

KORSZAKOK PÁRBESZÉDE

Heller Ágnes: *A zsidó Jézus feltámadása*
Múlt és Jövő, 2000. 116 oldal, 1200 Ft

1

„Lehet-e visszaemlékezni valamire, amire egyáltalában, még nyomokban sem emlékeztünk kétezer éven át? Nem maradnak-e ezek a közösségek szellemileg halottak, akármennyit tudhatunk is meg róluik most, kétezer esztendő múltán? Vajon nem csak azok támadhatnak fel, akikről valamilyen formában mindig tudtunk valamit, akik legalább nyomokat hagytak emlékeztünk homokjában? (10.) Az idézett, hangos töprengésnek ható s kétségtelenül retorikus formába öltöztetett kérdések nem egyszerűen az Ágostontól Pascalig oly sokszor megfogalmazott paradoxont keltik életre (a már rég megtalált keresésével kapcsolatban), hanem a *tudható* és a csupán *sejthető* világok – vagy ha jobban tetszik: a történeti filológia s vele a történetfilozófia, a tömeglélektan, valamint az üdvtörténetet faggató exegézis – peremvidékére kalauzolniak el bennünket; olyan területre tehát, amely „létfamáját” tekintve a paradoxonok szülőházája. E peremvidék logikája és nyelve minden vonatkozásban meghatározza Heller Ágnes kis terjedelmű, ámde a recenzens szemében nagy jelentőségű könyvecskéjének már a meghökkentő címben – *A ZSIDÓ JÉZUS FELTÁMADÁSA* – is sugallt megközelítésmódját. Nem arról van ugyanis szó, hogy a szerzőt a történeti emlékezet felfedte új nyomok (elsősorban a qumráni tekercsek felfedezése folytán keletkezett immáron tengernyi irodalom) inspirálta volna műve megírására, s nem is arról, hogy akár zsidó, akár pedig keresztény álláspontból valamiféle, bár önmagában is üdvtörténeti léptékű eseményt vizsgálna – hasonlóan például Izrael állam létrejöttének ilyen irányú értékeléséhez –; nem, Heller Ágnes az Aufklärung szellemiségében gyökerező filozófiatörténeti hagyományt követi. Mégis, a többféle regisztrert megszólaltató módszerre – a mnémotekhné, az emlékezet technikáinak elemzése, a már említett történetfilozófia, óhatatlanul is a különféle teológiai irányzatok interpretációja stb. – valamennyi megközelítési kísérletet képes egyetlen főkérdésbe foglalni; s ez a főkérdés körülbelül így formulázható: miért *éppen most* (az elmúlt s feltehetőleg az

eljövendő néhány évtizedben) merült fel a zsidó Jézus alakja úgy, mint a szinte valamennyi értelmezési lehetőség számára megkerülhetetlen probléma?

Az európai fogalmak szerinti múlt nélküli kultúrák kiváló kutatója, Claude Lévi-Strauss használja a történelem felkínálta „nyomokkal” kapcsolatos alábbi megkülönböztetést: az egyik fajtája e nyomoknak olyan, mint valami féle, a múlt egy tetszőleges pontján gondviselészerűen elhelyezett ajándék, amely ott hever az út szélén, csak le kell hajolni érte, a másik viszont inkább a zsákmányhoz hasonlatos; miközben adatokat, információkat gyűjt, a kutató egyszerűen kifosztja a megismerni vágyott területeket. (Ez utóbbi mozzanatról egyébként Lévi-Straussnak mindenkinél alaposabb ismeretei lehetnek.) Ebben az értelemben a zsidó Jézus figurája a megismerés és a hagyomány többszörösen is kifosztott, lerombolt és felperzselt birodalmából lép elénk; és mindehhez ne felejtsük el hozzátenni: az említett birodalom az ókeresztény kor kezdeti időszaka, valamint körülbelül a XX. század közepe között érdemben nem változott sokat. Ugyanez vonatkozik a názáreti Jézus kétszeresen is – mind a kereszténység, mind pedig a judaizmus részéről – megtagadott hús-vér lényére, noha teljesen elszegényedett ágról, de mégis Dávid házából származó, heterodox galileai környezetben felnőtt, „műveltségére nézve” leginkább farizeus vándorcaddiqra is. Ő a Sánta Bileám, a ben Panthéra (Namér), aki egy római katona és egy zsidó nő tisztátalan nászából született (volna), s csakúgy ő a kék szemű, pufók csecsemő („*Madonna con bambino*”), illetve az az éteri, pneumatikus lény, akit „*a zsidók megöltek*”. Az iménti két figura és számtalan alteregójuk a II. századtól fogva az európai középkor hitvitáin át egészen a modern időkig rengeteg alkalommal szembeülhettek egymással. A „zsákmányszerző” filológia és teológia által felkínáltakkal semmire sem jutva fel kell tételeznünk, hogy a zsidó Jézus alakjának rekonstrukciójához, helyesebben szólva „felidézéséhez” – úgy tűnik – mégiscsak szükség van a Lévi-Strauss-féle *ajándékozás* gesztusára (s ezzel még egyáltalában nem az üdvtörténeti értelemben felfogott csoda mozzanatára akarok utalni, hanem csupán az emlékezés és a történeti megismerés egyik sajátos típusára); ilyenformán pedig termé-

szetszerűleg nem a múlthoz kötődő „nyomolvasás” lesz a szimbolikus *feltámadás* magyarázatának lényegi mozzanata, hanem az emlékezet-felejtés viszonyrendszerének felfedésén keresztül a *jelen* „szellemi felségterületeinek” (lehetőségképpen pontos) tisztázása.

