*, 1990[I]/17. (XI.30.) 4-8.

emberiséget egybe fogja gyűjteni. Meglehető, olykor felbukkannak ugyan olyan nézetek, hogy a messiási korban minden nép elfogadja majd a zsidóságot, ez nem változtat azon a zsidó hiten, hogy minden nép igazai részesülni fognak az eljövendő világban. Olyan univerzális misszió azonban nem létezhet, amely azt hirdetné, hogy a népek csak akkor részesülhetnek a megváltásban, ha előbb zsidókká lesznek. A zsidók és a népek közötti feszültség nincs megoldva és nem is lehet, sőt e megoldás mibenléte sem definiálható mindaddig, amíg a végérvényes megváltás el nem érkezik. Az Izrael és a többi nép, valamint az emberiség eljövendő messiási egysége közötti feszültség egyúttal tükre is annak a törekvésnek, amely úgy igyekszik az univerzalizmust és a zsidó partikularizmust összhangba hozni egymással, hogy közben egyiket se érje erőszakot: a zsidóság ne váljon ideológiai univerzalizmussá, de ne kerüljön sor arra sem, hogy Izrael különleges identitása egy „egyetemesebb egység”-re teendő kísérlet jegyében feloldódik.

A partikularizmus e koncepciója nem ellentéte az univerzalizmusnak. Ellenkezőleg. Miközben e megközelítés hangsúlyt helyez a saját határokra, szabad teret enged az olyan valódi – vagyis nem ideológikus – univerzalizmusnak is, amely nem követeli meg mások politikai vagy kulturális uniformitását, sem pedig a „saját” üdvnyelvezetünk általi okkupálását. Az ilyen partikularizmussal megeshet, hogy introvertálttá válik, és csak arra törekszik, hogy büszke exkluzivitásában békén hagyják – főként is akkor, ha a létét fenyegető imperializmus szorításában él. Ellenkező esetben viszont a humanisztikus liberalitás felhőtlen napjait élvezheti. Ami azonban igazán fontos, hogy az univerzalizmus e típusa soha sem válik a világ meghódításának programjává. Alapja ugyanis elsődlegesen Istennek, az emberiség és a világ teremtőjének és megváltójának az egyetemességén, nem pedig saját történelmi kijelentésének, vagy üdvútjának univerzalitásán alapul. Meghatározója végül az ilyen univerzalizmusnak az, hogy olyan partikularizmusokra épül, amelyek akceptálják a maguk különlegességeit, ám ugyanennek a lehetőségét másoktól sem vitatják el.

A kereszténység, a fenti koncepciótól eltérően, arra a hitre épített, hogy a népeknek a történelem végén Isten által megteremtendő egysége lényegileg máris adott a Krisztusban nyújtott keresztény történelmi kijelentéssel. A Krisztusba vetett hit így egy olyan univerzális misszió kiindulópontja lett, amely nemcsak azt vallja, hogy a megváltás elnyeréséért minden nép kereszténnyé lehet, hanem kötelezőnek is gondolja azt. Csak Krisztus által lehet az Atyához jutni. A Nicea utáni egyházatyáknál kitapintható egy olyan tendencia, hogy az univerzális missziót úgy értékeljék, mint ami a kereszténységnek, mint ökumenikus birodalmi vallásnak a létrejöttében máris beteljesült. Így vált a keresztény római birodalomban az ideológiai univerzalizmus új bázisává a beteljesült messianizmus eszméje. A Krisztusban való hit Isten végső szava valamennyi emberi teremtmény egyesítésére, és ez a hit adja is meg az egyháznak az erőt és a jogot itt és most, hogy a neki adott kijelentés nevében minden népet e kijelentés igája alá hajtson. Vagyis a történelmi kijelentés partikularitása az „univerzális partikularitás” rangjára emelkedik, hogy aztán e partikuláris történelmi kijelentés jelölje ki az egyedüli igaz utat a népek számára, amelyen járnuk kell, és amelynek érdekében korábbi identitásukat és történelmüket fel kell adniuk. A kereszténység kezdetben úgy hozta be a történelembe a messiási beteljesedés univerzalizmusát, mint saját történelmi alapját, ám később – a birodalmi imperializmus keresztény válfajának érvényre juttatása végett – már össze is kapcsolta a birodalom ideológiájával és politikai eszközeivel. A katolicitás célkitűzése így lett vallásos igazolása a misszió és az imperializmus keresztény történelmet karakterizáló egységének.

Az imperializmus iránti keresztény affinitást csak úgy vehetjük bonckés alá, ha egyszermind kritika tárgyává tesszük a beteljesült messianizmus eszméjét is, amely Isten világ fölötti uralmának végérvényes perspektíváját úgy kezeli, mint a történelemben már kijelentett, inkarnálódott és elérhetővé vált realitást, és olyan tényként prezentálja, amely meg is alapozza minden nép és nemzet asszimilációját az emberiség végérvényes messiási egységéhez. Ez az álláspont lényegéből fakadóan nem veszi komolyan missziója során más népek független történelmét és identitását, s még kevésbé fogadja el azokat autonóm üdvlehetőségként. Mindez természetesen még véletlenül sem jelenti azt, mintha a kereszténység, de valójában bármely olyan partikuláris nyelv is, amely a végső dolgokról kíván beszélni, ne csak egy nyelv lenne azok közül, amelyek érvényesen tudnának szólni a Végsőről és Univerzálisról, illetve amelyek ezekhez el is tudnak minket vezetni. Ugyanakkor be kell ismernünk,

hogy az a partikuláris beszéd, ahogy mi szólunk az Univerzálisról, nem az az egyetlen egyetemes nyelv az Univerzálisról, amelyet mindenkinek használnia kell ahhoz, hogy róla egyáltalán érvényesen beszélhessen. Számptalan nyelv létezik, amely többé vagy kevésbé megfelelő módon tud szólni az Univerzálisról. Nem létezik azonban univerzális nyelv. Mint ahogy e nyelvek nem is cserélhetőek fel minden további nélkül egymással. Még akkor sem, ha valaki valóban két- vagy többnyelvű, és mély azonosságot ismer is fel e nyelvek között. Minden nyelv egy-egy nép történelmének és kijelentéstapasztalatának a produktuma. Mivel pedig még csak nem is sejtjük, miként lesz lehetséges a jövő valamely pontján e tradíciók igazi egységének megvalósulása, a jelenben annyit mondhatunk, hogy az egység e futurikus pillanata a Teremtő Isten és munkájának transzcendens univerzalizmusában rejtőzik, és nekünk pedig módot ad arra, hogy hitet tegyünk az univerzális emberi testvériség mellett. Biztos ugyanakkor az, hogy Istennek mint Teremtőnek és Megváltónak az egységére nem tekinthetünk úgy, mint amely egyetlen nép keretén belül, e nép történelmi kijelentésében inkarnálódott volna, fel is jogosítva e népet arra, hogy másokat meghódítson és bekebelezzen. Az egyetlen univerzalitás – amelyről valóban elmondhatjuk, hogy „Istentől van” – olyan, hogy benne megőrződik minden partikularitás, és biztosítja, hogy minden nép saját identitásával és történelmével állhasson Isten elé (Mik 4:5).

3. Betű és lélek megkülönböztetése

A keresztény antijudaista exegézis a zsidó és görög dialektika terminológiáját egyaránt igénybe vette azon meggyőződésének kifejezésére, hogy a zsidóságot felváltotta a kereszténység. Ami azonban e tradíciókban még dialektikus volt, az a keresztény gyakorlatban már dualisztikussá vált és „két népre” szakította szét azt, ami eredetileg a történelmi exisztencia dialektikája volt. A zsidóságot – e keresztény univerzalizmus által meghaladott és – elutasítandó partikularizmusnak tekintő szemlélet természetesen hozta magával azt a meggyőződést, hogy kereszténység az „új”, amellyel szemben a zsidóság az „ó”. És mivel a kereszténység végérvényesen az új, ezért soha nem is avulhat el. (Elszakadó keresztény szekták és revolúcionárius mozgalmak persze azonos binaritások használatához folyamodtak akkor, amikor azt kívánták kifejezésre juttatni, hogy az addigi keresztény egyházat olyan „idejét múlt nemzetségeként” utasítják el, amelyet felvált a pillanatnyi új alakulat, és amelyről úgy hitték, hogy a végső messiási realitást jelenti.) A kereszténység – saját önértelmezésében – a zsidó képmutatással és külsőlegességgel szemben maga a megtestesült bensőség és hitelesség. Minthogy pedig magában a beteljesült lét inkarnációjának birtokosát látja, amivel szemben a zsidóság csak árnyék és anticipáció, a zsidóság bizonyos értelemben pusztá látszatnak számít az „igazi léttel” szemben. A zsidóság „azoknak az eljövendő igazi dolgoknak a külső képe”, amelyek most Krisztusban itt „állnak” a szemünk előtt. E gondolkozásmód egybevegyíti egymással a szekták messianisztikus dualizmusát (a két időt) és a görögség test-szellem, lesz-létezik, jelenség-lényeg binaritásokban megjelenő felfogását. A zsidóságot „ó” és „testi” emberként jellemzi. Véleményét ráadásul nemcsak a múltra nézve tekinti érvényesnek – az Újszövetség korabeli hivatalos zsidóság állítólagosan romlott állapotát kárhóztató ítéletként –, hanem úgy proklamálja, mint a zsidóságra ad infinitum jellemző történelmi identitást. Szemléletében a zsidók a múlt világához tartoznak, és egy olyan morálisan és ontológiailag alacsonyabb rendű létmód részesei, amely elkíséri őket Jézus korától kezdve a történelem végéig (mi több, azt már a bibliai időkben is meglévő identitásukként reprojiciálja). A kereszténység történelmileg, morálisan és végérvényesen felülmúlja a zsidóságot, ő a beteljesedése annak, amire a zsidóság csak „testi módon” „utal”. Amint láthattuk, e kép keletkezésében meghatározó volt, hogy a messianisztikus-szekták közeg Philon platoni dualizmusát a történelmi elem elhanyagolásával és az eschatológiai előtérbe helyezésével integrálta. Miután azonban a kereszténység úgy véli, hogy a Messiás már elérkezett, semmi nem szab gátat annak, hogy magát az „eschatológikus kor” ismérveivel ruházza fel, és egyúttal szét is szakítsa azt, ami Philonnál még dialektika volt. Az eschatológia historizálásával a „két korszak” – a történelmi világ és az eljövendő messiási uralom – a kereszténység történelmi idejévé válik, amelynek kontextusában a zsidóság a meg nem váltott emberiség tüposzát példázza. A történelem és az eschatológiai közötti határ úgy helyeződik át a történelembe, mintha Jézus korában egy pre- és egy postmessiási érára tagolódott volna (Kr.e. és Kr. u.). Ebben a sémában a zsidóság, úgy az egykori, mint a mai – és persze minden, ami nem keresztény – a meg nem váltott „testi” emberiség kategóriája alá esik, szemben a keresztény

„eschatológiai” emberrel. Egy zsidók és keresztények számára közös időszámítási terminológia kialakítása (pl.: i.e. és i.u.) maga is segíthetne e tradíció meghaladásában.

