

# Identitás és tolerancia – korlátok és lehetőségek

Csepregi  
András

A protestantizmus és a tolerancia kapcsolata vizsgálatának szentelt év során ígéretes lehetőséget nyújt a tolerancia fogalmi és tartalmi tisztázására a lelkészi munkaközösségek számára kijelölt megközelítés: *identitás és tolerancia*.<sup>1</sup> Ebben a perspektívában kiderülhet, hogy a tolerancia nem önmagában megálló, hanem viszonylagos jelenség: előrevivő és stabilizáló értéke attól függ, hogy milyen annak az egyénnek vagy közösségnek az identitása, amely a toleranciát gyakorolja vagy a toleranciától elzárkózik. Ha elfogadjuk, hogy a tolerancia értéke viszonylagos, máris elhagytuk az ideológiai háborúnak azt a reménytelen harcterét, ahol az egyik fél a toleranciát az emberiség legnagyobb jótévőjének, a másik fél pedig az emberiség legkörosabb betegségének tekinti. Ebben a rosszul feltett kérdés körül folyó háborúban nem kell állást foglalnunk, helyette megajándékozhatjuk magunkat azzal a lehetőséggel, hogy konkrét helyzetekre és konkrét identitásokra nézve gondolkodunk el arról, hogy mi a feltétele a tolerancia gyakorlásának. Megkérdezhetjük, hogy milyen eredményre vezethet, ha valaki a tolerancia útját járja, és mi lehet a következménye annak, ha a toleranciát elutasítja. Megvizsgálhatjuk, hogy mi történhet, ha egy közösség felkészületlenül igyekszik megfelelni a tolerancia szempontjainak, vagy ha nem ismeri fel a saját lehetőségeit, és visszaretten attól, hogy toleráns legyen másokkal szemben. Ugyanakkor nem szeretnénk benne ragadni a részletekben, hanem néhány általánosabb érvényű következtetés levonására készülünk.

Gondolatmenetem első szakaszában az identitás és a tolerancia fogalmának elemi szintű tisztázásra teszek kísérletet. Mint minden elvont megközelítés, az én kísérletem is konkrét helyzetek értelmezésére épül, amelyekre, a tanulmány terjedelmi korlátai között, nem utalhatok. Ha az olvasóban az a benyomás alakul

ki, hogy a fogalmi megközelítés hangsúlyainak elhelyezésekor a kelet-közép-európai és benne a magyar politikai közösség sajátosságainak Bibó István által kialakított értelmezése meghatározó szerepet játszik, akkor örömmel állapíthatom meg, hogy szavak nélkül is értjük egymást. A második szakaszban az őskeresztény gyülekezet életének egyik legsúlyosabb dilemmáját, a zsidó és nem zsidó származású Krisztus-követők kapcsolatának a kérdését állítjuk magunk elé. Ennek a történetnek a hátterén felidézzük Pál apostol két, egymástól alapvetően különböző érvelését, amelyekkel a két fél kapcsolatának válságos pontjain próbált utat mutatni. A Galata levélből és a Római levélből való páli érvelést az első szakaszban felvázolt fogalmi keretben helyezzük majd el, hogy kiderülhessen, hogy az őskeresztény gyülekezet vívódásai az identitás és a tolerancia kérdésével sok szempontból hasonló természetűek, mint a mi vívódásaink.

<sup>1</sup> Tanulmányom első változatát a Pesti Evangélikus Egyházmegye lelkészi munkaközösségének 2013. február 13-án, Cinkotán tartott ülésén olvastam fel. Köszönetet mondok hallgatóimnak értékes hozzászólásaikért.

Ha elfogadjuk, hogy a tolerancia értéke viszonylagos, máris elhagytuk az ideológiai háborúnak azt a reménytelen harcterét, ahol az egyik fél a toleranciát az emberiség legnagyobb jótévőjének, a másik fél pedig az emberiség legkörosabb betegségének tekinti.

## Identitás, integrálódás és differenciálódás<sup>2</sup>

Identitásnak nevezzük az egyéni vagy közösségi *én* tudattartalmát, ami öröklés, tanulás, tapasztalat és mindezek reflexiója során alakul ki. Az identitásnak mindig vannak állandó és változó elemei, ugyanakkor az identitásnak mindig szüksége van határokra is. Az *ént* három koncentrikus körben veszik körül a határai. A legbelső határon túl van a *másik*, a következő határon túl az *idegen*, a legtávolabbi határon túl pedig az *ellenség*, attól függően, hogy a határon túlira érdeklődéssel, tartózkodással vagy éppen kifejezett elutasítással tekint az *én*. Hogy minden *én* mindhárom határral is körülveszi magát, tehát a *másikon* és az *idegenen* túl van-e mindenkinek *ellensége* is, ezen lehet vitatkozni. Umberto Eco szerint mindannyian rászorulunk arra, hogy ellenséget alkossunk magunknak,<sup>3</sup> én ebben nem vagyok teljesen biztos. A fogalmi megközelítés követhetősége szempontjából viszont ennek nincs jelentősége, az alábbi gondolatmenet akkor is értelmezhető, ha az *én* mellett csak a *másikról* és az *idegenről* beszélünk.

Az *én* változásai során az identitás két irányba változhat: vagy összezár, vagy megnyílik, azaz integrálódik vagy differenciálódik. Ha az *én* gyengének, szétesettnek vagy fenyegetettnek tapasztalja meg magát, és erősödni szeretne, akkor összezár, tehát az integrálódásra törekszik, ha pedig elég erősnek érzi magát, és olyan kihívásokra igyekszik válaszolni, amelyekhez identitása nem elég felkészült vagy nem elég motiváló, akkor megnyílik, azaz a differenciálódás felé mozdul el. Ha az *én* jellemzően csak integrálódik, akkor magába fog fordulni, ha pedig folyamatosan csak differenciálódik, akkor szét fog esni. Az egészséges *én* fejlődése során váltakoznak egymással az integrálódás és a differenciálódás szakaszai.