2

Heller Ágnes könyvének olvastán teljességgel világos, hogy a zsidó Jézus feltámadásának nincsenek szigorú értelemben vett történeti, illetőleg tudományos eredői. Nyilvánvaló az is, hogy a történeti filológia egyik hagyományos Krisztus-figurára sem „mutat rá”: íme, ő lenne a zsidó Jézus. (E tekintetben az élenjáró szakirodalom – elegendő talán itt csupán Vermes Géza magyarul is megjelent trilógiájára utalnom – sem jelent kivételt. Különös, hogy a BIBLIA-filológia avagy a patrisztika kutatására vonatkozóan egészében is ugyanaz a helyzet; a qumráni tekercsek érdemi részének vagy a nag-hammadi gnosztikus könyvtár egészének ma már bárki számára hozzáférhető kiadásai lényegében kizárnak mindenféle „titkot”, és ellehetetlenítenek mindenféle titok utáni sóvárgást, egyúttal pedig nem befolyásolják „lényegesen” a kereszténység forrásvidékéről, illetve a gnoszticizmusról eddig kialakult képet. Ugyanez vonatkozik az eblai leletekre is, amelyek inkább a szír nemzeti öntudat föltüzelésére kínáltak alkalmat, mintsem az ószövegségi filológia bármilyen szintű revíziójára. Persze az a kitétel, hogy „nem befolyásolják lényegesen”, csak a legtágabb arányok szintjén igaz. Ám talán kielégítő indok ebben a recenzióban, különösen, ha tekintetbe vesszük, hogy Heller Ágnes könyve nem a történeti filológia éltető dűnamiszát, az emlékezet totális offenzíváját kísérli meg felvázolni, hanem legalább annyira a (tudatos) felejtés mechanizmusát is.

Emlékezet és felejtés nem feltétlenül egymást kioltó tevékenysége, de mindenesetre dokumentálhatóan agresszív párbeszéde – szerencsés esetben – a múlt és a jövő felé egyaránt nyitott jelen megformálódását eredményezheti (nyilván nem véletlen, hogy a szerző könyvének mottójául Paul Ricoeur-t idézi: „*Nincs emlékezettel rendelkező lét, mely ne lenne egyben jövőre irányuló lét is*”), de fordulhat eszelős tradi-

cionalizmusba is (lásd a jelenkori magyar jobboldali közgondolkodást), illetve hasonló jellegű politikai messianizmusba (miként például a fél évszázaddal ezelőtti magyar történelem esetében). Mindenesetre a főleg Jan Assmann, Yosef Hayim Yerushalmi, Pierre Vidal-Naquet s Pierre Nora történeti mnémotekhné-kutatásaira támaszkodó Heller Ágnes eljárás-módjában – amelyet, miként már szó esett róla, a zsidó Jézus feltámadása „miért éppen most”-jának kérdése inspirál – az aktuális emlékezetet hordozó jelen faggatása központi szerepet játszik. Többféle út, illetve módszer mutatható ki e jelen „megjelenítésére” vagy jobban mondva „kikényszerítésére”; az egyik ezek közül a recenzió címűl is választott *korszakok párbeszéde* – Yerushalminak a talmudikus judaizmus szövevényes „történetfelfogására” utalva. Az említett, sarkított formában megfogalmazva kizárólag a kezdetre (kinyilatkoztatás), illetőleg a végre (megváltás) koncentráló gondolkodásmód anélkül teremti meg a különféle időszakok metafizikai diskurzusának lehetőségét, hogy a múlt időben egyenesen előrehaladó logikai pályákat önmagába visszahajló körre kényszerítene. „*A modern ember számára – írja ezzel kapcsolatban Heller Ágnes – nincs ciklikus történelem, s mint tudjuk, a zsidók voltak azok, akik a lineáris történelmet üdőtörténetbe ágyazva felfedezték. Nem a régi Judea ismétlődik meg a mai Izraelben, erre nevetéses lenne még gondolni is. De a kollektív emlékezetben sok minden visszatérhet, és élő jelenné válhat. Miért ne lehetne a kétezer év előtti zsidóság számos vallási árnyalata s ezek közül a zsidó Jézus tanítása visszaidézhető és megőrizhető a mai kollektív zsidó emlékezetben?*” (98.) A lineáris történet-szemlélet illetően értelmezésével avagy a Juda/Judea sorsával kapcsolatos megjegyzés feltehetően azonnal vitára ingerli a mégoly jámbor olvasót is, de sokkal fontosabb – és eredetibb ennél – az idézett szövegrész második felében rejlő elgondolás: valóban miért ne támadhatnának fel újra Jézus korának különféle, ortodox és heterodox „vallási árnyalatai”? A kérdés persze merőben álságos, hiszen jól tudjuk, hogy a felidézett, kétezer évvel ezelőtti „vallási paletta” színkínálatában például a *zsidó-kereszténység* „újrafelfedezése” mindkét oldalról – a messiáshívó zsidók, illetve a kereszténység zsidó gyökereit spirituálisan komolyan megélő keresztények részéről – már megtörtént.

A már megtörtént és a történőfélben lévő dolgok együttese pedig annak a történelmi dünamisznak a hordozója, amely képes arra, hogy a jelent valóban eszkhatólogiai horizonton tegye láthatóvá s érzékelhetővé, vagyis az emlékezetet (ebben az esetben a „kollektív emlékezetet”) jövőformáló erővé változtassa. Heller Ágnesnek tökéletesen igaza van, amikor így ír: „*Más a jövője annak a zsidóságnak és annak a kereszténységnek, amely vissza tud emlékezni a zsidó Jézusra, mint annak, amelyik a zsidó Jézust elfelejtette.*” (98.)