A betű és a szellem philoni dialektikájának az elmúlt történelmi és az új messiási emberiség között határt vonó messianisztikus-szektáriánus dualizmussá pervertálása megfosztotta az egyházat attól, hogy a zsidóságot és önmagát is olyannak tekinthesse, amilyenek a valóságban. Reduktív szemléletében a zsidóságnak a pusztaság külsődlegessége és a morális gonoszág jutott osztályrészül, miközben önmagát – testi, institutionális és történelmi valóságában – doketikusán ítélte meg. Ez lehet a kulcsa annak is, hogy miért adódott annyi nehézsége a kereszténységnek saját történelmi alakzatával. Vitathatatlan, hogy a kereszténység éppoly sok intézményt és törvényt alkotott, mint a történelem bármely egyéb vallása. Ennek ellenére mindvégig a szektás spiritualista doketizmus és a katolikus institutionális abszolutizmus között ingadozott. Az előbbi opció az institutionális szellemi eszközöket utasítja el, az utóbbi pedig az inkarnálódott „Krisztus-test” kiteljesedésének tekinti az institúciót.

A zsidóság soha nem volt a „törvényesség” vallása, hanem a kijelentett parancsolatoké, amelyekkel Istennek a mindennapokban való jelenlétét kívánja konkretizálni. A zsidóság számára nem adódhatnak olyan antitezisek, mint törvény és kegyelem, betű és szellem, mivel a Tóra maga Isten legnagyobb ajándéka, amely az Ő Szellemének jelenvalóságát közvetíti. Mivel a zsidóság nem ismeri az eredendő bűnről szóló páli tanítást, hisz abban, hogy az ember képes természeti erőből fakadóan válaszolni Istennek. Következik e meggyőződés azonban onnan is, hogy a zsidóság nem fogadja el a „természet” és „kegyelem” quasi-gnosztikus dualizmusát, amely démonizálja a teremtést és a kegyelmet elidegeníti a természettől. A zsidóság hisz abban, hogy a természetet Isten teremtette, nem pedig a démonok, és ebből következően vallja azt is, hogy embernek az a képessége, hogy felelni tud Teremtőjének, ugyancsak Isten adománya. Az ember természetesen megmarad a „két ösztön”, a jó és a gonosz választásának, az Istennek feleletet adó vagy Őt válasz nélkül hagyó magatartásnak a feszültségében. Egy napon aztán eljön majd az idő, amikor a gonosz hajlam már nem fog uralkodni. Ekkor azonban nem lesz tovább szükség külső parancsokra sem, mivel mindenki szívből fog engedelmeskedni Istennek. A „betű” és „lélek” páli dualizmusa lényegileg azt állítja, hogy a „két ösztön” közötti feszültség eschatológiai transzcendálódása Krisztus halálában és feltámadásában már végbement, hogy a Jer 31:33 ígérete máris bekövetkezett. E posztulátum értelmében a kereszténység olyan nép, amely újjászületett a Krisztus megváltó tette alapján alapuló szellemi engedmességre, és ebbéli minőségében egyszersmind pusztaság külsődleges betűvé is degradálja a Tórát.

Ez a páli felfogás azonban fatális módon meghamisítja a Tóra kínálta út zsidó értelmezését. A zsidóság ugyanis nem szellem nélküli betű, hanem egy életmód, amely tud a kettő között fennálló feloldatlan feszültségről. A páli dualizmus ráadásul még fantáziaképet is rajzol a keresztény történelmi egzisztenciáról. Hiszen a kereszténységben nem valódi módon oldódott meg a belső és a külső közötti feszültség. Annak állítása pedig, hogy ez már nem aktuális probléma, és hogy e győzelem az emberi egzisztencia számára új lehetőséget kínál, bizonyos tekintetben csak még ellentmondásosabban hatályosítja e feszültséget. Mennél inkább hangsúlyt kap ugyanis a „törvénytől” való elszakadás, az ember annál inkább hajlamos rá, hogy a „törvényesség” problémáját ténylegesen is életre keltse. A zsidóság elutasítására szolgáló dualizmust igénybe vették egyébként az egyház múltbeli formáinak a megítélésére is. Luther például ugyanazokkal a binaritásokkal tagadja a katolicizmust, amelyekkel Pál a zsidóságot utasítja el, megvetve ezzel a spiritualizmus legalizmus elleni új lázadásainak alapjait is.

A keresztény eklesiológia még mindig a múlt messianisztikus-szektás tagadása és egy olyan, a bálványimádáshoz közelálló institutionális inkarnacionalizmus között ingadozik, amely isteníti az egyház történelmi megjelenési formáját, és ebből fakadóan tévedhetetlené és reformálhatatlanná teszi az egyház adott kereteit és vezetőit. A messianisztikus szektáság és az inkarnacionalista triumfalizmus annak a vallási képletnek két oldala, amelynek a saját történelmi valóságát vagy el kell fojtani, vagy pedig – annak az eschatológiai identitásnak a nevében, amely létének deklarált alapja is – meg kell tagadni. – Az a posztulátum, hogy az egyházi institúció, amely egyben saját történelmi egzisztenciánk alapja is, Krisztus eschatológiai teste, olyan betűszerinti értelmezési technikával hüvelyezhető csak ki, mely az egyházat képtelenné teszi arra, hogy történelmi egzisztenciájának fogyatékoságaiért felelősséget

vállalhasson. Ebből következően a hibákkal tarkított múltat vagy elutasítjuk, „kisiklás”-nak, tehát „nem keresztény”-nek bélyegezve azt, vagy pedig tökéletessé abszolutizáljuk. Ez utóbbi egyszerűen annyit jelent, hogy a messianisztikus szekta, amely közben történeti egyházzá lett, premessianisztikus és még nem megváltott történeti exisztenciájáért nem is vállalhat felelősséget.

Az egyház csak nagy nehézségek árán birkózhat meg azzal a súlyos körülménnyel, hogy szellemi kincseit földi cserépedényekben hordozza. Mint evilági jelenség ugyanis véges, tökéletlen és szakadatlanul reformra szorul. Mivel pedig „porból” vétettünk, igen nagy szükségünk is van arra, hogy Isten lelkét konkrétá, térben és időben jelenvalóvá tegyük. A messianisztikus szektásság korrektívuma azonban nem lehet egy olyan inkarnacionalizmus, amely deifikálja Isten jelenvalóságát. Erre kizárólag a külső és belső közötti feloldatlan feszültséget ismerő érzület képes. A partikuláris történelmi elemek éppoly fontosak, mint amennyire végesek is. Egyetlen ilyen elem sem abszolút önmagában. Ideiglenesen el kell köteleznünk magunkat azonban valamelyik felé, hogy megtapasztalhassuk a csodát, és Isten lelkét jelenvalóvá tehesük.

Alapjában véve ugyanez a konfliktus húzódik meg „Krisztus két természet”-ének megoldatlan problémája mögött is. A korai keresztény teológia egyrészt a doketizmus irányába hajlott, amely Jézust test nélküli „tiszt szellemmé” akarta változtatni, másrészt pedig kész volt egy olyan inkarnacionalizmus elfogadására, mely testét isteni méltóságra emelte. Az egyház testének megistenítése egyszerűen csak kibővítése a Jézus történeti létét deifikáló törekvésnek. Az egy isteni személyben lakozó kettős természetről szóló chalcedoni dogma csak rossz kompromisszum, amely jelzi, hogy az egyház képtelen annak a dualitásnak a helyes megfejtésére, amely Jézus történeti exisztenciája és az eschatológikus jelennek általa való közvetítése között fennáll. Amennyiben ugyanis az eschatológiai jelenlétet úgy tekintjük, mint amely már Jézus történeti exisztenciájában valósággá vált, azaz, hogy a Messiás *volt*, akkor nem vallhatjuk egyúttal azt is, hogy a történeti Jézus ember volt. Az egyház nem volt képes megoldani Jézus „kettős természet”-ének dualitását anélkül, hogy egyszersmind ne legyen nyilvánvaló, történelmi személyként Jézus önmagában nem lehetett végérvényes. Nemcsak abban az értelemben, hogy ő ugyan a közvetítő Jelenvalóság egyesek számára, miközben mások számára pedig nem az, hanem abból a szempontból sem, hogy ő nem az „az Egy” volt, hanem az a valaki, aki magán túlmutatott arra az „Egyre, aki még eljövendő”.

A külső és a belső, a történelmi és eschatológiai valóság közötti dualizmus sem a zsidóság, sem a kereszténység számára nincs még megoldva. A Jeremiás-féle új szövetség a zsidó és keresztény exisztenciát egyaránt meghaladja. A mi exisztenciánk is a testi végesség fel nem számolt konfliktusában szenved, s közeledésünket az Örökkönvalóhoz éppannyira közvetíti is, mint amennyire korlátozza. A „Tóra az út” helyett azt mondani, hogy „Krisztus az út”, éppen ezért nem oldja fel e feszültséget. Egy ilyen kijelentés ugyanis olyan végérvényes mértéket szab, amely a problémát csak radikalizálja, avagy másként fogalmazva, úgy állítja be a dolgot, mintha e feszültség mintegy parancsszóra megoldható lenne – „láthatatlanul”, külsőleg észlelhető változás nélkül. A megváltatlan exisztencia valósága megmarad, minden olyan trükk ellenére, amellyel a „realizált eschatológia” próbálta meg kijátszani a történelmet.