Toleranciáról ebben a fogalmi keretben akkor beszélhetünk, ha az *én* a differenciálódás útjára lép, és megnyitja a határait a *másik*, az *idegen*, és az *ellenség* felé. A határok kifelé mozdulása során az *ellenség*ből megtűrt *idegen* lehet, a megtűrt *idegen*ből érdeklődéssel körülvevett *másik*, a *másikról* pedig kiderülhet, hogy annyira nem is más. A határok kifelé mozdulása soha nem jelentheti, hogy az *én* teljesen határok nélkül marad, új határok születnek, talán annyira távol, hogy a korábbi identitás eleinte alig érzékeli, hogy kicsoda vagy kicsoda van az új határok mögött. Ha az *én* differenciálódásának a folyamatát nem zavarja meg valami trauma, akkor hosszú tanulási folyamat kezdődhet meg. Ennek során az *én* megismerkedik az egy határral közelebb került új szomszédokkal, azaz a megtűrt *idegen*né lett valamikori *ellenséggel* és a megismerni vágyott *másikká* lett egykori *idegennel*, valamint ráébred, hogy aki tegnap még a *másik* volt, azt mára mint *testvért* befogadta az otthonába.

## Tolerancia és kirekesztés

Toleranciáról szűkebb, történeti értelemben akkor beszélünk, ha az *én* differenciálódása során a tegnap még üldözött *ellenség*ből mára megtűrt *idegen* vagy a tegnap távolságtartással szemlélt *idegen*ből mára érdeklődéssel körülvevett *másik* lett. Ezenkívül egy további pontosításra is szükség van: a toleranciát mindig az erősebb fél gya-

<sup>2</sup> A fogalmi megközelítés kulcsszavai, az integrálódás és a differenciálódás Csíkszentmihályi Mihály áramlatelméletéből származnak, lásd: CSÍKSZENTMIHÁLYI 1997. A fogalmaknak a tolerancia értelmezése során történt helyzetbe hozásáért én vagyok a felelős.

<sup>3</sup> Umberto ECO *Ellenséget alkotni* című, eredetileg a bolognai egyetemen elhangzott előadását hasonló című gyűjteményes kötetében olvashatjuk (2011).

korolja a gyengébb féllel szemben. A tolerancia feltétele az a felismerés, hogy az *én* elég erős és eléggé biztonságban van ahhoz, hogy megnyissa és távolabbra helyezze a határait. A tolerancia útjára lépő hatalom ugyanakkor sohasem pusztán emberbarát, mindig a maga jól felfogott érdekét is követi, amikor megnyitja a határait és eggyel beljebb engedi a korábban távol tartottakat – de a hatalomnak ez az önérdékű gesztusa természetesen használ a gyengébb félnek is, aki ezáltal kevesebb zaklatásban és több elismerésben részesül. A határok megnyitásának a folyamata ugyanakkor nem automatikus; ha a hatalmi helyzetben lévő *én* felhagyott az *ellenség* üldözésével és mártól megtűrt *idegenként* néz rá, ebből nem feltétlenül következik, hogy az *idegenből* – akár a távolabbi jövőben – egyszer *másik* lesz. Az egykori államszocializmus nyelvére lefordítva: amit a hatalom tegnap még tiltott, azt, jól felfogott érdeke szerint, ma talán tűri, élni hagyja, de ebből még nem következik, hogy támogatni is fogja, és végképp nem szabad arra számítani, hogy egyszer majd igazságát is elismeri. Azért fontos rögzítenünk ezt a pontosítást, mert a köznyelvben a tolerancia ennél tágabb jelentésűvé vált: jelenthet elfogadást, egyetértést, a másik kebelre ölelését. Szokás kölcsönös toleranciáról is beszélni. A köznyelv szerint toleráns személyről beszélünk, ha valaki nem agresszíven viselkedik, vagy toleráns légkörről, ha mindenki elmondhatja a véleményét. Ebben a kitágult, köznyelvi használatban elmosódik, hogy a toleranciát mindig az erősebb gyakorolja, saját lehetőségei, döntése és érdeke szerint, a gyengébbel szemben.

Ahogy a differenciálódás következménye lehet a tolerancia, úgy az integrálódás következménye lehet az ezzel ellentétes változás, a kirekesztés. Erre akkor kerülhet sor, ha az *én* meggyengül, vagy akár csak a maga mértékéhez és vágyaihoz képest gyengének érzi magát, és a maga védelmében úgy lép az integrálódás útjára, hogy közben párhuzamosan nem differenciálódik is. Ilyenkor az *én* nem választja a maga számára az integrálódást, ami úgy erősítené, hogy közben, a differenciálódás során a másik iránti érdeklődése és megbecsülése is erősödik, hanem úgy érzi, hogy rákényszerül az integrálódásra. Ekkor az *én* összezárja, szűkebbre vonja a határait. A *testvér* az ajtón kívül találja magát, legjobb esetben *másik* lesz belőle, rosszabb esetben *idegen*, még rosszabb esetben *ellenség*. A kényszerű integrálódást a fenyegetettség új tapasztalatai váltják ki, amelyek új reflexiókat is létrehozhatnak, tehát a differenciálódáshoz hasonlóan ez is az identitás változásával jár: a tegnap még nyitott, nagyvonalú, érdeklődő *én*ből mára gyanakvó, kicsinyes, bezárkózó *én* lett.