A(z eleven) jelen kikényszerítésének másik módja maga a *paruszia*, s itt e kifejezést – a szerző deklarált szándékának megfelelően, miszerint nem foglalkozik a „három nap misztériumával”, magyarán nem keresztény teológus módjára jár el – a görög szó etimológiájára hagyatkozva használom. A *paruszia* ugyanis nem más, mint *jelen-lét*, mi több, a par excellence jelenlét, amely a keresztény teológia nyelvén történetesen a Megváltó második eljövételét jelenti. Akár ez utóbbi konkrét jelentést vizsgáljuk, akár pedig a bibliai történet szemléletről leváló szekularizált európai történetfilozófiai felfogásokat (beleértve az Aufklärung, illetve a modern idők megannyi vallástalan megváltáselméletét), lényegében ugyanahhoz a logikai sémához jutunk: a *parusziát* egy bizonyos eljövendő esemény előérzete táplálja – mintha csak a vihar előtti első baljós szélvonatra figyelniénk –; a jelen minden ízeiben tőle függ. De tőle függ az a kétezer éve nem csupán elmúló, hanem beteljesedő idő is, amely mindenfajta gyűlölködés és pusztítás ellenére Egyház és Zsinagóga közös korszaka (ólám, aión vagy [kairosz], saeculum), amelyhez mérten a várt – illetve Heller Ágnes könyvében „teoretikusan előérzett” – feltámadás eseménye szükségképpen új korszak nyitánya kell hogy legyen. Heller Ágnes – különböző, keresztény és zsidó szerzőktől egyaránt – nagyon is beszédes példákat idéz arra vonatkozóan, hogy mind a józan ész, mind pedig a reménység szintjén kitapintható folyamat Zsinagóga és Egyház „világtörténelmi útjának” találkozása. Csak egyetlen idézet – Thomas Cahilltól: „Az ezredfordulón itt az ideje Jézus újraértelmezésének. Remélem, hogy a zsidó/keresztény megbékélés hamarosan el fog jutni a ma még távoli pontig, hogy a zsidók felülvizsgálják automatikus (és teljesen értelmetlen) viszolygásukat mindentől, ami keresztény, és

Jézust magukénak tekintik, nem mint a Messiást, hanem mint fivérüket, aki Istent Abbának szólította. Nekiünk, keresztényeknek pedig ideje volna elismernünk, hogy félreismertük Jézust majdnem minden dologban, ami számít.” (38.) Rokonszenves szavak. De túl a „khiliaszta reflexeken” – miszerint az immáron megélt ezredforduló okán nagy és átfogó lelkiismeret-vizsgálatokat várt vár el tőlünk „a világ” – hadd hívjam fel a figyelmet arra, hogy a legradikálisabb következtetést az utolsó mondat tartalmazza. Ha ugyanis a kereszténység az elmúlt kétezer év során valóban félreismerte Jézust „*majdnem minden dologban, ami számít*”, akkor kézenfekvő következtetés, hogy a kereszténységnek gyökeres megújulásra van szüksége; enélkül aligha képes visszatáplálni a Názáreti bibliai alakjához. Amint látható, a logikai kör önmagába zárul...

Az idők összegyülekezésének (és egyúttal összegyűjtésének) harmadik, mondhatni paradigmatis formája a zsidó-keresztény hagyománykörben is az *ünnepek* értelmezéséhez tapad. Vagyis ahhoz a felfogáshoz, miszerint az ünnepek megélése során valamilyen módon a kezdet, illetve az alapítás eseménye tér vissza; s ez a(z önkéntelen) gondolkodásmód különösen a misztérium típusú ünnepek megtartása esetén figyelhető meg. Paradox módon ez a logika – s a körje gyűlő tradícióegyüttes – Heller Ágnes könyvének tematikájával kapcsolatban kettős csapdát rejt magában: egyrészt a kereszténység történetében majdnem teljesen elikkadtak a zsidó, vagyis az ótestamentumi ünnepek (s a helyükbe javarészt olyanok kerültek, amelyek kizárólag a szakrális néprajz érdeklődésére tarthatnak számot), másrészt viszont az antik visszatérés-teóriák éppen itt törnek át a bibliai üdvtörténet lineárisnak mondott felfogásán. Valami hasonló olvashatunk rögtön a könyv ELŐHANG-jában is: „*A keresztény Jézus harmadnapra támadt fel. Kétezer esztendőre volt szükség ahhoz, hogy a zsidó Jézus feltámadjon. Ennek a két mondatnak látszólag semmi köze nincs egymáshoz. Az első mondat az üdvtörténethez tartozik, s kétezer esztendő alatt sosem ment feledésbe. Minden keresztény mindig tudta és vallotta, hogy ma is tudja és vallja, hogy Krisztus a harmadik napon feltámadott, ahogy minden évben – húsvét napján – újra és újra feltámad.*” (7.) Jelen és jelen-lét megéléésének, értelmezésének döntő fontosságú különbsége rejlik ab-