Akik a tradicionális keresztény teológián nevelkedtek, szenvedni fognak e diszkusszió során, és megpróbálják majd bizonygatni, hogy „Krisztus eljövetele” végérvényes változást jelent a történelemben. Vagyis, hogy mi tudjuk, hogy már „a végső valóságban részesülünk”, és megváltásunk érdekében nincs szükségünk saját erőfeszítéseinkre hagyatkoznunk. Nem hagyhatjuk azonban figyelmen kívül azokat az ellentmondásokat, amelyeket ennek az állításnak az érrendszerében magában hordoz. E feltételezés ugyanis vagy azt jelenti, hogy mindenki részesül a végső valóságban – tekintet nélkül arra, hogy mit cselekszik, és ez pedig nyomban fel is számolja a jó és a rossz közötti különbséget, vagy azt jelenti, hogy egyesek részesülnek benne, míg másoknak viszont az elvettetés lesz osztályrészük – ugyancsak tekintet nélkül arra, hogy mit cselekszenek, és arra is, hogy e képlet Istent amorális tirannussá teszi. Az igazságosság és a kiválasztás kiegyensúlyozására tett kísérletek azt hangoztatják, hogy a kiválasztottak igazságosságuk révén jutnak elismerésre. Eszerint a kiválasztás az igazságosság alapja, és nem fordítva. Az érvelés e rendszerében azonban egy olyan mindent elnyelő puritán „törvényességhez” kerülünk közel, amely a tökéletes igazságosságra akar eljutni, de nem azért,

hogy saját kiválasztását megszolgálja, hanem azért, hogy azt *igazolja*. Az átlagos kereszténység a gyakorlatban e vitának szokásos módon nem tulajdonít jelentőséget, és arra hivatkozik, hogy Isten máris szeret bennünket és *tennünk* is csak azért kell valamit, hogy azzá lehessünk, amivé úgyis lennénk. De vajon szüksége van-e egy ilyen etikának még Messiásra is? Nem lenne-e elegendő ehhez a teremtés, a szövetség és a törvények?

Az egyház történeti exisztenciája újból és újból a maga premissianisztikus valóságát igazolja, mialatt hitvallása pedig, amely arról szól, hogy léte Krisztus „új létén” alapszik, legalább annyira gátolja is, mint amennyire elősegíti a láthatóan külön életvitel gyakorlásában. A keresztény valóságnak nem sikerült legyőznie a zsidóság által is ismert emberi-történelmi ambiguitásokat, azaz a megváltatlan viszonyokat. Messiáshite e körülményeket mégis arra használta, hogy belőlük a zsidóság egyfajta tükörképét alkossa meg. A zsidóság hisz abban, hogy a törvényeket megtartotta, és hogy azoknak tud is annyira engedelmessé válni, hogy barátságban élhessen Istennel. Még akkor is, ha közben nem felejt el, hogy a betű és lélek közötti szakadék végérvényes felszámolása még nem következett be. A kereszténység ezzel szemben kitart amellett, hogy a „vég” záróakkordja, a megváltás fázisa máris elérkezett, és létének alapjává lett. Ezzel együtt sem mutatkozik viszont alkalmasabbnak a zsidóságnál arra, hogy az exisztencia végérvényes eschatológiai átalakítását a gyakorlatba is átültesse. Nem szólva arról, hogy meggyőződése nyomán még azokat a parancsolatokat is feladja, amelyek a zsidóság számára biztosították a „beteljesedés” felé vezető utat. A kereszténység számára persze nem létezhet a „célhoz” vezető út, hiszen a „cél” (Krisztus) maga az „út”. Nem csoda hát, ha a Tórát messiás nélkül elfogadó zsidóság szemében a kereszténység olyan vallás, amely a Messiást fogadta el Tóra nélkül. A végessel azonban úgy érintkezni, mintha máris a végérvényes talaján állnánk, az önámítás legváltozatosabb formáit eredményezi: vagy elutasítjuk minduntalan a végest, mint véges, vagy arra teszünk kísérletet, hogy a partikuláris adottságot végérvényes valóságként abszolutizáljuk.

A gyakorlatban a kereszténység erősen hajlik arra, hogy a kegyelem és a jócselekedetek vallásává legyen. E ponton – az ember és a történelem megváltatlan természetéről vallott gyakorlati álláspontjánál – kiviláglik azonban az is, hogy látásmódja strukturálisan identikus a zsidóságéval. A különbség mindössze annyi, hogy a kereszténység esetében lényegesen kevésbé egyértelmű, milyen jócselekedetek a kötelezőek, és különösen is kifürkészhetetlen fátyol takarja el azt, hogy mit is ért a „Krisztus” szó alatt. Nekünk mindenesetre ebből a szemszögből kell analizálnunk az antijudaizmusban megnyilatkozó pszichopatológiát. A zsidóknak a már eljött Messiást el nem fogadó magatartásából eredő – állítólagos – elvetettségét proklamáló feltevés valójában nem egyéb, mint saját megváltatlanságunk projekciója a zsidóságra. A világ megváltásának még nem bekövetkezett tényét a kereszténységnek azért is kell tagadnia, mert csak így lehet biztos annak az állításának az igazságában, hogy Krisztus már eljött és megalapította „az egyház”-at. Ily módon a zsidókra hárul mindaz, amit a kereszténységnek el kell nyomnia önmagában, jelesül annak a felismerése, hogy a történelem és a keresztény exisztencia még egyaránt megváltatlanok. Ebben az értelemben a zsidók valóban „megölik” Krisztust a keresztények számára, egyszerűen azért, mert őrzik a *messiás* szó eredeti bibliai jelentésének emlékét, ahonnan nézve a jelenlegi történelmet és emberi közösséget megváltatlannak kell tekinteniük. A zsidóság szemében Jézus nem lehetett a Messiás, mivel az idők megváltatlanok maradtak, és sem Ő, sem valamely Tőle kiinduló valóság nem változtatott ezen a helyzeten azóta sem. Summázva. Azzal, hogy a zsidóság Jézus messiási rangját nem akceptálta, csak ahhoz ragaszkodott, hogy tradíciójának integritásában maga dönthesse el, mit jelenthet a *messiás*. Ha egyszer majd fény derül a valódi természetére annak, hogy miért is helyezkedett szembe a zsidóság a keresztény hittel, akkor az is elengedhetetlenné válik, hogy megfelelően értékeljük a zsidóság nagy tagadásának pozitív jelentőségét. Amennyiben a keresztény antijudaizmus saját megváltatlan oldalunk elfojtása, és ennek projekciója a zsidóságra, úgy a keresztény hitnek a zsidóság általi negációját egy eddig figyelmen kívül hagyott prófétai kritikaként kell elismernünk. A zsidóság nagy tagadása annak a felismerésnek a következménye, hogy a keresztény evangélium centrumában olyan teológiai tévedés rejlik, amely kezdettől fogva indiszkutábilissá tette számára a keresztény kérügma elfogadását. Amíg ez a kritika elutasításra talál, addig a zsidóságnak a messianisztikus koncepciót követő utódok között végzett felvilágosító szolgálata a keresztények részéről csak úgy lesz elkönnyelhető, mint „konokság” és a „szív megkeményedettsége”. Eleven példaként a valós kritikát elutasító externalizációnak. A kereszténység csak akkor szabadulhat meg antijudaizmusától, ha képes lesz annak az üzenetnek a

meghallására és sajátjává tételére, amelyet mindmáig elfojt magában és a zsidóság „Krisztust elutasító” bűneként projiciál.

4. A kulcskérdés: a krisztológia

Dolgozatunkban, amely a keresztény antijudaizmuson próbál kritikát gyakorolni, a következőkben az antijudaizmus örök fonákját, a krisztológiát tesszük elemzés tárgyává. Az emberi egzisztencia dialektikáját keresztény és antijudaista tézisekben megfogalmazó keresztény dualizációk centrumában a krisztológia áll, pontosabban az eschatológiai események historizációja. A realizált eschatológia a vizsgált dialektikákat, úgymint ítélet-ígéret, partikularizmus-univerzalizmus, betű-szellem, történelem-eschatológia, egy olyan dualizmussá formálja át, amelyben az egyik oldalt az „új messiási nép”, a keresztények képezik, a másik, a negatív oldalt pedig a „régiké”, a zsidók. A messiási váradalom a kereszténység üzenetét beleágyazza a történelembe, majd pedig történeti eseménnyé alakítja, míg az végül is egy valóságtól inkább már idegen, mintsem ahhoz közel álló princípiummá válik. Gyakran hallható magyarázat, hogy a Messiás egyszer s mindenkorra diadalmaskodott a gonosz felett, és győzelme a katolikus egyház alakzatában etablirozódott a történelemben. Ez teszi érthetővé azt is, hogy mindaz, aki nem fogadja el a keresztény impériumot Isten országaként, átkozott. A keresztény birodalom ellenségeinek elpusztítása így természetesen egyet jelent a messiási seregek Béliál fia fölött aratott győzelmével. Maga Krisztus a harci eszköz ahhoz is, hogy üldözzék annak a népnek a tagjait, amely az ő eljövételére várt, ám egy ilyen Krisztusban mégsem tudta felismerni a maga megváltását. Lehetséges-e azonban a kereszténység számára anélkül akceptálni ennek az elutasításnak az igazságát, hogy egyidejűleg ne kelljen elvetnie a Jézusban szerzett messiási tapasztalatát is? Lehetséges-e a kereszténységnek úgy megtisztulnia az antijudaizmustól, hogy a keresztény hit ne váljon gyökértelessé? Lehetséges-e azt állítani, hogy „Jézus a Messiás” anélkül, hogy ne kelljen egyidejűleg – implicit vagy explicit formában – kijelenteni azt is, hogy „a zsidók pedig legyenek átkozottak”?