„Toleranciáról ebben a fogalmi keretben akkor beszélhetünk, ha az *én* a differenciálódás útjára lép, és megnyitja a határait a *másik*, az *idegen*, és az *ellenség* felé. A határok kifelé mozdulása során az *ellenségből* megtűrt *idegen* lehet, a megtűrt *idegenből* érdeklődéssel körülvevett *másik*, a *másikról* pedig kiderülhet, hogy annyira nem is más.”

## Az igazság kritériuma

Mind a toleranciát, mind a kirekesztést szokás az igazság kritériumával igazolni. Ez az eljárás azért problematikus, mert az *én* az igazság kritériumát csak a saját változó, öröklés, tanulás, tapasztalat és reflexió útján formálódó identitásából merítheti: számára az igaz, amit az identitása igazol. Mindkét irányú változás, mind a toleranciához, mind a kirekesztéshez vezető folyamat során az identitással együtt változik az igazság tartalma is: az első esetben az egymással rivalizáló igazságokat felülírhatja egy új, magasabb rendűnek gondolt igazság, a másik esetben pedig a korábban közösen vallott igazság helyét vehetik át új, egymással nem egyeztethető igazságok. Közben pedig minden *én*, akár közelednek, akár távolodnak egymástól, a maga identitásából meríti, amit igaznak tart, nem is tehet mást, hiszen másképp meghasonlana önmagával.



Az *én* saját identitásából merített igazsága tehát mindig relatív, hiszen az identitás maga is esetleges. Elemi teológiai kategóriával leírva ugyanezt az *én*ről mint bűnös *én*ről beszélünk, legyen az akár egy személy, akár egy közösség *én*je, amelynek identitása mindig isteni korrekcióra szorul. A korrekciót a különböző teológiai iskolák különféle minőségben gondolják el, és más-más kifejezésekkel adják vissza, ebbe most nem bonyolódhatunk bele, a lényeg az, hogy a bűnös *én* nem tarthatja a maga igazságát abszolút igazságnak. Ez vonatkozik minden vallási közösség, ezen belül minden keresztény közösség *én*jére is, érvényesüljön benne akár a tolerancia, akár a kirekesztés irányába mutató változás.

## Identitás és tolerancia

A fentiekből kiderül, hogy a tolerancia lehetőségeire nézve döntő az identitás. Az identitás részben örökség, részben viszont saját munkánk, döntéseink eredménye. Ha egyéni identitásról beszélünk, elmondhatjuk, hogy minél idősebbek vagyunk, annál több lehetőségünk van identitásunk alakítására.

A több lehetőség nagyobb felelősséggel is jár: egy filozófus szerint negyvenéves korunk után felelősek vagyunk az arcunkért. Ugyanezt a közösségi identitásról is elmondhatjuk: egy régi, hosszabb múltú, tapasztaltabb közösség inkább lehet ura az identitásának, mint az az új közösség, amelyet még mélyen meghatároznak a létrejöttének esetleges, talán ellentmondásos körülményei.

Ha az egyéni vagy közösségi *én* identitása egészséges, azaz ha erejét és lehetőségeit pontosan méri fel, ha nem engedi meg sem azt, hogy alap nélküli ambíciók, sem azt, hogy a tehetetlenség és a levertség érzete uralkodjék rajta, ha küzd a saját hazugságai és az önámítás ellen, akkor a határait is a kellő távolságban húzza meg. Az egészséges *én* felismeri, ha toleráns lehet, és ha megteszi a tolerancia lépését, akkor ki is tud tartani mellette. A beteg *én* viszont, amely híjával van a fenti feltételeknek, vagy nem ismeri fel a tolerancia lehetőségét, ezért szükségtelenül elszigetelődik, besavanyodik és magába fordul, vagy pedig többet vállal, mint amit teljesíteni képes, amivel romba döntheti

magát is és a környezetét is. A tolerancia ügye ezért messzemenően a gondosan ápolt identitáson és a pontos, józan önismereten múlik: a reális identitás a tolerancia szellemét erősítheti, az irreális identitásból viszont zavar, kudarc, csalódás és a tolerancia szellemét megbénító félelem származhat.

Ez a nagyon vázlatosan előadott fogalmi keret most hipotézisül szolgál számunkra, amit az őskeresztény gyülekezet egyik legfontosabb dilemmájának értelmezése során igyekeznünk alkalmazni.

## Zsidó származású és nem zsidó származású Krisztus-követők az őskeresztény gyülekezetben

Mivel a Názáreti Jézus és tizenkét tanítványa, a több nőt is magában foglaló tágabb tanítványi kör, valamint a később csatlakozott Pál apostol mindannyian zsidók voltak, de még az első pünkösdkor megalakult, Lukács elbeszélése szerint háromezer tagot számláló közösség is túlnyomórészt zsidó Krisztus-követőkből állt, az őskeresztény gyülekezet identitása nem érthető meg a zsidó identitás ismerete nélkül. A Római Birodalom teljes népességének tíz százalékát kitevő, hozzávetőleg nyolcmillió zsidóság identitásának az egyik jellemző vonása

„Az *én* saját identitásából merített igazsága tehát mindig relatív, hiszen az identitás maga is esetleges. Elemi teológiai kategóriával leírva ugyanezt az *én*ről mint bűnös *én*ről beszélünk, legyen az akár egy személy, akár egy közösség *én*je, amelynek identitása mindig isteni korrekcióra szorul.