ban, hogy az idézett utolsó mondat második felével egyetértünk-e vagy sem. A szerzőnek persze igaza van abban, hogy a hagyomány mintha arra utalna: a húsvétot valahogy így szokták megülni. Ám kereszténység és kereszténység között világnyi különbségek rejlenek – éppen úgy, mint például a zsidó Jézus megítélésére vonatkozóan –; az ÚJSZÖVETSÉG szemlélete alapján ugyanis, szemben az évenként ismétlődő peszacháldozattal, a názareti Jézus egyetlenegyszer mutatta be a saját, tökéletesnek mondott véráldozatát. A kulcsszó itt az *egyszer s mindenkorra* (ephapax); ahogy a „krisztológia alapítója”, Pál apostol fogalmaz a ZSIDÓ LEVÉL-ben: (Krisztus) „...a tulajdon vérével ment be egyszer s mindenkorra a szentélybe, örök – vagy: korszakos – váltságot szerezve” (*día de tu idiu haimatosz eiszelthen eisz ta hagia aiónian lütrórszin heuramenosz*; ZSID. 9,12). Sarkítottan fogalmazva: „az újra meg újra feltámadó”-nak az a siratás dukál, amelyet Ezékiel próféta említ a Tammúzt gyászoló asszonyokkal kapcsolatban (EZÉK. 8,14), vagy amelyet – Zakariás szerint – Hadad Rimmónért szoktak tartani a megidőí völgnyben (ZAK. 12,11). Márpedig mindkét említett próféta elretentő példának szánta a felidézett esetet; gondolom, teljességgel egyértelmű, hogy az ünnep tartalmában – a sokat emlegetett *üdv történeti* esemény mellett – egyik esetben a *mitológia*, másik esetben viszont a *történeti filológia* világa jelenített meg.

3

Módszertani értelemben a szerző szigorúan elválasztja egymástól az úgynevezett történeti faktumok értelmezését, az emlékezet és a felejtés (kollektív) technikáinak – jobb szó híján – fenomenológiai elemzését, illetve az előfeltevéseknek ama rendszerét, amely nélkül egy zsidó vagy keresztény teológus mozdulni sem tudna. A nagy kérdés az, hogy lehetséges-e egyáltalán ilyesfajta vegytiszta elválasztás vagy sem, illetve, hogy nem alkalmaz-e mégis – mintegy eredendő szándéka ellenére – a filozófiai tradíció értelmében *kívülálló* úgynevezett *üdv történeti* vagy még inkább (Karl Löwith kifejezésével élve) történetológiai elemeket? Mindez Heller Ágnes megfogalmazásában a *transzcendencia* és a *vallás* distinkciójaként merül fel (talán éppen az elmúlt évtize-

dek európai történelme a bizonyítéka annak, hogy e kettő mennyire nem ugyanaz); a szerző – úgymond – a rendelkezésére álló szövegekre reflektál, azzal az előfeltevéssel, hogy a textus önmagában sem nem szakrális, sem nem profán. „*A megváltástörténet szövegei* – olvashatjuk – *a szó közvetlen értelmében éppen úgy nem transzcendensek, mint a történelem szövegei. S mégis olyan szövegek, melyek arról tudósítanak – Hegel kifejezését idézve –, hogyan testesül meg Isten szelleme a gyülekezetben. A gyülekezetben azonban nemcsak Isten szelleme van jelen, hanem a különböző korok egymással harcban álló, előítéletes, kicsinyes, gyakran gyűlölködő embereinek szelleme is. E két szellem közötti feszültségről szól – többek között – ez az írás.*” (18.) Világos beszéd; a Hegelnél jéggé dermedt protestáns nyelvezetet újszövetségi kifejezésekkel így „olvaszthatnánk föl”: a szakrális vagy kinyilatkoztatott szöveg elsődleges igazolója annak *inspirált* (görögül *theopneusztoz*) = *Istentől lehelt* jellege, s csak másodlagos verifikálója a hagyomány. (A hagyomány jobbjára fundamentalista, teljes elvetése nélkül is az iménti sorrend megőrzésének lehetősége rejlik például a Krisztus-hit mindig „con-temporalis” jellegének jól ismert kierkegaard-i ideájában. Másrészt pedig az egyház-történet valóban lefordítható „*Isten szellemé*”-nek (*Pneuma hagion*), illetve „*e világ szellemé*”-nek (*pneuma tu koszmu tutu*) szűnni nem akaró konfliktusait összegző háborúság történetére. A zsidó Jézusnak már az ókeresztény kor hajnalán tetten érhető elfeledésére vonatkozó stratégiák azonban nem csupán az imént említett konfliktustörténetből táplálkoznak, hanem magának a kinyilatkoztatásnak (történeti értelemben a bibliai kánonnak) a terepén belül emelnek hatalmas és áthághatatlan falakat – igazolandó: az „autentikus kinyilatkoztatás” felségterülete idáig terjed és nem tovább. Végző soron az evangéliumi Krisztus-krisztológia fogalomoppozíciót is ez a szemlélet határozza meg, de Markion vagy a II. századi gnosztikusok modern örökösei (Schelling vagy Nietzsche, a „pálvallás” ostorozói) is itt lelik meg szellemi szülőföldjüket. Ha ugyanis a názareti Jézus egy másik, az ÓSZÖVETSÉG Istenének hatalmi szféráján felül álló örökkévalóság küldötte lenne (Markion és a gnosztikusok), illetve, ha a kereszténység – úgymond – a „pálvallás” rárakódott ballasztjaitól megszabadítható lenne, akkor immáron az égvilágon sem-

mi szükség nincs a zsidó Jézus alakjára, helyébe egyfajta *egyetemes ember* (*anthróposz katholicosz*) állítható, akire egyenesen mint Alapítóra lehet emlékezni. A lényegi kérdés tehát nem az emlékezet/felejtés-stratégiák kialakulásának és történeti útjának nyomon követésében rejlik, hanem egy-egy nagy horderejű teológiai döntés megértésében és rekonstruálásában. (E teológiai döntések a keresztény alaptanítás szemszögéből nézve egyértelműen „diabolikus” jellegűek.) Úgy tűnik, ebben az értelemben a zsidó Jézus elfelejtése csupán egy pillanat műve lehetett, mint ahogy a Heller Ágnes által diagnosztizált mostani feltámadása sem egyértelműen a „megérlelődő idő” hozadéka.