A kereszténység alaphitvallása az a tétel, hogy Jézus a krisztus. Ő a Messiás, akit „megjövendöltek” a próféták, akit a zsidók „vártak”. A keresztény teológiában minden más erre a hitvallásra épül, amire rákérdezni értelemeszerűen egyet jelent a keresztény hit punctum saliensére való rákérdezővel. Ezzel szemben a zsidóság egészen addig nem mondhatja azt, hogy a messiás már eljött, amíg Isten országa nem érkezett el. Még kevésbé állíthatja azt, hogy ez az eljövétel már 2000 évvel ezelőtt megtörtént, holott eközben a történelmet gonoszságok lavínja árasztotta el (amelynek nem csekély részét éppen Krisztus nevében vitték végbe!). Izrael számára a Messiás és a messiási kor megérkezése elválaszthatatlanok egymástól, és e kettő voltaképpen ugyanaz. Izrael messiási reménye nem egy olyan megváltó érkezésére irányul, akinek eljövetele az emberi és a szociális egzisztencia külső kétértelműségét változatlanul hagyja, hanem annak a messiási kornak a bekövetkezésére, amely – ahogy azt Engels próbálta fogalmazta – „a történelem talányának a megoldása”.

A kereszténység legkorábbi szakaszában a világ azonnal bekövetkező végének a váradalma volt az a kontextus, amely kijelölte Jézusba, a messiásba vetett hit kontúrjait. Jézus azonos volt azzal, akit úgy vártak, mint a dicsőség felhőin rövidesen újra eljövőt, és aki elhozza – a most már az ő nevében hirdetett – megváltást. Csak fokozatosan nyílt rés Jézus, mint messiási ígérgető és hamarosan bekövetkező visszajövetelének váradalma között. Az egyház pedig berendezkedett a Jézus történelmi ittléte és a futurikus eljövetele közötti új történelmi érában. A dicsőséges visszajövetelt eközben a meghatározatlan jövőbe toltta ki, földi életét viszont az eschatológikus eljövételtől kölcsönvett glóriával vette körül. A növekvő világi sikerekkel együtt úgy tűnt, hogy az egyház nemcsak arra hivatott, hogy korszakát – a „keresztény érá” – a megtérésre való hívogatás és a szenvedésektől terhes anticipáció időszakának tekintse, hanem egy olyan új történelmi érának is, amely realizálja a millennium feltételeit. Az egyház korszaka Krisztus ezeréves földi uralmává lett, hisz azt mégiscsak meg kellett különböztetni a „történelem végével” bekövetkező örökkévalóság végérvényes eschatológiai szakaszától, amelyet a második eljövétel hivatott felvezetni. Az egyház éráját ennek ellenére „messiási kor”-nak tekintették. Az emberi egzisztencia végérvényes krízise, a történelmi az eschatológiáitól elválasztó krízis így ágyazódott bele „történelmi eseményként” magába a történelembe.

A „Krisztus előtti” történelem egészét a „megváltatlan emberek” fejezeteként lehetett értelmezni – ami persze még mindig identitása azoknak, akik a keresztény hiten kívül élnek, azaz a zsidóknak –, miközben a keresztény kor a messiási dicsőség pompáját ölti magára. A messiási reménység pedig ahelyett, hogy a történelmi és az eschatológiai közötti krízist világította volna meg, egy olyan hamis öntudat eszközévé vált, amely lehetővé tette az egyház számára, hogy történelmi kétértelműséget öltöztessen a végérvényesség és az abszolút igazság mezébe. Az új történelmi időszak és annak népe, valamint a zsidóság és minden „Krisztus előtti” emberi lehetőség közötti viszony úgy nyer itt kiértékelést, hogy az új nemcsak relatíve váltja fel, hanem abszolúte ki is szorítja a korábbiakat.

Nem nehéz belátni, hogy ez a kép az eschatológiai valóság igaztalan historizálására épül, az eschatológiai megtapasztalásának hamis történelmi átültetésén alapszik. Egy olyan partikuláris történelmi tapasztalaton belül, mint amely a Makkabeusok korától a zsidó háborúig karakterizálta a zsidó történelmet, valamint egy olyan korszakban, amikor a légmentes hatalmi struktúrák által előidézett tökéletes elidegenedés uralta, megterhelve még a végvárak eszmevilágával is, szinte tapinthatóvá lehetett, amint az eschatológiai horizont benyúlik a történelembe. Jézus igehirdetésében így fejeződik ki e tapasztalat: „elközelített az Isten országa”. Bárhol és bármikor, ahol ez az eschatológikus váradalom felbukkan, arra, aki ezt példaerejű módon artikulálja, úgy emlékezhetnek, mint annak a végső reménységnek a paradigmájára, amely még nem valósult meg, hanem a jelen lehetőségein túl van. Az emlékezést az azt megőrző közösség ismét és ismét paradigmatikusan élheti át, mintegy példát is nyújtva arra, miként valósulhat meg az eschatológiának a történelemben való megtapasztalása. Egy ilyen tapasztalat és annak hirdetője ezzel azonban még nem válik a történelem ama végső eschatológiai eseményévé is, amely magához viszonyítva minden megelőző történelmet meghaladóvá és morálisan alacsonyabb rendűvé tesz, azok Istenhez való közeledését pedig, akik ezt más alapelvek szerint tennék, érvénytelenné nyilvánítja.

A végső eschatológiai eseménynek, a messiás végérvényes „megérkezésének” ezen kívül azt a végső jövőt is magában kell hordoznia, amikor „minden könny letöröltetik”. Ez azonban eddig még egészen egyértelműen nem következett be. Sőt, maga a kereszténység sem fogalmazta és élte meg az üzenetét úgy, hogy meggyőző bizonyítéka lehetne ennek a „végső” állapotnak. A Jézus élete és halála körül kialakult túlszorduló váradalmakhoz kapcsolódó végérvényesség attribútumát nem utolsó sorban azért kell hamis útnak tekintenünk, hogy általa kifejezésre juttathassuk az eschatológiai találkozás igazi jelentőségét. Az eschatológiának a historizálása ugyanis igen komoly következményekkel jár: a kereszténységben (és szekuláris revolucionarista mostohagyermekai körében) föllépő antiszemitizmus, valamint a totalitarizmusra és imperializmusra való hajlandóság ugyanebben a tévedésben gyökereznek.

A Jézussal már bekövetkezett végső messiási eljövétel képzetét újra kell fogalmaznunk, mégpedig úgy, konfrontáljuk is azzal a folyamattal, amelyben az eredeti zsidó környezet által meghatározott körülmények között kialakult. Ennek során rábukkanhatunk a történelmi Jézusra, aki az Isten és Izrael közötti szövetségben élő kegyes zsidó ember volt, és akinek egyáltalán nem állt szándékában zsidóságát egy más vallással pótolni. Élete Isten uralmának megvalósulását remélő intenzív váradalmában telt el, és kora társadalmát is ennek fényében ítélte meg. Ez a váradalom vezette őt Jeruzsálembe, és az ellenséges római és a kollaboráns zsidó vezetők okozta halálba. Jézus reménységének immár az ő nevében történő újbóli megvallása azonban véletlenül sem jelenti azt, mintha személyében ez a remény már be is teljesült volna – akárcsak láthatatlan formában is. De nem jelenti azt sem, hogy ez a reménység kizárólag csak az ő nevében hirdethető. Csupán arról van szó, s nem többről, hogy azok, akik vele együtt Isten országának égő váradalmában éltek, most az ő nevében tesznek hitet erről a reményről. Eközben bizonyosak abban, hogy halála nem volt hiábavaló, hisz Isten végül be fogja majd váltani ígéretét és beteljesíti reménységét: nyilvánvalóvá teszi a gonosz minden szorongató hatalma fölötti győzelmet, amelyért Jézus élt és halt. Most pedig *mi* is – a Jézus-követők alkotta első gyülekezet emlékezetének örökösei – vallást teszünk az Ő nevében erről a reményről, és hisszük, hogy e győzelem végül is Őbenne lesz nyilvánvalóvá a számunkra. Ezt fejezi ki az Apostoli hitvallás: „Űl a Mindenható Atyaistennek a jobbján és onnan fog eljönni dicsőségben”. Ez egyszersmind a Jézus feltámasztásáról szóló igehirdetés teológiai tartalma is. A reménység teológiájának megfogalmazása szerint a feltámadás az eschatológiai történésnek nem végső

eseménye, hanem a végérvényes jövő elővételezett megtapasztalása. Az emberiség végérvényes jövőjének eme proleptikus megtapasztalásában tesznek vallást már előre a keresztények Jézus nevében az ő reménységéről. Ő az, aki a számunkra és gyermekeink számára e remény közvetítője, annak ellenére, hogy az sem életében, sem halálában nem teljesült be végérvényesen. A feltámadás a legalattomosabb történelmi kiábrándulások ellenében is megerősíti a gonosz legyőzéséről és Isten üdvakarata földi megvalósulásáról ápolta reményünket. Jézus életének messiási jelentősége tehát paradigmikus, természete szerint proleptikus, nem pedig végérvényes és beteljesült. Nem szünteti meg e paradigmától meg nem győzött zsidó jogát arra, hogy saját, korábbi keltezésű alapjain építsen tovább.

A feltámasztás, hasonlóképpen az exodushoz, egy olyan döntő jelentőségű üdvtapasztalatról tanúskodik, amelyre mindazoknak emlékezniük kell, akik örökösei az első élményt megismerő közösségnek. Azok számára, akik csatlakoznak ehhez az élményhez, mindenkori és végső reményük fundamentuma lesz e tapasztalás. Akkor is, ha beteljesülése – a van és a kell közötti szakadék áthidalása – az egyház számára még éppúgy a jövő faktuma, mint Izrael számára. A feltámasztás tapasztalata az egyház számára saját alap e reményre, paradigma e remény újbóli megtapasztalásának – azaz a halál és az élet – dinamikájára, és végül előíze a megvalósulásnak. A végső eseményt, a messiási megérkezést azonban ezzel együtt is a történelem ama végleges céljának eléréséhez kell kötnünk, amikor majd megvalósul a gonosz feletti definitív győzelem, és Isten akarata tölti be a földet. E végső horizont fényében ismerhetjük fel azokat a megváltói momentumokat is, amelyekben itt és most részesedünk – kezdve a Jézusban nyert tapasztalásunkkal.