az elkülönülés volt. Óvták a senki máséhoz nem hasonlítható egyistenhitüket és a köré épült kultúrát és szokásrendszert a felhígulástól és az elkeveredéstől, a népes és tekintélyes közösségükön kívül eső világgal pedig csak szigorúan szabályozott módon tartottak kapcsolatot, ami kizárta a közvetlenségnek azokat a tereit, mint a másik otthona és az asztalközösség. Az elzárkózás a környezetben ellenérzést szült, és különösen a birodalomban élő görögök között, akik mind létszámban, mind kultúrájuk gazdagságában összemérhetőek voltak a zsidósággal, már a Krisztus előtti második században megjelentek a zsidóságot kollektíven elutasító vádak, előítéletek és gúnyolódások. A zsidók erre még szigorúbb elzárkózással és időnként heves idegenellenességgel válaszoltak, amit jól tükröz az apokaliptikus irodalom, például Dániel könyve.<sup>4</sup>

Jézus mind tanításában, mind cselekedeteiben átlépte a zsidó elzárkózás határait, és üzenetével megszólította a nem zsidókat is, Pál apostol pedig tudatos missziói stratégiát épített erre a jézusi örökségre. A külvilág felé történő nyitás ugyanakkor nehéz kérdés elé állította a túlnyomórészt zsidó identitású gyülekezeti tagokat: mit kell megőrizniük az elzárkózás évszázados parancsából, és mit adhatnak fel belőle? Milyen feltételekkel fogadják be maguk közé a nem zsidó Krisztus-követőket azok után, hogy atyáik következetesen megkülönböztették maguktól még az egyistenhitűkre tért kívülállókat, az „istenfélőket” is? Ráadásul a zsidó származású keresztényeknek ezzel a kérdéssel nem nyugodt körülmények között kellett szembesülniük, hanem kétoldalú fenyegettetés közepette. A birodalom több nagyvárosában ismételt zaklatásnak voltak kitéve zsidóságuk miatt, a zsidó hatóságok pedig kizárták őket a zsinagógai közösségből, ami akkoriban nemcsak a hitűknek, de mindennapi életüknek is otthona volt, s ha teheték, üldözték is őket. Ilyen körülmények között kellett újrafogalmazniuk identitásuknak egyik legfontosabb elemét.

## A jeruzsálemi apostoli gyűlés nagyvonalú és kockázatos döntése

Lukács evangélista beszámolója szerint Péter volt az első, aki szembesült a zsidó származású keresztények dilemmájával. Miután a zsigereiig hatoló látomás által felkészítve elfogadta Kornéliusz százados meghívását, és meggyőződhetett arról, hogy a „pogányok”<sup>5</sup> is megkaphatják a Szentlélek ajándékát (ApCsel 10), Jeruzsálemben szemrehányást kapott: „*körülméletlen emberekhez mentél be, és együtt ettél velük*” (ApCsel 11,3). Pétert viszont nem rendítette meg a kritika, s miután újra részletesen beszámolt arról, amit látott és tapasztalt, a zsidó származású hívők „*megnyugodtak, dicsőítették Istent, és így szóltak: »Akkor tehát a pogányoknak is megadta Isten a megtérést az életre.«*” (ApCsel 11,18)

Lukács ezután kezd bele a páli misszió részletes ismertetésébe. Amikor a kutatók által első missziói útnak nevezett szakasz végétével Pál visszaérkezett a szíriai Antiókhiaiba, és beszámolt a „pogányok” tömeges megtéréséről, újra szembesült azzal a véleménnyel, hogy az újdonsült keresztényeknek zsidóvá is kell lenniük. Ennek a kérdésnek az eldöntésére utazott Pál munkatársával, Barnabással Jeruzsálembe, ahol Lukács elbeszélése szerint álláspontja teljes sikert aratott. Az apostoli gyűlésen ugyanis nemcsak Péter állt mellé, hanem a jeruzsálemi

<sup>4</sup> Részletesen lásd: JOHNSON 2005, 103–205. o.

<sup>5</sup> Az újszövetségi irodalom a nem zsidókra mindig a zsidóság perspektívája szerint utal, és „pogányoknak” nevezi őket. Ezt a szóhasználatot azok a szerzők is fenntartják, akik különben arról vannak meggyőződve, hogy Izrael Istene elvette a zsidóságtól az ígéretet, és átruházta azt a „pogányokra”. Az Újszövetség szövegei ennél fogva az átmenetben folyékonyá lett szóhasználatot tükrözik, ennek érzékeltetése érdekében teszem mindig idézőjelbe a „pogány” kifejezést.



közösség legtekintélyesebb vezetője, Jakab is (akit Pál másutt az Úr testvérének nevezett), aki megfogalmazta azt az álláspontot, amelyet később a gyűlés elfogadott: „*ne terheljük meg azokat a pogányokat, akik megtérnek Istenhez, hanem rendeljük el nekik, hogy tartózkodjanak a bálvány okozta tisztátalanságtól, a paráznaságtól, a megfulladt állattól és a vértől*” (ApCsel 15,19–20). A nem zsidó gyökerű keresztények tehát jelentősen könnyített feltételekkel csatlakozhattak a közösséghez, olyanokkal, amelyek a Tóra teljes betartásához képest szinte csak jelképes azonosulást kívántak meg a zsidó hagyományokkal, és inkább a korábbi kultusztól való elszakadásra tették a hangsúlyt. Könyve hátralévő részében Lukács már csak Pál missziói munkáját ismerteti, egészen a Rómába való megérkezéséig, és semmi jelét nem adja annak, hogy az apostoli gyűlés döntésétől később bárki eltért volna.