A bibliai kinyilatkoztatás üzenetén belüli megosztás és meghasonlás kimunkálása tartalmazza „kódolt formában” (azaz a logikai alapsémákat tekintve) a zsidó Jézus megtagadásának és ezzel együtt elfeledésének szinte valamennyi történeti formáját. Ezen a kényszerű örökségen túl csak a *hellén világ*, Pál apostol kifejezésével élve a *par excellence pogányság* szemlélete hat; eszerint a kollektív feledés, illetve emlékezet is valamiféle jól formált műalkotáshoz hasonló. E műalkotás létrehozásának pedig megvannak a maga mesterségbéli szabályai, de tág tér nyílik benne az egyéni leleménynek, sőt zsenialitásnak is. Mindkettőre bőven találhatunk példát Heller Ágnes könyvének olvastán; mindamellet a zsidó Jézus elfelejtése mint sajátos negatív műalkotás már az ókeresztény korban különféle tradíciók logikai szálaihoz szövődik. Elég, ha erre vonatkozóan csupán a mindig ugyanazokat az ószövetségi könyveket interpretáló, terjedelmes antijudaista irodalomra utalok. Valójában tehát egyfajta, a maga nemében bravúros formában létrehozott, torz emlékezetművel állunk szemben, amelyet – úgy vélem – elsősorban az *apokrifek* műfaji logikája inspirált. Az a szándék ugyanis, amely a múlt feneketlen szakadékaikat betemetését célozta, olyan kisimult metafizikai táj létrejöttét segítette elő, amelynek végtelen horizontjain egy és ugyanazon történet aggályosan precíz, egyre pontosabb (és lényegtelenebb!) részletei tűnnek elő. Egészen addig, amíg az iménti tökéletességigény, valamint beavatottságvágy következtében az emlékezet és a feledés meghatározott arányain nyugvó *műalkotás* – akár a szétlőtt szobor – elemi tényekre hullik szét. Ezek az elemi tények pedig olyanok, mint

a kőszavatag sziklái: holt mindenségként hevernek idő és örökkévalóság peremvidékén.

Akárhogy történt is legyen, egy dolog bizonyosnak látszik; az elmúlt kétezzer év során az emlékezet és a feledés egyaránt mindig a műalkotásra, a szoborra irányult – ezzel akart valamit kezdeni –, s nem a sivatagi kőbányára, ahonnan a szobor anyagja származott. Másként fogalmazva, az így felfogott szobor vagy kép mindig is megvolt, sohasem tűnt el az emlékezők és a feledők közös világából. „*Mert a kép mindig valami egész – írja Heller Ágnes –, és nem egymástól független mozaikok darabjaiból áll össze. A zsidó Jézus képe, ismétlem, egy mindig ismert szöveg radikálisan új interpretációja, semmi más. Lényegében egy interpretatív 180 fokos fordulat, aminek során [sic!] a zsidó Jézus feltámadt.*” (14.) Ugyanakkor pedig a *kép* abban a tekintetben is pontos, mi több, érzéki hasonlat, hogy világosan kifejezi azt a már a második keresztény nemzedék körében is megmutatkozó vágyat, amely a láthatóra, a tapinthatóra irányult, s amely a názáreti Jézus valamilyen formában való megörökítését célozta, illetve célozza mindmáig. (Éppen ellentétes e szándék mindazzal, amit Pál apostol a hit, *pisztisz* leglényegének tartott, vagyis hogy az ne a láthatóra irányuljon. ZSID. 11,1.) Nyilvánvalóan hosszú út vezet az első „autentikus Krisztusportrétól” – amelyet Edessza város kapujánál függesztettek ki, s amelyhez maga a Megváltó ült modellt (lásd a két forrásban is fennmaradt szír apokrif ABGÁR-LEVEL-et) – a Torinói lepel övező kultikus érdeklődésig, de valamennyi elősorolható példa esetén lényegében ugyanazt az intenciót érhetjük tetten. Jóllehet Heller Ágnes előrebocsátja, hogy elemzése elsősorban a *szövegszerű* történeti relikviákra irányul, s az általa is fontosnak tartott képi ábrázolással nem foglalkozik, annyit mindenesetre meg kell említenem, hogy a két- és háromdimenziós kép (az ÚJSZÖVETSÉG nyelvén egyaránt *eikón*) szempontunkból nem elsősorban mint emlékezhordozó a fontos (hiszen a Krisztusportrék az egész európai művészettörténetben hangsúlyozottan anakronisztikus formai jegyeket viselnek), hanem mint a zsidó Jézus elfeledésére irányuló szándék egyik legtudatosabban alkalmazott előfeltétele. Hiszen – kell-e mondanom? – ebben a szándékban a názáreti Jézus által sohasem diszkreditált, hanem éppen hogy megerősített „ószövetségi” *törvény* érvénytelenítése rejlik; márpedig ho-

gyan lehetne elválasztani egymástól a zsidó Jézus alakját és azt a világot, amelyben élt, s amelynek legfőbb kifejeződése maga a törvény? (Ne feledjük, a tarsoszi farizeus, Pál apostol számára a *törvény* és *Krisztus* lényegében ugyanaz.)