Hiszem, hogy Jézus életművének felvillantott paradigmikus és proleptikus szemlélete az egyedüli olyan – teológiailag és történelmileg is tartható – értelmezés, amely összhangban áll a bibliai hittel és a reális történelmi gondolkozással. Ez az egyedüli lehetőség arra, hogy a kereszténységet a Jézus-esemény eredeti kontextusával, saját eredeti zsidó összefüggésével ismét kapcsolatba hozzassuk, és egyúttal újra felfedezzük a valódi történelmi Jézust is, aki az antijudaista kereszténység kezei közül mindig kisiklik. Felismerhetjük eközben azonban azt is, hogyan kellett volna olvasnunk az Újszövetséget, ha az apokaliptikus buzgóság nem homályosította volna el a korai keresztények történelmi érzékét. Ez az a módszer, amelyhez az apokaliptikus váradalmakat is hozzá kellett volna igazítani, míhelyt azt tapasztaltuk, hogy azonnali beteljesedésük mind inkább a látókörön kívülre kerül. És ez feltétlenül jobb lett volna, mint olyan messiási abszolutizmusként tolmácsolni azokat, amely a keresztény totalitarizmusnak és imperializmusnak lett a szülőanyja. Az egyház csak abban az esetben kerülheti el az önmagáról adott, ám éppen saját történelme által cáfolatban részesült abszolutisztikus állítások tévútját, ha a feltámadást paradigmikusan és proleptikusan értelmezi.

A Jézusban tett eschatológikus tapasztalás paradigmikus és proleptikus értelmezése azokkal a más hitet valló közösségekkel szemben is megkíván egy bizonyos relativizációt, akik nem e paradigmikus tapasztalatot előfeltételező emlékezéshez csatlakoznak. A kereszt és a feltámadás csak számunkra paradigma, akik számára azzá váltak. Nem bélyegezhetjük viszont tévelygőknek és megváltás nélkül valóknak azokat, akik ezeket nem tették saját paradigmájukká, egyszerűen azért, mert más, saját történelmükből való meggyőzőbb példák rendelkeznek. A kereszt és a feltámasztás jelentőségének e kontextuális szemlélete komolyan veszi a népek és történelmük különbözőségét, és azt, hogy ők Isten szavát egy más történelmi háttér birtokában a keresztényekétől eltérő kijelentéstanításokra emlékezve hallják meg.

5. Egy új szövetség-theológia körvonalai

Egy új szövetség-theológia körvonalai nem alkothatóak meg csak az egyik oldal szempontjaiból kiindulva, de még csak körvonalaikat sem vehetjük tárgyalás alá ily módon. Voltaképpen ez az a pont, ahol keresztényeknek és zsidóknak el kell kezdeniük a szövetséges nép lényege alatt értett, egymástól eltérő szerkezetű tradícióik megvitatását. Az egyes közösségek fakticitásának figyelembe vétele esetén a tradicionális pozíciók mindegyike inadequatnak bizonyul. Ezért is gondolom úgy, hogy itt egy olyan kérdéssel állunk szembe, amelynek megtárgyalása egy érdekesebb és termékenyebb dialógus

lehetőségével kecsegtet.

A tradicionális zsidóság tudta, mi Izrael feladata, ha Isten akaratának megfelelően akar élni. A saját identitásán és a számára kijelentett út megszabta kereteken kívül élőkét „noachida”-ként aposztrofálta. Amint a korábbiakban már kifejtettük, e fogalom nem definiálja mások identitását, csupán arra az Izraelt és a népeket összekötő közös minimumra szorítkozik, amely biztosíthatja az univerzális megváltás lehetőségét. Azt azonban, hogy miben áll mások specifikus identitása, hogy mi lehetne számunkra a Tórának megfelelő érték, Izrael nem taglalja.

Amikor Izrael konfrontálódott „a pogányságból eredő második nép”, egy a népek köréből rekrutálódott vallás fenoménjével, amely eltanulta és a sajátjává is tette a zsidó identitást, sőt, az Izraelt felváltó „igazi Izrael” titulusra formált igényt, kiderült, hogy a hagyományos zsidó kategóriák elégtelenek e jelenség kezeléséhez. Az új csoportot kezdetben zsidó eretnekek közösségének tekintették. Mihelyt azonban az egyház már túlnyomórészt pogánykeresztények gyülekezetévé vált, megnyílt az út ahhoz, hogy benne egyszerűen „gójokat”, azaz népeket lássanak. De mit lehet tenni az olyan pogányokkal, akik magukat az „igazi Izrael”-nek vallják? Alternatív megoldásként kezelhetőek úgy, mint zsidó eretnekek, vagy bálványimádók; mint olyan nép, amely a bálványimádást (Jézus istensége) és a politeizmust (trinitás) zsidó herezissel (hamis messianizmus, antinomizmus) keveri. Ez a keresztényekről kialakított hagyományos zsidó alapszemlélet. A középkorban, a velük ápolt kapcsolatok során azonban világossá vált, amint ezt Jacob Katz „Exclusiveness and Tolerance” című tanulmányában kimutatta, hogy ez a szemlélet nem kielégítő. A keresztény identitás gyökerei, Istenről ápolt képük ugyanis túlságosan biblikusak voltak ahhoz, hogy egyszerűen csak pogánynak lehessen tekinteni őket. A keresztények így a zsidó-messianisztikus szekták és a nem teljesen áttért pogány prozeliták közötti meghatározatlan pozícióba kerültek. Ha pogány félprozelitáknak tekintik őket, akkor vallási gyakorlatuk némi jóindulattal azon utak egyikét is jelentheti, amelyen át a zsidóság betöltheti küldetését, nevezetesen azt, hogy a „népekkel” megismertesse az igazi isten-képet. Ezek a megoldási lehetőségek többé-kevésbé a legmesszebb mennek el azon a téren, ahogy a hagyományos zsidó kategóriák eszköztárával a kereszténység

értelmezhető. Egy valami nem lehet csak soha a kereszténység: az „igazi Izrael”.

Vizsgálva mármost a kérdés másik oldalát, azt kell látnunk, hogy a keresztények viszont aligha lennének megelegedve azzal, hogy zsidó részről „jó noachidáknak”, s még kevésbé azzal, ha pogányoknak tekintik őket. Hiszen ők magukat az Izraellel kötött szövetség igazi örökösének tartják. Ők jelentik a szövetség végső és univerzális célját, amellyel lezárják annak eddigi „zsidó fázisát”. Ők a végérvényes messiási szövetség népe, amely most Krisztus által elnyeri azt a belső megigazulást, amelyre a zsidóság a maga külsődleges törvényeivel hiába törekedett. A keresztény új szövetség Istennek Izraellel kötött szövetségét oly mértékben hatálytalanítja, hogy az Izrael-szövetség továbbbexisztálására még a zsidóságon belül sincs mód. A keresztény új szövetségnek tagadnia kell a továbbra is fennálló zsidó szövetségi existencia legitimitását. A zsidók számára nem marad más, mint az a negatív tér, melyből nem léphetnek ki az idők végezetéig, egészen addig, amikor majd kénytelenek lesznek tévedésüket belátni és csatlakozni az igazi szövetséghez, amely most eleve elrendelt örökösöknek, a keresztényeknek adatott.

Nem kellene-e megkísérelnünk az Új Szövetség keresztény koncepcióját és a második, a Noé-szövetség zsidó koncepcióját Isten minden néppel egymástól független módon megkötött, ám mégis azonos szövetségének pluralisztikus koncepciójával felcserélnünk? Nem azt kellene-e mondanunk, hogy Isten az egyes népekkel saját kontextusuknak és történelmüknek megfelelően kötött szövetséget, s hogy mindegyiknek megadta az üdvösséghez vezető út lehetőségét is? Implikálja egy ilyen felvetés legitimitását szemmel láthatóan mindjárt az, amit a kontextualitásról és a relativitásról mondtunk az előzőekben. Bármily kézenfekvő is azonban felvetésünk, nem kerülhetjük el az illetéktelenségnek azt a gyanúját, hogy javaslatunkkal egy olyan területre merészkedünk, ahonnan úgy gondoljuk, hogy úgy tekinthetünk másokra, amint Isten látja őket. Ismerünk kísérleteket, amelyek azzal igyekeznek feloldani e dilemmát, hogy két szövetséget posztulálnak: az egyik egy partikuláris szövetség a zsidók

számára, a másik pedig egy univerzális az egyház és a többi nép számára. A kettő párhuzamosan existál egymás mellett, és egyik nem oltja ki a másikat. E szemlélet relativizálja ugyan a „két nép”-ről szóló patrisztikus tanítást, ugyanakkor semmibe veszi a zsidó és keresztény történelmi valóságot, mivel azt sugallja, hogy a zsidók kivételével mindenkinek kereszténnyé kell lennie. Figyelmen kívül hagyja továbbá azt, hogy a diaszpórában élő zsidók már régóta nem identifikálhatók egy kis sémi törzs utódaiként. Hisz még a náciok sem tudták megvalósítani azt, hogy a zsidókat genetikai alapon „rasszként” határozzák meg. Manapság a zsidók tagadhatatlanul éppoly sokféle népből tevődnek össze, mint a keresztények. Az Izraelben élő zsidók transzregionális és multirasszisztikus karaktert tükröző jellegzetességei elégséges módon igazolják e megállapítást. A zsidók, hasonlóan a keresztényekhez, úgy váltak egy néppé, hogy tagjaik sok nép közül kerülnek ki. Egy népnek azért tekinthetőek csak, mert egységesen elfogadják a zsidó szövetségi identitást.

Az Új Szövetség keresztény koncepciója nem is jelentett azonban egyszerűen csak egy második szövetséget, amelyet egy relativizáló történelmi eljárással egyenlővé tehetnénk az Isten és Izrael közt továbbra is érvényes szövetséggel. Az Új Szövetség jellemzője mindenekelőtt, hogy az Isten Izraellel kötött szövetségének végső messiási formája. Jer 31:31 alapján ez a megújított szövetség az Izraellel kötött szövetség messiási célja, amely győzedelmeskedik a történelmi existencia és az emberi elidegenedés minden kétértelműsége felett. A keresztények abban az értelemben tekintették magukat az új szövetség népének, hogy ők jelentik az emberiséget Izraellel egyesítő végérvényes messiási szövetség kezdetét. Nem kell-e azonban e ponton azt mondanunk, hogy ez a messiási szövetség éppen olyan messze esik a kereszténység történelmi valóságától, mint a zsidóságtól. Hiszen nem ugyanabban a helyzetben állnak-e a keresztények Isten előtt, mint a zsidók? A keresztények még nem laknak az ígért Földjén. Reménységük pedig még ennél is kevésbé jogosítja fel őket arra, hogy az odavezető utat lefoglalják. A keresztény ugyanúgy, mint a zsidó, úton van a pusztán át, a kivonulás és az ígért Földje között, s útját aranyból készített istenek és széttört táblák szegélyezik.