Pál apostol Galata leveléből viszont azt tudjuk meg, hogy a döntés után is fennmaradt a vita arról, hogy a nem zsidó Krisztus-követőket *idegennek, másíknak* vagy *testvérnek* tekintsék-e a zsidókeresztények. Ezen nem is szabad csodálkoznunk, hiszen a döntés a zsidókeresztény *én* olyan jelentős differenciálódását kívánta meg, aminek nem tudott mindenki egyformán eleget tenni, és – apostoli gyűlés ide vagy oda – feszültségek maradtak fenn a zsidókeresztény közösségen belül. Ez a feszültség súlyos bizalmi válsághoz vezetett Péter és Pál között néhány évvel később, éppen a szíriai Antióchiában. Ahogyan erről Pál a Galata levélben beszámol, a gyülekezetet meglátogató Kéfás, azaz Péter az apostoli gyűlés döntésének szellemében „*együtt evett a pogányokkal*”, azaz az asztalközösség vállalásával kifejezte a velük való teljes közösséget. Később viszont, miután „*odajöttek néhányan Jakabtól*”, azaz megjelent néhány jeruzsálemi zsidókeresztény, akik Jakab környezetéhez tartoztak, Péter visszahúzódott a korábban vállalt asztalközösségtől, „*és elkülönült, mert félt a zsidó származású testvérektől*” (Gal 2,11–12).

Az eset jól érzékelteti a zsidókeresztény *én* differenciálódásával együtt járó nehézségeket. Míg Lukács elbeszélése azt sugallja, hogy teljes lett az egység Péter, Pál és Jakab között, Pál leveléből az derül ki, hogy még ők hárman is másképp értelmezték az apostoli gyűlés döntésének a következményeit. Az apostoli gyűlés messzemenően toleráns döntést hozott, aminek a következményeire a közösség nem volt felkészülve. Nemcsak a közösség egyszerűbb tagjai, de maga Jakab is attól félhetett, hogy a közösség széthullik, felolvad a birodalom népeinek a tengerében, ha feladja azt a határt, ami a zsidó kiválasztottságtudat és a vele járó elkülönülés évszázadok óta fontos szimbóluma volt. Azt talán nem esett volna nehezükre elfogadni, hogy a „pogány” származású Jézus-követő nem *ellenség*, hanem *idegen*, de lelkileg teljesíthetetlennek bizonyult a következő határ feloldása, annak elismerése, hogy a körülmetéletlen az a *másik*, akit úgy kellene szólítanom: Krisztusban *testvér*.

Pál számára viszont ez a belátás a feltámadott Jézus megbízásából végzett misszió egyik elengedhetetlen célja és következménye volt. Úgy érezte, hogy Péter bizonytalan viselkedése elhomályosítja ezt a célt, ezért vállalta vele a konfliktust, és a Galata levelet álláspontja részletes kifejtésének szentelte. Nekünk most elég két döntő kijelentését kiemelni: „*tudjuk, hogy az ember nem a törvény cselekedetei alapján igazul meg, hanem a Krisztus Jézusba vetett hit által*” (Gal 2,16), ennek eredményeképpen pedig Krisztusban többé „*nincs zsidó, sem görög, nincs szolga, sem szabad, nincs férfi, sem nő, mert ti mindnyájan egyek vagytok a Krisztus Jézusban*” (Gal 3,28). Mindkét kijelentés a zsidókeresztény *én* differenciálódását kívánja meg, amit Pál ebben a levélben frontális támadással igyekezett kikényszeríteni.

## Galata levél: a megtámadott én

A Galata levél érvelése során ugyanis Pál nem csupán az apostoli gyűlés határozata alapján szállt vitába az elkülönülő zsidókeresztényekkel, hanem magára a zsidóságra, annak kiválasztottságtudatára is rátámadt. Álláspontja felépítése során nem tartotta elégnek azt, hogy Ábrahámot, a zsidóság ősatyját a keresztények ősatyjává tette (Gal 3,16), hanem a zsidóság ellen fordította eredettörténetének azt a fejezetét, amelyre egyébként a zsidóság szokott hivatkozni, hogy megindokolja, másokkal szemben miért ő Isten választotta.

A zsidóság hagyománya szerint ugyanis Ábrahám két asszonya, Hágár és Sára és az ő két gyermekük, Izmael és Izsák két szövetséget jelképeznek. Mind Izmael, mind később a jóval fiatalabb Izsák magára veszi a körülmélttség jelét, de az elbeszélés különös fordulattal különbséget tesz a két szövetség között: Isten megáldja ugyan Izmaelt és utódait is, de szövetségre csak Izsákkal lép (1Móz 17,19–22). A két szövetség hagyományos megkülönböztetését, amit a zsidóság Izsák örököseként a maga javára magyarázott, Pál úgy fordította a zsidóság ellen, hogy Hágár fia, Izmael utódaivá tette a zsidókat, míg Sára fia, Izsák örököseiként az „ígéret gyermekeit”, azaz a keresztény közösséget nevezte meg. Pál gondosan építette fel az ellentétes párhuzamot: Hágár a rabszolganő, Sára a szabad asszony; a rabszolganő gyermeke test szerint született, a szabad asszony fia az ígéret által; Hágár és Izmael a Sínai-hegyi szövetségnek, a mostani Jeruzsálemnek felel meg, amely szolgaságban van, Sára és Izsák pedig a mennyei Jeruzsálemnek felel meg, aki szabad. Ti pedig, testvéreim, szólítja meg végül Pál Jézus követőit, „*Izsák módjára az ígéret gyermekei vagytok*” (Gal 4,21–28).