Az emlékezetmű megformálásának, illetve szétrombolásának még egy, Heller Ágnes könyvében fontos szerepet játszó mozzanatról szeretnék szót ejteni, s ez a mozzanat – akár a szobor talpzata vagy „kiállításának” tere – az emlékezet helye. A részben Pierre Nora – de legalább ennyire Assmann – elgondolásaihoz kötődő, AUSCHWITZ ÉS JERUZSÁLEM címet viselő 5. fejezetet a szerző lényegében véve ennek a kérdéskörnek szenteli. Heller Ágnes megközelítésében az iméntiekre vonatkozóan Auschwitz nem a *sóá* szimbóluma; „*Auschwitz nem pusztá helynév* – írja –, *hanem Jeruzsálem ellentéte. Tudatosan vagy tudattalanul, de ennek a kettős szimbolikának is van szerepe a zsidó Jézus feltámadásában. [...] Amikor Auschwitzról és Jeruzsálemlről beszélek, Auschwitzot mint helynevet vallási szimbólummá emelem, ahogy Jeruzsálemet mint helynevet nem pusztán Izrael állam fővárosaként, hanem vallási szimbólumként is megidézem.*” (89.) Se szeri, se száma azoknak a jelképes funkcióknak, amelyek Dávid hajdani fővárosához az elmúlt háromezer év alatt hozzákapcsolódtak. De e jelképek közös nevezője, hogy (ha jól emlékszem, Joyce használta ezt a kifejezést) valamennyien *anagógikus* alakzatok. Anagógé – a SEPTUAGINTA görög nyelven – az áldozat *felvitelét* jelenti; s valóban, találékos elnevezést ezeknek a költői alakzatoknak keresve sem lehetne találni: Jeruzsálemba a Szentírás szövege alapján mindig csak *fölmegy* (ála) az ember, miközben a város maga – a kétezer éves galut, a háborúk, a hatalom birtokosainak változása ellenére – mozdulatlan maradt. Ha más nem, akkor az *áldozat* metafizikai kérdése (úgy érzem, emögött például nagyon nehéz *nem* üdv-történeti eseményt látni!) Auschwitznak is új orientáló szerepet szán az emlékezet szakrális terében. Mondhatom úgy is, hogy ez a szerep a „keresztény világ” számára a *megütközés helye* (proszkomma, szkandalon), amely mindenkor az emlékezet, illetve a feledés kollektívumát érinti. Mindahhoz, amit az elmúlt kétezer év zsidóság és kereszténység viszonyát érintő eseményeihez mérten Auschwitz kifejez, „a kereszténységnek” – saját lényegének megtagadása nélkül – csak egyféleképpen le-

het viszonyulnia; erre vonatkozóan – mintegy metafizikátlanul kikényszerített logikai érv gyanánt – Heller Ágnes a következőket írja: „...a kereszténységnek emlékeznie kell a zsidóság ellen elkövetett bűneire, el kell felejtienie azokat a rágalmozó értelmezéseket, amelyeket az antijudaizmus generációról generációra átszarmaztatott. Nincs más választásuk, mint feltámasztani a zsidó Jézust”. (93.) Érdekes egyébként, hogy szigorúan logikai értelemben a kereszténységnek több mint tizenkilenc évszázada – szimbolikus értelemben a RÓMAI LEVÉL 11. fejezetének megírása óta – „*nincs más választása*”, ám minden jel arra vall, hogy történeti értelemben mégiscsak van. A sokat hivatkozott felvilágosodás libertinus szellemisége pedig egyáltalában nem a történeti kereszténység nevében nyilatkozottat ki holmi egyetemes emberi jogokat.

4

Kr. u. 70-ben, Jeruzsálem és a Szentély pusztulását követően, ortodox (farizeus) zsidóság és kereszténység – mondhatni a gondviselés kegyének köszönhetően – éppen csak megmenekült az egyik dánieli birodalom, a hódító Róma vasmarkának halálos szorításából. Jóhanán ben Zakkáj javnei jesivája, valamint a törvényt betartó zsidó-keresztények pellai közössége (a pellai menekülés mítosz voltáról Marcel Simon ír megfontolásra méltóan!) egyaránt a *túlélő* pozíciójából kezdte meg az eljövendő kétezer év arculatát döntően meghatározó tevékenységét. Mind a két csoport az elhagyott Jeruzsálemhez viszonyítva alakította ki a maga „emlékezetstratégiáját”; ám amíg a korai kereszténység hamarosan megelőgszik az *allegorikus város* emlékével (amelyet az égi Jeruzsálem eszkatologikus képe táplál), addig az elpusztult Szentély romjait őrző emlékezet az egész zsidó apokaliptikus irodalom alaplényévé válik csakúgy, mint az „erec” és a város utáni soha nem szűnő sóvárgás. Ezt az – elvileg – kétféle forrásból eredő apokaliptikus képzetkört az ÚJSZÖVETSÉG zsidó Jézusa teljes mértékben kitölti, hiszen egyrészt a paruzsia az allegorikus város megelevenedésével, valódivá válásával kell, hogy együtt járjon (erről tudósítanak a JELENÉSEK KÖNYVÉ-nek utolsó fejezetei), másrészt pedig – amint már mondtam – az ÓSZÖVETSÉG „felől” érkező Krisztus a törvény és a próféciaik beteljesítője. Ennek a