A kiválasztás gondolata tulajdonképpen nem originálisan izraeli, még akkor sem, ha azt a keresztények elsősorban a zsidó identitás révén ismerték meg. A ókori népek többsége hajlott arra, hogy magát a világ köldökének tekintse. Ebben az értelemben minden népnél föllelhető egy bizonyos kiválasztástudat, amely az égivel való kapcsolat identitásérzetét nyújtja. A legtöbb ókori nép össze is tévesztette saját partikuláris identitását a végső valósággal, és ezt az identitást tette az emberiség általános megítélésének a mércéjévé. Az Izrael-szövetség és a Noé-szövetség közötti különbségtétel eszméjével a zsidóság egy lépéssel továbbment e parókiális ideológián, és felismerte saját partikularizmusát, valamint azt is, hogy a mások léte korlátot szab számára. A kereszténység viszont fölszámolta ezt a korlátozottságot akkor, amikor a messiási univerzalizmust összekeverte a birodalmi ideológiával, és így saját identitását pedig az egyedül helyes útként jelölte ki mindenki számára. Az Izraellel kötött szövetség beteljesülését azonosította a minden embert magába foglaló, és máris megvalósult szövetséggel – felborítva ezzel azt a finom egyensúlyt, amelyet Izrael a kettő között teremtett.

A kereszténység manapság talán átvehetné a partikularizmusról vallott zsidó koncepciónak azt a verzióját, amely úgy akceptálja az általános emberiséget, és mások megváltásának a lehetőségét, hogy egyúttal ne akarja azok identitását is definiálni. Ez különösen azokkal a vallásokkal szemben lenne áldásos, amelyeket a kereszténység csak kívülről ismer: a hinduk, a buddhisták, sőt talán még a moszlimok esetében is (ez utóbbiakban a zsidóknak a bibliai hit második gyermekét kell látniuk). A keresztények mindazonáltal a zsidókra mégsem tekinthetnek egyszerűen csak úgy, mint egy másik „világvallás” népére. A másikat ugyanis mindkettő ugyanazon az egy hitcsaládon belül ismerte meg. Akármilyen mértékben vált, illetve válhat is a kereszténység pogánnyá, alapjai letagadhatatlanul Jézus és az apostolok zsidó identitásában rejlenek. Tőlük örökölte azt az igényét is, hogy a zsidó múlttal sajátjaként identifikálódjék. A zsidóság jó szándékulag beszélhet úgy is a keresztényekről, mint félprozelitákról. Ebben a minőségben tudta őket tolerálni már a zsinagógákban is. Ugyanakkor e nézőpont elkendőzi azt a tényt, hogy a keresztényeket a zsidók már korábbról is ismerték, és pedig intímabb és bosszantóbb szálakon keresztül. Nem úgy, mint félprozelitákat, hanem mint zsidó eretnekeket, akik Izraelt magukhoz kívánták téríteni. Ebben a minőségükben persze nem lehetett őket tolerálni. A keresztények valójában e zsidó eretnekek pogány adoptív gyermekeiként veszik át

elődeiknek azt az igényét, hogy a zsidó múlt és zsidó identitás igazi örökösének tekintsék magukat, és ebben a minőségben sajátítják ki a beteljesült messianizmus médiumát is. Zsidók és keresztények megoldatlan kapcsolatban maradtak tehát egymással, mindkettő azzal az igénnyel, hogy ő a kizárólagos letéteményese annak a szövetségnek, amelyet Isten Izraellel kötött. Az idősebb testvér, a zsidóság, egy olyan exegézissel őrzi a szövetséget, amely még az eredeti „szegletköveken”, Ábrahám és Mózesen nyugszik. A fiatalabb ugyanerre a történelem és a kezdetet jelentő zsidó Jézusban adott alapvetés megrövidítésével, Jézus zsidó identitásának megkurtításával tart igényt.

Az első század krízise két lehetőségét is kínálta tehát a bibliai örökség továbbvitelének. Megvilágításuk céljából – Jézus egyik példázatával élve – úgy is fogalmazhatunk, hogy a zsidókban a hűséges idősebb testvért láthatjuk, aki otthon marad, és az ősök házában őrzi atyja nyáját, míg a fiatalabb fiú útra kel, víziói után kutatva. Ma már azonban sem a víziót nem tagadhatja meg, mely elcsalta őt az atyai háztól, sem azt az igényt nem adhatja föl, hogy ugyanannak a hit-háztartásnak a gyermeke és örököse legyen.

Távol állunk-e az igazságtól, ha azt mondjuk, hogy boldogságának beteljesületlensége – azaz Jézus *paríziájának* elmaradása – végül is annak beismerésére fogja őt kényszeríteni, hogy a szövetségi örökség csak az eredeti szegletköveken, azaz Ábrahám és Mózesen nyugszik? Nem létezik olyan ok, amely egy keresztényt megakadályozhatna annak a lehetőségnek az elfogadásában, hogy a kereszténységet a zsidósághoz való teljes megtérésre használja. Az emberek túlnyomó többsége számára a történelem azonban mégsem egyszerű körforgás csak. A fiatalabb testvér elutasítja, hogy kalandját kizárólag az „elveszettek” rubrika felől értelmezze, hogy az alternatíva csak a meg- és a hazatérés. Oka ennek az, hogy Jézus óta olyan fejlemények mentek végbe, amelyeket Ő aligha láthatott előre akkor, amikor a példázatot elmondta. Jézus hite az eredeti szegletkövön, a Sínai-szövetségen nyugodott. A maga számára pedig nem vált „új szegletkövé”. A keresztény ugyanakkor nem térhet vissza Jézus húsvéti tapasztalatot megelőző zsidó identitásához. Az atyai háztól eltávolodásra készítő vízió – bármily eredménnyel végződjék is – erőteljesebb tényezője vallásos öntudatunknak, mint az a módszer, amellyel a múltbeli elbeszéléseket magunkévá tesszük. Hiszen bármennyire bánjuk is esetleg e vízió hamis követését, *tulajdon történelmünket*, elbeszélésünket, *story*-nkat nem tudjuk felejtetni. Az egyszer inspiráló messiási találkozás meghatározó jelentőségű paradigmánk marad. Ennek jegyében sajátítjuk el a korábbi történeteket, és ebből források egyéni történetünk maga is. Jézus, mint új szegletkövő továbbra is elválasztja egymástól a két testvért. Egyszerűen azért, mert egy más módját kínálja a keresztények számára a bibliai múlt elsajátításának, és egy más viszonyulási formát kínál számukra a jövő reménységét illetően is.

Elemzésünk során szembesülhettünk azzal, hogy a keresztények paradigmája hajlamos az önmaga előli menekülésre. A jelenség oka, hogy e paradigma valójában ingadozik a messianisztikus szektásság és a belőle konkretizálódott abszolutizálás között. Ugyanakkor az is megállapítható, hogy a kereszténység éppen e két fogyatékoság között meglévő dialektika nyomán tett szert arra az újból és újból igazolódó képességre, hogy új áttörési tapasztalatokat közvetítsen. Azzal ugyanis, hogy a történelmet tartós konfliktusba viszi bele az eschatológiával, dinamikussá is teszi magát a történelmet. A keresztény paradigma a nyugati revolucionárius tradíció olyan bázisává vált, amelynek segítségével múltjának immanenciáiból kiindulva folyamatosan fel tudja fedezni a közeli eschatológiai horizontot. Paradigmája révén a kereszténység találkozást közvetít Istennel, azzal pedig, hogy a tapasztalat egy múltbeli pontján bekövetkezett abszolutizációt szüntelenül összefüggésbe hozza a jövővel, lankadatlanul élesztgeti is a messiási reményt. Ha képesek lennénk arra, hogy a Jézussal kezdődött tegnapi tapasztalásokat ne végérvényesnek és beteljesedettnek tekintsük, hanem proleptikusnak, akkor talán a messiási reménységről is tanúskodhatnánk úgy, hogy az immár ne legyen megterhelve az antijudaizmussal. Azaz nyugodtan használhatjuk e paradigmát új áttörési élmények közvetítésére anélkül is, hogy közben démonizáljuk azok múltját, akik elutasítják e tapasztalást.

A Jézusban nyert keresztény messiási tapasztalat primer módon zsidó tapasztalás volt, amelyet zsidó reménység vajúdott a világra. Messianisztikus extázisként, a bibliai hit álma szülte élményként lesz paradigmátikus és meghatározó jelentőségűvé az Isten országának végérvényes eljövételébe vetett remény melletti tanúskodáshoz mindazok számára, akik az első tapasztalás gyülekezetének

örökösiként ragaszkodnak őseik álmához. Mások persze egészen másképpen emlékeznek erre a történetre. Talán úgy, hogy éppen akkor nem jött el egy messiás sem, amikor pedig oly sokan epekedtek utána. A zsidó nép azonban továbbélt, mégpedig olyképpen, hogy reménységét továbbra is Ábrahám és Mózes történetére építette. Az exodus maradt számára az az áttörési tapasztalás, amelyre a végleges megváltásba vetett reményét alapozta. A Jézust kísérők kis csoportjának messiási élménye a legtöbb zsidó számára nem vált paradigmává. Azok viszont, akik Jézust szerették, nem tudták áthidalni a személyében felvillant messiási horizontról szerzett mély élményük és más zsidók ezirányú tapasztalatnélkülisége közötti szakadékot. A történet megítélésében így ki-ki arra képes csak, hogy saját tapasztalata alapján érvénytelennek minősítse a másikat. Érthető hát, hogy az egymástól ily mértékben különbözők számára hamar elkövetkezett a pillanat, amikor már nem tudtak közös fedél alatt együtt élni.