A két szövetség összehasonlítását Pál az eredeti történetnek azzal a mondatával zárja, amely fogalmi keretünk szerint a kirekesztés klasszikus példája lehet. A zsidó hagyomány szerint ugyanis Sára így szólította fel Ábrahámot: „*Kergesd el ezt a szolgálót a fiával együtt, mert nem örökölhet ennek a szolgálónak a fia az én fiammal, Izsákkal!*” (1Móz 21,10) Az én az integrálódás útjára lép, azaz a két fiú közül az egyikre, Izsákra összpontosít, az integrálódás során szűkebbre vonja határait, és *idegenné* lesz az az Izmael, aki tegnap még *másik*, sőt *féltestvér* volt. A hagyomány jól érzékelteti a kirekesztés felett érzett fájdalmat, hiszen Ábrahám elsomorodott Sára kérése miatt, Isten pedig gyengéd atyaként gondoskodott az elűzött Hágárról és Izmaelről (1Móz 21,11–21). Ennek a fájdalomnak és az isteni gondoskodásnak a reflexiója viszont hiányzik a páli alkalmazásból. Nála nem Sára, hanem az Írás mondja, hogy „*űzd el a rabszolganőt és fiát, mert nem örökölhet együtt a rabszolganő fia a szabad asszony fiával*” (Gal 4,30). Az ítélet kategorikus, a kirekesztés még az eredeti elbeszéléshez képest is teljesebb.

Pál célja nyilvánvalóan az volt, hogy megsemmisítse a zsidókeresztények elkülönülésének a teológiai alapját, s ezzel vegye elejét annak, hogy a zsidó és nem zsidó gyökerű keresztények Krisztusban felismert testvériségét a zsidókeresztények számára otthonos hagyomány megkérdőjelezhesse. De túllőtt a célon: úgy akarta a zsidókeresztényeket toleranciára kényszeríteni, hogy porrá zúzta gondosan ápolt identitásukat, gyakorlatilag felszámolta *énjüket*. A halálosan megsértett, megsebesített *én* pedig nem lehet partner, nem lehet *testvér* a krisztusi közösségben. Hogy erre Pál maga is rájött, onnan tudjuk, hogy amikor – néhány évvel később – a Római levélben újra szembenéz az együttélés problémájával, akkor egészen más képeket használ, és gyökeresen más érvelést követ.

## Római levél: a megerősített én

A hagyományos írásmagyarázat gyakran rámutat, hogy a Galata levél és a Római levél fő témája azonos, mindkettő a hit általi megigazulás mellett érvel. E mellett a helyes megfigyelés mellett viszont el szokott sikkadni, hogy a zsidóság kiválasztottságának értékelése területén Pál radikális fordulaton ment keresztül. Mint a levél utolsó szakaszából kiderül, az együttélés próbája a római gyülekezetben is a közös étkezés volt. Pál kiérlelt teológiai állásponttal ajánlkozta meg a problémával viaskodó olvasóit, amit páratlanul gondos érveléssel készített elő.

A zsidó származású Pál a Római levélben számára döntő és gyötrő kérdésre keresi a választ. Mi lehet az oka és mi lehet a célja annak, hogy sok zsidó nem ismeri fel a feltámadott Jézusban a nekik megígért Messiást, és mi lehet az oka és mi lehet a célja ugyanakkor annak, hogy a „pogányok” egy része viszont meglepő nyíltsággal fogadja a feltámadott Jézusról szóló örömhírt? Pál úgy gondolta, hogy ez a két tapasztalat összefügg egymással, és a két kérdésre egy magyarázó elmélet keretén belül igyekezett válaszolni.

Ennek a válasznak a lépései során formálódnak ki a Római levél nagy témái. Amikor Pál megállapítja, hogy „*nincsen igaz ember egy sem*” (Róm 2,10), később pedig kimondja, hogy „*amikor még erőtlének voltunk, a rendelt időben halt meg Krisztus értünk, istentelenekért*” (Róm 5,6), végül pedig hálatelt szívvel kiáltja, hogy nincs már „*semmilyen kárhordozó ítélet azok ellen, akik Krisztus Jézusban vannak*” (Róm 8,1), ezt a választ készíti elő, amit majd a 9–11. fejezetben fog részletesen kifejteni.

”Pál tehát a „pogánykeresztény” identitású én képviselőjében érvel amellett, hogy a zsidóság nem ellenség, nem is idegen, hanem legalábbis figyelmet és tiszteletet érdemlő másik, aki Isten kikutatathatlan gazdagsága és bölcsessége révén Krisztusban még *testvér* is lehet!

Hasonlóan a Galata levélben olvasható érveléshez, Pál itt is képet használ, de egészen más üzenetet hordozó képet. Izraelt a szelíd olajfához, a „pogányokat” pedig a vad olajfához hasonlítja. A szelíd olajfa néhány ága kitörített, s a helyükbe a vad olajfa ágai beoltottak: a Jézust elutasító zsidók elveszítik a kapcsolatot az ígérettel, a helyükön pedig a Jézust elfogadó „pogányok” megtalálják a kapcsolatot az ígérettel. Izrael szelíd olajfája viszont nem hal el, változatlanul hordozza a Messiás ígértét, sőt Istennek arra is van hatalma, hogy a kitört ágat újra visszaoltssa a szelíd olajfába, azaz a Jézust követő zsidó újra az ígértet örökösévé tegye (Róm 11,17–24).