logikai konszenzusnak persze hívó szemszögből csak egyfajta beteljesedett, eszkatológiai állapot képes érvényt szerezni – amikor is a dolgok a „végső állapotukban” mutatkoznak majd meg –, amúgy viszont csupán valamiféle *valláson kívüli*, a felvilágosult liberalizmus szellemében fogant politikai konszenzust tudok elképzelni, amely viszont – s ehhez elég a mai közel-keleti eseményeket nyomon követni – alig-alig tűnik életképesnek. A politikai konszenzus fenntartása érdekében ugyanis nemcsak a militáns iszlám szellemet kellene palackba zárni (hiszen az iszlám a saját belső lényege szerint sohasem fog megszelídülni), hanem – legalább turisztikai látványosságként – az ókori Róma *pantheónszemléletét* kellene érvényre engedni, azaz helyet biztosítani a „szent városban” az *egyetemes* (ha tetszik: a gnosztikus) Krisztusoknak csakúgy, mint a nemzeti jellegűeknek (például ama szittyá legénynek, aki a magyarok istenével ápol szoros családi kapcsolatot); ebből pedig sem a bibliai „ad litteram”, sem pedig az „anagógikus” város nem kelne életre soha, csupán egy monumentális keleti bazár forgatagába elegyedhetnek.

Mindamellettt Heller Ágnes könyvében többszörösen is megragadható valamiféle, a nyilvánvaló történeti ellentmondásokat elnyelő egyetemesség megfogalmazásának igénye, amelyet különféle teoretikus megfontolások támasztanak alá. Ilyen például a *GLOBALIZÁCIÓ ÉS VALLÁSOK* című alfejezet mondanója; nyilván abból a történeti tapasztalatból kiindulva, miszerint a kereszténység *globális* – vagy ahogyan nevezni szokták – *világvallás*. Kétségtelenül globális a tekintetben, hogy a Glóbusz felszínét – különösen a XX. század közepe óta – egy vékonyka, összefüggő kulturális porréteg borítja, ennek azonban vajmi kevés köze van a Krisztus-hithez. Amennyiben azonban *világvallás* valóban a „világ” vallását értjük, sem a zsidóság, sem pedig a kereszténység nem minősíthető a legcsekélyebb mértékben sem az előbbi módon; sőt éppen ellenkezőleg, szigorúan „a” világgal szembehelyezkedő vallásokról van szó.

A másik hasonló, szintetizáló jellegű elgondolás a mai filozófia általános helyzetének értékeléséhez kapcsolódik. „*Ma a filozófiában a metafizika utáni korban élünk. A monoteista vallások filozófiája nem fogalmazható meg a transzcen-*

denciához való viszony felvetése nélkül, de el lehet gondolni őket metafizika nélkül is” (69.) – olvashatjuk az erre vonatkozó érvelést. Karl Barth, Bultmann, Buber és Lévinas példája következik ezután, majd pedig az egymással diagonális ellentétben álló szemléletmódok és nyelvek egymásra történő lefordíthatóságába vetett hit megfogalmazása: „*Mindezzel nem zárom ki a metafizikát a vallási alapokra épült filozófiákból, csak azt mondom, hogy nem szükséges és elengedhetetlen tartozékuk azoknak. Ugyanakkor a nem metafizikai alapokra épült vallásfilozófiákban is lehet találni közös nyelveket, vagy lehet egymás nyelvére lefordítható nyelveken beszélni, hasonló kérdéseket feltenni, továbbá egymás válaszait komolyan venni. Tehát a filozófia alapjainak pluralizálása nem feltétlenül vonja magával a dialógus ellehetetlenülését.*” (69.) A könyv talán legeredetibb, az iméntiekre vonatkozó ötlete nem a jelen, illetőleg a jövő, hanem a múlt példájára való hivatkozás; az *Egy új Hellenizmus felé?* című alfejezet az európai középkor egyik megvalósult eseményét említi fel: a nyugati skolasztika, az arab nyelvű muszlim és zsidó filozófia, valamint (jóval kisebb mértékben) a bizánci kultúra közös szellemi koinéját, amely politikai értelemben ezer darabra hulló mozaiknak bizonyult ugyan, de a filozófia alapzataira vonatkozóan nagyon is összefüggő paradigmák együttesét jelenti.

Az „*új hellenizmus*” metafora kapcsán felidézett szellemi koinének – önmagában – semmi köze sincs semmiféle divatos vallási „ökumenizmushoz” (minden ilyen ökenizmus magában hordozza a vallási szinkretizmus lehetőségét); az „ökumenizmus” – nevéből fakadóan – az *oikumené*, a „lakott világ” (jelen esetben a globalizációval kifejezett lakott világ) vallása, s vajmi kevés köze van az *oikonomiához*, amely szóval már az antikvitás idején is körülbelül a mai *üdv történet* fogalmát jelölték. Azaz elsősorban nem a tér- és időbeli, hanem a szellemi univerzalizmusra alapján ismerhető fel. Mindezt talán azért is fontos megemlítenem, mert a zsidóság és a kereszténység teológiai gondolkodásában központi szerepet játszó üzenet (maga a „*kérüigma*”, illetve „*eu-angelion*”) *Isten királyságára* (*malikut JHWH, baszileia tu theu*) irányul. Márpedig ez a királyság – úgy is, mint szellemi birodalom, s úgy is, mint kézzelfogható politikai alakulat – egyáltalában nem globális jellegével tüntet. Itt azonban – miként már jó néhányszor e recenzióban – el