Ha meglelnénk azt az utat, amelyen ezeknek a szituációk függvényében eltérő jellegű és a különböző közösségek hitéhez más és más alapot kínáló tapasztalásoknak az érvényességét akceptálni tudjuk, akkor elérkeznénk oda, hogy a keresztény narratíva ne jelentsen tovább támadást a zsidók létezéshez való joga ellen. A keresztényeknek meg kell tanulniuk akceptálni azt, hogy a zsidók számára nem kényszerítő erejű Jézus történetét magukénak vallani ahhoz, hogy hitbeli alapjuk és megváltási reményük lehessen. Jézus története párhuzamosan halad az exoduselbeszéléssel és nem negálja azt. Jézus története egy másik történet: Az Ábrahámnak adott ígéretből született és a keresztények számára lesz üdvarparadigmává. Közös azonban mindkét történetnél, hogy a megváltás múltban végbement megtapasztalását közvetítő narratíva példaadóan hirdeti a változatlanul élő reményt, egy reményt, amelyet a jelenben tapasztalunk meg, és amely arra a végső reményre utal, amely zsidók és keresztények számára még egyformán beteljesületlen. Ha a húsvétot nem az exodus kiszorításának vagy beteljesedésének, hanem „megkettőzésének” és megerősítésének tekintjük, akkor a keresztény anélkül vallhatja meg a Krisztus által nyert hitét, hogy bizonyágtételével nem fenyegeti a zsidót múltjának megrablásával, jövőjének és jelenének – a rivalizáló ellenségeskedés okozta – beszűkítésével.

6. Új típusú kapcsolatra nevelés

Ahhoz, hogy a változatlanul érvényben lévő zsidó szövetségi existencia akceptálását étellel töltsük meg, elkerülhetetlen, hogy a keresztények a zsidóság Krisztus utáni történetével is megismerkedjenek. A „szóbeli Tórá” olyan autentikus és alternatív útnak kell elismerniük, amelyen keresztül a bibliai múlt, és Isten Bibliában adott szava hagyományozódott tovább. Eleget tenni ennek az elvárásnak azonban csak úgy lehet, ha tanulmányozzuk a zsidók eddig mellőzött történelmét. A történelmi stúdium persze nem korlátozódhat kizárólag „az elefántcsonttoronyban” művelt tudomány folyamataira, amint azt akadémikusok szeretnék hinni. A történelmi stúdium ugyanis elsősorban a kollektív identitás rítusa. A keresztények úgy ismerkednek meg azzal, hogy kik is ők, hogy tanulmányozzák a zsidóknak Ábrahám-tól Jézusig terjedő történetét, és ezen kívül még azt a történelmet, amelyet a keresztény egyház és társadalom hozott létre. Eltűnik azonban ebből az önismereti folyamatból a zsidóság Jézussal kezdődő történelme. Természetesen nem véletlenül. A történelmi önismeret e metódusa igazolja a kereszténység arra irányuló igényét, hogy ő a bibliai örökséget kizárólagosan továbbvivő igazi Izrael. E metódus értelemszerűen negálja a zsidók változatlanul fennálló existenciáját. Ha azonban nemcsak az Újszövetséggel, hanem a rabbinikus midrásokkal is megismerkednénk; ha a második templom periódusát nemcsak a korai keresztények, hanem Rabbi Jochanam ben Zakkai tanítványainak a szemével is látnánk; ha a Talmudot oldalról oldalra együtt olvasnánk az egyházatyákkal; ha a zsidóknak a kereszténységgel kapcsolatos élményeit együtt tanulmányoznánk a keresztény öninterpretáció fejezeteivel – akkor a történelemtől alkotott keresztény szemlélet nyilvánvalóan veszélybe kerülne. Ez az oka annak, hogy a „Krisztus utáni” zsidó történelem a keresztények előtt nemcsak ismeretlen, de szándékosan el is van hallgatva. Elfojtása eminens fontosságú a keresztény identitás megőrzéséhez.

Amennyiben a keresztények a Jézus utáni zsidó tradíció ismeretét be akarják építeni a teológiai és a történelmi nevelésbe, akkor annak végsőképpen eredménye a keresztény történelem-koncepció lerombolásában és a keresztény éra mítoszának demitologizálásában fog jelentkezni. Azt jelentené e lépés, hogy úgy nyílnánk meg a másik oldal irányába, hogy e mítosz fejlődésének minden pontján

döntő kritikát gyakorolnánk. Ha a héber Bibliát a régi és modern keresztény exegézis segítségével tanulmányozó keresztény teológiai hallgató a legszerényebb mértékben is ismerné a rabbinikus midrást és a modern zsidó bibliatudományt, akkor a zsidó Szentírásról, mint „ó-szövetségről” alkotott mítosz egész biztosan semmivé foszlana. A keresztény hallgatónak éppen ezért komolyan kellene foglalkoznia egy más vonallal, mint csak azzal az Újszövetséggel, amely meghatározó szerepet vett magára az antijudaista örökség kialakulásában. Ha az Újszövetség mellett megismerkedne a Jézus korabeli farizeikus-rabbinikus gondolkodással is, akkor Jézust magát is zsidó környezetén belül kellene látnia. A „képmutató” farizeusokról és a „halott törvényességet” megtestesítő zsidóságról ápoló mítosz pedig kártyavárként omlana össze előtte. Ebben az esetben a keresztrefeszítést is a római imperializmus, valamint a zsidó messianizmus és ellenállás politikai összefüggésrendszerébe beágyazva kellene értelmeznie. Liberális teológiai fakultások bibliatudományi programjai olykor érintik ugyan e kérdéseket, ám igazában véve nem jutnak el azok verejtékes közelségébe, akik a második templom lerombolása utáni időben megmentették és regenerálták a zsidóságot. A kritika így absztrakt marad, és légüres térben mozog, miközben a régi antijudaista mítoszok pedig felhígított formában bár, de továbbtenyésznek.

Mivel az egyháztörténelem, avagy a nyugati kultúr- és szellemtörténet úgyszólván sohasem beszél erről az antijudaista mítoszból és annak a kereszténységen belüli szociális hatásairól, homályban marad a kereszténység problematikus jellege, és látókörön kívülre kerülnek az antiszemitizmus gyökerei is. Ezzel párhuzamosan elveszítjük persze a nyugati történelem egyik aspektusának megértéséhez szükséges életfontosságú kulcsot is. A keresztény teológia pedig azáltal, hogy kikerüli e problémát, nyugodtan produkálhatja továbbra is azokat a krisztológiákat, amelyek implicite, ha nem éppen explicite, imperialisztikusak és antijudaista színezetűek. A dilemmát, amelyet a messianisztikus ideológia, illetve annak a nyugati történelemben megfigyelhető konjunktúrája vet föl, a keresztény teológia lényegében figyelmen kívül hagyja, de legalábbis nem vizsgálja a hozzá fűződő kapcsolatait. A keresztény tanítás és prédikáció pedig továbbviszi e szelektív tudatlanságot, egyszersmind változatlanul hagyományozva is a testies, törvényeskedő és meghaladott „zsidókról” ápoló mítoszt. A zsidó történelemnek és tapasztalatnak a keresztény tudatból való kiszorítása hallgatólagos genocídium. E magatartásban ugyanis az ölt testet, hogy a Jézus utáni zsidók elveszítették egzisztenciájukat. Ez élteti azt a gyakorlatot, hogy a zsidók közöttünk való jelenlétének és az irányukban tanúsított keresztény magatartásnak még az emlékezetét is elfojtjuk, elősegítve ezzel azt a látszatot, mintha a zsidók „Krisztus után” eltűntek volna, és a jövő kizárólag a zsidó történelem és a zsidó nép örökségébe lépő keresztényeké lenne.

A keresztény antijudaista mítoszt sohasem tudjuk ellensúlyozni, még kevésbé felszámolni, ha a keresztények nem lesznek hajlandók vállalni a zsidó öntudat megismerése jelentette terápiát, amely egyúttal azt is eredményezné, hogy „hazatérhessen az, akit száműztünk”. A terápia feltétele az, hogy kiépítsük egy olyan új típusú nevelés struktúráját, amely képes lesz az öntudat megújítására. Egy olyan öntudatnak a kialakítására, amely arra bátorít minket, hogy ne idegenkedjünk tudomásul venni a keresztény identitás olyan irányú újrafogalmazásának a szükségességét, amely teret enged a zsidó testvérnek az életre – nem a mi, hanem az ő fogalmai szerinti életre.

Az Amerikai Theológiai Iskolák Szövetségének nemrégén felvázoltam egy olyan tanulmányi tervezetet, amelynek célja a mai teológiai oktatás megreformálása. Ebben a következő elemeket soroltam fel:

1.) A keresztény bibliatudományak magának is meg kell ismernie és tanítania kell a héber Szentírás „midrásbeli” kommentálásának és értelmezésének zsidó hagyományát. Ez a garanciája annak, hogy megszűnjön az evidenciája annak a vélekedésnek, amely úgy tekint a zsidóságra, mint a kereszténység által beteljesített és meghaladott vallásra, és amely a héber Szentírást „Ó-Szövetség”-gé degradálja.

2.) Az újszövetségtudományi stúdiumokba be kell iktatnia Jézus és Pál apostol gondolkozásának farizeikus-rabbinikus kontextusát. Korrigálni kell a farizeusokkal és a Tórával kapcsolatos negatív újszövetségi sztereotípiákat. A keresztények helyezzenek fokozott hangsúlyt a zsidó „vérvád” tanulmányozására, és keressék azokat az utakat, amelyek elvezetnek bennünket a keresztény Bibliának

a prédikációt befolyásoló antijudaista implikációtól történő megszabadulásra.

3.) Az egyháztörténészek vegyék fel tantervi programjaikba annak a megismertetését, hogy miként is zajlott a keresztény Nyugaton a zsidóknak keresztény és politikai tényezők által folytatott legalizált és szociális karakterű üldöztetése. Foglalkozzanak azzal, hogy e körülmény létrejöttében milyen inspiráló szerepet játszott a zsidók elvetettségéről vallott keresztény mítosz, és törekedjenek annak a felelősségnek a tudatosítására, amely a keresztényeket a teológiai antijudaizmus szociális antiszemitizmussá történő transzponálásában terheli.

4.) A keresztény teológiának kritikus vizsgálatnak kell alávetni az üdvfrazéológiájában megnyilvánuló antijudaista aspektust, és keresnie kell annak lehetőségét, hogy az evangélium értelmezésének e kategóriái eliminálódhassanak.