A kép értelmezése után Pál röviden összefoglalja a mindkét kérdésre adott választ. Izrael egy része azért utasította el Jézust, hogy a „pogányok” teljes számban Jézus-követők lehessenek, végül pedig üdvözülni fog az egész Izrael is. Bár ez a folyamat ellenségeskedéssel terhes, Izrael kiválasztottsága közben nem sérül, hiszen Isten elhívása visszavonhatatlan. A gondolatmenet elejéhez végül ezzel a kijelentéssel csatol vissza: „*Isten mindenkit egybezárt az engedelmességbe, hogy mindenkin megkönyörüljön.*” (Róm 11,32)

Az érvelés megértéséhez fontos látnunk azt a beszédhelyzetet is, amelyet Pál apostol kialakít a maga számára. Zsidó származású keresztényként a „pogány” származású keresztényeket szólítja meg, hogy elmagyarázza nekik Isten tervét. Pál közvetít a két fél között, és kérdés, hogy a közvetítés során pontosan középen áll-e, vagy pedig közelebb van az egyik félhez, mint a másikhoz. Nekem úgy tűnik, Pál közelebb áll a „pogánykeresztényekhez”, és mintegy közöttük állva magyarázza el, hogy hogyan gondolkodjanak a zsidóságról. A Galata levél írása során nyilvánvaló ez a pozíció, ami a zsidóságról közvetített kép lényegi változása ellenére itt is megmarad. Pál közelebb érezhette magát a missziója révén megszületett „pogány” eredetű közösségekhez, mint a születésével adott és sok konfliktus forrásául szolgáló zsidósághoz. Pál tehát a „pogánykeresztény” identitású én képviselőjében érvel amellett, hogy a zsidóság nem ellenség, nem is idegen, hanem legalábbis figyelmet és tiszteletet érdemlő másik, aki Isten kikutatathatlan gazdagsága és bölcsessége révén Krisztusban még *testvér* is lehet!

A „pogánykeresztény” *én* mint beszélő pozíció egészen nyilvánvalónak látszik a Római levél következő szakaszában, ahol az egyik téma ismét a közös étkezés. Pál itt „hitben erősekről” és „hitben erőtlenekekről” beszél. „*Mi, erősek pedig tartozunk azszal, hogy az erőtlenek gyengeségeit hordozzuk*” (Róm 15,1), mondja a gondolatmenet végén, és ezzel világossá teszi, hová sorolja magát. Az „erős” meg van győződve arról „*az Úr Jézus által, hogy semmi sem tisztátalan önmagában, hanem ha valaki valamit tisztátalannak tart, annak tisztátalan az*” (Róm 14,14) – ezzel tehát választhatónak tartja azokat az étkezési és tisztasági előírásokat, amelyek a zsidó hagyományt követő keresztény számára kötelezőek. Ennek megfelelően az „erős” nem válogat az ételekben, és nem különbözteti meg az ünnepnapokat, az „erőtlen” pedig a hagyomány szerint különbséget tesz az ételek és a napok között. Pál arról értesült, hogy a két utat követők együttélése során kialakult a kölcsönös vádaskodás kultúrája. Az „erős” megvetette az „erőtlent”, az „erőtlen” pedig megítélte, azaz hitetlennek tartotta az „erőset”. Bár ez a különbség nem csak a zsidó és a „pogány” háttér különbségét tükrözheti, okkal feltételezhetjük, hogy az „erősek” közé főleg „pogánykeresztények”, az „erőtlenek” közé pedig főleg zsidókeresztények tartoztak.

Pál két szinten igyekszik gyógyítani a feszültséget. Az egyik szinten mindkét felet arra szólítja fel, hogy ne vessék meg, illetve ne ítéljék el egymást, hanem kölcsönösen fogadják be egymást, „*ahogyan Krisztus is befogadott minket az Isten dicsőségére*” (Róm 15,7). A másik szinten viszont nem a kölcsönösség elvére hivatkozik, hanem arra, hogy az „erős” alkalmazkodjon az „erőtlenhez”. Szükséges, hogy mindenki a maga meggyőződése szerint éljen, hiszen „*ami nem hitből származik, az bűn*” (Róm 14,23), de az „erős” megteheti, hogy elrejtje a meggyőződését „erőtlen” testvére előtt, ha az a veszély fenyeget, hogy az „erőtlent” megbotránkoztatja az „erős” hite. „*Jó tehát nem enni húst, nem inni bort, és semmi olyat nem tenni, amin testvéred megütközik. Te azt a hitet, ami benned van, tartsd meg Isten előtt.*” (Róm 14,21–22)

Míg a jeruzsálemi apostoli gyűlés határozata azt tükrözte, hogy a zsidókeresztények erős *énje* igyekezett toleranciát gyakorolni az újonnan érkező „pogánykeresztények” iránt, és lehetővé tette számukra, hogy könnyített feltételekkel csatlakozzanak a Krisztus-követőkhöz (amely határozattal azután többen nem tudtak azonosulni), addig Pál Rómában a „pogánykeresztények” erős *énjének* képviselőjeként mondja ki, hogy legyünk toleránsak a „gyengébb” hitű zsidókeresztények iránt, és ne ütköztessük őket az „erős” hiten alapuló életfolytatással, ha ezzel megbotránkoztatnánk őket. Az erős *én*, csakúgy, mint az előző esetben, itt is számbeli többséggel párosult. Rómában eleinte ugyan főleg zsidók lettek keresztényekké, de amikor 49-ben Claudius császár kiűzette a zsidókat, velük együtt a zsidókeresztényeknek is el kellett hagyniuk a várost. Öt évvel később, amikor visszatérhettek, egy közben mind létszámban, mind öntudatban megerősödött „pogánykeresztény” közösség mellett találták magukat (bővebben lásd: PECSUK 2009, 89–102. o.). Nem fenyegetést jelentettek számukra, hanem nekik is megerősítésre volt szükségük, amit Pál apostoltól meg is kaptak.