kell választanom a Heller Ágnes követte analízis világosan körülírt módszerét a teológiáétól. (Éppen ezért nem vitatkozom például az 50. oldalon olvasható – s feltehetőleg Vermes Géza szellemi stigmáját magán viselő – sarkos kijelentéssel, miszerint: „*Jézus természetesen nem tartotta magát Istennek. Egy hívő zsidó számára ez abszurd pogány gondolatnak tűnt.*” Mindenfajta vita helyett csupán szerényen jegyzem meg, hogy Jézus természetesen Istennek tartotta magát – pontosabban az Örökkévaló Fíának –, s részben kifejezetten azért, hogy a hívő zsidó számára mindez abszurd pogány gondolatnak tűnjék.)

A fenti példa egyáltalában nem általánosítható; hadd idézzem fel példának azt az elgondolást, ahol a szerző történeti, tömeglélektani, filozófiai következtetései a legközelebb jutnak a teológiai (precízebben szólva: a számomra rokonszenves teológiai) állásponhoz. S ez pedig annak a tudatosítása, hogy a kereszténység – a zsidósághoz fűző közös szellemi származást igazolandó – nem az előbb említett *oikumené* vallása. „...*az a tény, hogy a kereszténység kisebbségi vallássá vált, és feladta azt az igényét, hogy abban az értelemben váljon világvallássá, hogy az egész világon mindenkit megtérítsen, irrelevánssá tette a zsidók megtérítésének hosszú ideig tartó keresztény buzgalmét. A zsidó most mint megtérő fontos, aki megtéréssel bizonyítja a kereszténység egyedül üdvözítő voltát, hanem mint zsidó, aki zsidónak maradva valamilyen módon elvállalja a közösséget a kereszténységgel is. A kaput, amelyet meg kellene nyitni, a zsidó Jézus őrizi.*” (84.) Én azt hiszem, hogy az imént idézettek a dolog jelenlegi állása (különösképpen pedig a magyarországi helyzetkép) szerint inkább hatnak próféciaként, mintsem tudományos elemzéseként. De arról is meg vagyok győződve, hogy a „reményprincípium” kitüntetetten fontos része az üdvtörténetnek.

5

Mint ahogy már szó esett róla, a zsidó Jézus feltámadása nem a mitológiában, hanem a történelemben „történt meg”; Heller Ágnes helyeslőleg idézi E. P. Sanderst, aki nemcsak „*azt mondja, hogy Jézus létező személy volt, hanem azt is, hogy valójában többet tudunk róla, mint igen sok kortársáról, akiről a krónikák is megemlékeznek.*” (48.) Mégis, ha valamilyen csoda folytán ki lehetne törölni az emlékezetből azokat a

szégyenteljes eseményeket, amelyek az elmúlt két évezred során a kereszténységnek a zsidósággal szemben tanúsított magatartását általában jellemzik, vajon milyen fényben tűnne fel a kezdet, vagyis a (kollektíve) feledendő avagy emlékezetet követelő lelki-archeológiai rétegek alatti régió? A Talmud TAA^NITH című traktátusa elbeszéli, amint Rabbi Honi, a „körhúzó” (merőben anakronisztikus módon) még az első Szentély pusztulása előtt, egyszer a váratlanul kitörő zivatar elől egy barlangba menekült. Miközben ott ült, és várta, hogy elálljon az eső, elaludt; aludt hetven esztendőn át. Ezalatt a Templom elpusztult, majd Zerubbábel idején újra felépült, amikor pedig Rabbi Honi felébredt, s kiment a napvilágra, azt tapasztalta, hogy körülötte alaposan megváltozott minden. Mit tehet ilyenkor egy csodarabi? Odamegy az első szembejövő járókelőhöz, és megkérdezi: „*Mi újság a világban?*” (TAA^NITH, III,9.)

Ha az előbbi példában említett „*eszkatologikus eső*” (Robert Eisenmann kifejezése a JAKAB-LEVÉL 5,17–18-ra vonatkozólag) bárkit is kétezer éves barlangbéli rejtőzködésre kényszerített volna, akkor a felébredő valószínűleg azt tapasztalná, hogy – a számbeli arányokat nem számítva – „szellemi alaprajzát” tekintve a világ nem sokat változott. Zsidóság és kereszténység egymáshoz fűződő viszonyát szemlélve – s emlékeztetve arra, hogy (ha hinni lehet Josephus Flaviusnak) a Javnéba, illetve Pellába menekülők egy önmagával meghasonlott, polgárháború sújtotta világot hagytak maguk mögött – tisztán filológiai szempontból is úgy látszik: a kezdet „még minden lehet” jellegű állapota ismétlődik újra. A tiszteletre méltó csekély kivételtől eltekintve tökéletesen érdektelen és dögunalmas magyar teológiai irodalomban Heller Ágnes könyvecskéje (jóllehet mind zsidó, mind pedig keresztény teológiai megfontolásokból is nyilván sokszorosan támadható) a maga előrebocsátott módszerével a címben foglaltakkal kapcsolatban lényegében véve minden fontos kérdést feltesz, s a válaszait átfogó magyarázatok együttesével illeszti össze. A modernitásban gyökerező s a modernítésre irányuló, valamint a mnemotekhnét faggató kérdéseivel – különösen a magyar kultúra hagyományait tekintve – nagyon fontos lépést tesz a kezdet alaposabb megértése felé.

Rugási Gyula