5.) A teológiai főiskolák igyekezzenek előmozdítani, hogy előadók és hallgatóik közvetlen párbeszédbe kerüljenek a zsidó identitás köztünk élő képviselőivel. E találkozásoknak tudatosítaniuk kell a keresztényekben annak a kettősségnek a konfliktusát, amely a „zsidó-keresztény tradíció” bennük élő képe és a zsidóknak e történetet megtapasztaló és értelmező élményei között meghúzódik. Terepgyakorlatok formájában módot kellene találni arra, hogy kapcsolatok teremődjenek a zsidó szellemi vezetőkkel és a rabbikkal, valamint a zsidó közösségi intézményekkel, és keresni kellene azokat a formákat, amelyek segítségével a keresztények közvetlen csatornákon keresztül kapnának betekintést a zsidó problémába.

6.) Minden mást megelőző jelentősége lenne annak, hogy a homiletikai, a katechetikai és a valláspedagógiai tárgyak területén tartott kurzusok keretén belül céltudatosan dolgozzunk a hermeneutikai, pedagógiai és liturgiai eszközrendszerben artikulálódó antijudaista nyelvezet legyőzésén, különös tekintettel arra, hogy a keresztény hit és tanítás elsősorban e csatornákon keresztül jut el a szélesebb rétegekhez.

E program természetesen nem pótolhatja a zsidó gondolkodás történelmének és a zsidó társadalom megismerésének a feladatát, amely ismeretet a judaisztikai szakokon kell elsajátítani. Aligha szükséges külön is hangsúlyozni, hogy e szakok programjain a keresztény hallgatóknak ugyancsak részt kellene venniük. Miután e tematika a történelmi önismeret kiszorított szegmense, a keresztény teológiai hallgatók ennek keretében saját tradíciójukkal ismerkednének.

Az említett konkrét lépések, amelyek egy új típusú öntudatra segíthetnének eljutni, természetesen nem azt jelentik, hogy ezzel a keresztények immár a zsidó történelemre és tradícióra is igényt tarthatnak. E tradíció tartalma ugyanis éppen hogy kizártá teszi az eltulajdonítást, mivel lényege szerint arra irányul, hogy a keresztény megértse a zsidót, és pedig azon a módon, ahogy ő érti önmagát, illetve ahogy ő magát mindig is látta. A szenzibilizálódás e programja éppen ezért az antijudaizmussal szembeni hatékony ellenlépés lenne, és azt eredményezné, hogy a zsidó önértelmezést a maga autonómiájában és a keresztény fejleményeket elutasító magatartásával emancipálja. Miután azonban a keresztény antijudaista mítosz nemcsak a zsidógyűlölet eszköze volt, hanem azt a célt is szolgálta, hogy megalapozza a keresztények „igazi Izrael”-ként kialakított identitását, a zsidó öntudattal való megismerkedés most azt is jelenti, hogy a keresztényeknek el kell gondolkozniuk saját identitásukon, mégpedig oly módon, hogy eközben rádöbbennek, a zsidóság még ma is „az igazi Izrael”. Hogy mindez mit fog jelenteni a keresztény identitás szempontjából, azt pillanatnyilag még nem tudjuk. Mindenesetre munkálni fogja a keresztény abszolutitás-igény bizonyos fokú relativizálódását, a zsidó tradíció autonóm üdvérvényességének elismerését, illetve azt, hogy belássuk, ez az alternatív út is autentikus a bibliai örökség továbbvitelében. Csak remélhető, hogy mindez némelyek esetében valódi kölcsönösséggé válik, a másik kijelentéstörténetének kreatív elfogadására, illetve a mienktől eltérő identitások általi meggazdagodásra ösztönöz. Meglehet, szerfelett kérdéses, hogy e két áramlat belátható időn belül találkozni fog-e egymással. Ennek ellenére is szabad azonban tudnunk, és ez a lényegesebb, hogy találkozásuk megtörténének időpontja senkinek a megváltását nem befolyásolja. Korunkban az egység tirannizmusát a dialógus általi meggazdagodás felértékelődésének kell felváltania. Ez pedig csak akkor lehetséges, ha elismerjük, hogy az egymástól eltérő tradícióknak joguk van saját perspektíváik őrzésére.

A kereszténységnek talán szüksége is van a tőle különböző utat járó zsidóságra ahhoz, hogy tisztességes maradhasson. Isten, aki sok népet teremtett, nyilván képes rá, hogy több olyan utat is kínáljon, amelyek Őhöz elvezetnek, és amelyek majd csak a történelem végén, az igazságban való „végérvényesség” pillanatában lesznek egyek egymással. A keresztény hit testvérgyilkos aspektusa csak a zsidó identitással történő valódi találkozás segítségével győzhető le. És ha ez valóban megtörténik, akkor talán azt is elmondhatjuk majd, hogy kezdetét vette egy olyan „zsidó-keresztény tradíció”, amely eddig csak mint keresztény imperialista mítosz existált, amely a zsidó tradíciót sokkal inkább megerőszakolta, mintsem egyesült volna vele.²

² A nemzetközi szakirodalomban óriási visszhangja volt és van is Ruether művének. Az alábbiakban – mintegy ízelítőül – röviden idézünk azokból a reflexiókból, amelyek a *ZdZ*-hoz futottak be a zárófejezet publikálását követően. (Egyesek az egész mű alapján fejtették ki véleményüket.) A magát „*Mädchen für alles*”-nek nevező lelkész a cikk hatására elbizonytalanodott „mert [az] megbolygatja azoknak a fundamentumoknak egész sorát, amelyeket a teológiai tanulmányaim során elsajátítottam és eddig egyházunk szilárd [...] tanításának [...] tartottam.” (1981/5.) – *Günter Haufe* méltatja a műben exponált szempontokat. Különösen is kiemeli a keresztény teológia hatástörténeti koeficiensével kapcsolatos megállapítások fontosságát. Felveti a kérdést, hogy a szerző nem egy inkább katolikus jellegű zsidó-keresztény viszony koncepciója felől közelíti-e meg tárgyát. Kritikai észrevételeit azonban elsősorban a műben kulcsszerepet játszó krisztológiai problémakezelésre irányítja. Jogosnak ítéli ugyan Jézus feltámadásának paradigmatis és proleptikus minősítését, ám úgy tartja, hogy „ez az eschatológiai perspektíva, mint a krisztológia hermeneutikai kerete, igen hamar háttérbe szorult. Mindenekelőtt azért, mert a parúzia kimaradása és az eluralkodó hellenisztikus gondolkodási miliő a föltámadásra és az inkarnációra irányuló krisztológiai koncentrációhoz vezetett. A korai kereszténységben ennek következtében nem a még megvalósulás előtt álló, hanem a már realizált üdv kapott hangsúlyt, ami magával hozta az egyház kritikátlan önértelmezését is.” Ennek háttérben tartja Haufe kérdésesnek, minden jogosultsága ellenére, hogy Ruether krisztológiai és ekleziológiai relativizációja valódi megoldás-e a ma számára. A „reménység teológiájának” széles körben elterjedt ökumenikus perspektívája ugyan emellett szólhat, ám mégis kérdéses, „hogy ez egy reáleschatológiai perspektíva keretében valóban lehetséges-e.” Ugyancsak kérdésesnek látja, hogy e „reáleschatológiai perspektívát nem diszkreditálja-e gyökeresen a parúzia faktikus kimaradása.” A keresztényeknek, Haufe szerint, meg kellett volna elégedniük az Újjal, vagyis azzal, hogy Jézusban – a történelmi kétértelműségek dacára is – a kegyelem és az üdv jelét nyerték. Erre tekintettel látja problematikusnak, ha ma az öskeresztények eschatológiájához kapcsolódnunk. Nézete szerint sokkal kézenfekvőbb lenne ennél a kozmikus krisztológia, a hellén környezetű kereszténység logoszkrisztológiája, amely annak idején megakadályozta, hogy a kereszténységet a parúzia kimaradása miatt fenyegető válság még súlyosabb következményekhez vezessen. Egy ilyen krisztológia, amely a kozmoszt teremtő Logosz inkarnációját hirdeti, és a szeretet törvényének és a kegyelemnek az univerzalizmusát proklamálja, mentes az imperialista implikációktól, kongruens az ökumenikus törekvésekkel, és diszkutábilis alternatívát kínál a Szerzőnő koncepciójához is (*Antijudaismus und Christologie*. 1981/5. 184-187.) – *Peter Liebert* lelkész szerint a szinoptikus viták nem lépnek ki a testvérek közötti polémia medréből. Nehezen tud megbirkózni azzal, „hogy magunkat keresztényeket a második templom korának messiási-apokaliptikus szektái közé, Jézust pedig más messiások közé soroljuk be. Azonban valószínűleg ebben rejlik a zsidókérdés megoldása.” Nem tartja azt sem kizárhatónak, hogy „kérjük a zsinagógát, adja meg a keresztényeknek a zsidó szekta státusát.” (*Nächstenliebe und Brudermord*. 1981/10. 391-394.) – A keresztény-zsidó megbékélés engaealt tudósa, *Günther Baumbach* elismeréssel nyilatkozik ugyan Ruether munkájáról, bizonyos pontokon túlzónak érzi következtetéseit, és differenciáltabb vizsgálódást tart szükségesnek. Különösen a szerző corpus paulinummal kapcsolatos megállapításait kifogásolja. Pál apostol nem a platói dualizmus sémáját alkalmazza a zsidó-keresztény reláció modellezésére, véli Baumbach. Pál ugyanis tud a még-be-nem-teljesedésről (pl. Róma 8.23) és így éppen ellenkezőleg, a Ruether által is helyesnek ítélt teológiai koncepciót képviseli. Az apostol állítólagos antijudaizmusának ellentmond a zsidók prerogatíváját prononcszírozó Római levél teologumenonja. A problematikus páli állításokról pedig úgy véli, hogy azok nem a zsidóság, hanem „a radikális zsidókereszténység ellen” polemizálnak. Ezzel együtt is igaznak érzi Ruether kritikáját az újszövetségi antiszemitizmus kérdésében, hiszen a legfiatalabb evangelistával olyan szerző műve került be a kánonba, akit – amint azt már a jánosi iskola képviselői is tették – csak fenntartásokkal szabad olvasnunk. (*Anmerkungen zu R. Ruethers Kritik des christlichen antijüdischen Mythos*. 1981/10. 388-391.)