## Galata levél és Római levél: két konklúzió

Az események nem engedték meg, hogy akár a jeruzsálemi apostoli gyűlés döntését, akár a Római levélben olvasható páli javaslatot az őskeresztény gyülekezet hosszú távon kipróbálhassa. A zsidóság súlyos vereségével és 70-ben a jeruzsálemi templom lerombolásával végződő háború, amelyben Tacitus szerint közel kétfélmillió zsidó pusztult el, szinte teljesen megsemmisítette a zsidókeresztény közösségeket is. Az Egyház és a Zsinagoga útjai végérvényesen kettéváltak, a Római Birodalomban a maga helyét kereső, gyakran üldözött kereszténységnek többé nem kellett a zsidó hagyománynak a saját köreiben belüli toleráns értelmezésével foglalkoznia. A négy evangélium már ezt a helyzetet

tükrözi, az evangélisták Isten Jézus által kijelentett döntésének tulajdonítják, hogy Izrael Istene a zsidóság helyett új népet hívott el magának (bővebben lásd: CSEPREGI 2013).

A kereszténységnek a kortárs zsidósággal kapcsolatos beszédmódjában is háttérbe került a Római levél érvelése, és a Galata levélben olvasható, támadó típusú kommunikáció vált meghatározóvá. A levél kanonizálása révén a Pál apostol által is meghaladott érvelés a Szentírás részévé lett, a keresztények számára megváltoztathatatlanra vált, és más, szintén kanonizált zsidóellenes szakaszok mellett döntő szerepet játszott a keresztény antiszemitizmus kialakulásában. Ezzel párhuzamosan a zsidóság is az idegennek, a „pogánynak” járó hagyományos elutasítással kezelte a kereszténységet. Minden olyan későbbi kísérletnek, amely a szövegekbe kódolt kirekesztéssel szemben a toleráns magatartást igyekezett képviselni, a közösség gyengeségének és/vagy agresszivitásának a terhe mellett meg kellett küzdenie a hitetlenség vagy az eretnokség vádjával is.

De nemcsak a Galata levél, hanem a Római levél megoldása is értelmezésre szorul. Az „erős” alkalmazkodása a „gyengéhez”, amit Pál apostol a római keresztények sajátos helyzetében ajánl, csak gondos mérlegelés mellett alkalmazható stratégia. Az „erősnek”, aki önként visszavonul, hogy ne sértse, ne terhelje túl a „gyengét”, újra és újra meg kell bizonyosodnia arról, hogy valóban ő az „erős”, és valóban önként engedi magához közelebb a „gyengét”. Nem szabad megengednie, hogy az erőviszonyok megforduljanak, és toleráns magatartása oda vezessen, hogy a „gyenge” fog uralkodni az „erős” felett. A római gyülekezet problematikájára alkalmazva ezt a szempontot, azt mondhatjuk, hogy nagyon nem mindegy, hogy az „erős” hitű az ő Isten előtt vallott meggyőződését azért hallgatja el „gyenge” testvére előtt, hogy ne botránkoztassa meg, vagy pedig azért, mert a „gyenge” botránnyal fenyegeti, megfélemlíti, és rákényszeríti arra, hogy jobb meggyőződése ellenére hallgasson. Aki fenyeget, az nem „gyenge”, talán nem is „erős”, de mindenképpen erőszakos, az erőszakot pedig az „erősnek” sem szabad tolerálnia. Ha ugyanis a „gyenge” megtámadta az „erőset”, az „erős” pedig nem veszi észre időben a változást, és önképehez méltó módon még mindig toleráns a „gyengével” szemben, könnyen elbukhat. Akkor pedig az egykor „erős” *én*nel együtt elbukik a toleranciába vetett törekeny bizalom is.

## Hivatkozott művek

CSEPREGI András 2013. Az Újszövetség antijudaista értelmezése a holokauszt után. *Evangélikus Nevelés*, 12. évf. 1. sz. 21–33. o.

CSÍKSZENTMIHÁLYI Mihály 1997. *Flow. Az áramlat. A tökéletes élmény pszichológiája*. Akadémiai Kiadó, Budapest.

ECO, Umberto 2011. *Ellenséget alkotni és más alkalmi írások*. Európa Könyvkiadó, Budapest.

JOHNSON, Paul 2005. *A zsidók története*. Európa Könyvkiadó, Budapest.

PECSUK Ottó 2009. *Pál és a rómaiak. A Római levél kortörténeti olvasata*. Kálvin Kiadó, Budapest.



Csepregi András evangélikus lelkész, rendszeres teológus. Az Evangélikus Teológiai Akadémián 1987-ben szerzett diplomát, a Durhami Egyetemen pedig 2002-ben védte meg *Two Ways to Freedom: Christianity and Democracy in the Thought of István Bibó and Dietrich Bonhoeffer* című PhD-értekezését. Gyökönyben és Budapest-Kelenföldön végzett lelkési szolgálatot. 1999-től 2010-ig az Evangélikus Hittudományi Egyetem Nyíregyházi Hittanárképző Tagozatának oktatója volt. 2006–2010 között az Oktatási és Kulturális Minisztérium Egyházi Kapcsolatok Titkárságát vezette. Jelenleg a Budapest-Fasori Evangélikus Gimnázium iskolalelkésze.