

KÁROLI GÁSPÁR REFORMÁTUS EGYETEM
BUDAPEST
Hittudományi Kar

Tatai István

Az Egyház és Izrael
Korrelációs modellkeresés a poszt-holokauszt teológiában

PhD disszertáció

Témavezető professzor:
Dr. habil. Szűcs Ferenc

Budapest

2008

Az Egyház és Izrael

Korrelációs modellkeresés a poszt-holokauszt teológiában

Tartalom 2

Előszó és köszönetnyilvánítás 5

Rövidítések 6

1. BEVEZETÉS 7

1.1. Az újkori teológiai földrengés epicentrumai 7

1.1.1. A *soá* és a keresztyén doktrinális felelősség kérdése 7

1.1.2. Az *új zsidó állam* (1948) contra „*verus Israel-tan*” 10

1.2. Teológiai önrevízió és jóvátétel 11

1.3. A probléma 12

1.4. Újabb ok a továbbgondolásra: a messiási mozgalom 15

1.5. Felosztás és célok 15

2. AZ EGYHÁZ ÉS IZRAEL – EGYHÁZI SZERVEZETEK REAKCIÓI

(egyház történeti-ökumenikus rész) 18

2.1. Egyházak Világtanácsa (1948) 18

2.1.1. Amsterdam üzenete 18

2.1.2. Értékelés és mai tendenciák 19

2.2. Holland Református Egyház Zsinatának tanulmánya (1959) 23

2.2.1. Történelmi áttekintés: zsidók a Németalföldön 23

2.2.2. Egyház és Izrael a holland újkori gondolkodásban 24

2.2.3. *Israel en de Kerk* 24

2.2.4. Értékelés 32

2.3. A Római Egyház Nostra Aetate dokumentuma (1965) 33

2.3.1. A római egyház történelmi kapcsolata a zsidósággal 34

2.3.2. XXIII. János pápa és az „*aggiornamento giudaico*” 40

2.3.3. A Nostra Aetate keletkezésének körülményei 41

2.3.4. A Nostra Aetate tartalma és jelentősége 42

2.3.5. Kritikus megjegyzések és értékelés 45

2.3.6. Egy zsidó reflexió 46

2.4. A Rajnai Egyház Zsinatának határozata (1980) és az EKD tanulmányi munkája (1980-2000) 52

2.4.1. Előzmények 52

2.4.2. Dokumentumok 53

2.4.3. Ellenvélemények és értékelés 54

2.5. A Leuenbergi Egyházi Közösség Tanulmánya (2001) 61

- 2.5.1. Alapítás és célok 61
- 2.5.2. Ismertetés és értékelés 62

2.6. Magyarországi vonatkozások és irodalmi kontextus 65

- 2.6.1. Irodalmi áttekintés 65
- 2.6.2. Dokumentumok 70
- 2.6.3. Értékelés 75

2.7. Dabru Emet – Egy zsidó reflexió (2000) 75

- 2.7.1. Ismertetés 75
- 2.7.2. Értékelés 76

**3. AZ EGYHÁZ ÉS IZRAEL - KORRELÁCIÓS MODELLEKBEN
(rendszeres teológiai rész) 78**

3.1. Klasszikus szubsztitúció modell 86

- 3.1.1. Definíció 86
- 3.1.2. A szubsztitúció modell aspektusai 87
- 3.1.3. A szubsztitúció modell variánsai 88
- 3.1.4. Egyháztörténeti vonatkozások 89
- 3.1.5. Szubsztitúció-tan az Újszövetségben? 90
- 3.1.6. Értékelés 113

3.2. Klasszikus szövetség teológiai modellek 115

- 3.2.1. Bullinger 117
- 3.2.2. Calvin 120
- 3.2.3. Cocceius 124

3.3. Karl Barth egyszövetséges teológiai modellje 129

- 3.3.1. Barth Römerbrief – korszaka 129
- 3.3.2. Az Izrael-kérdés megjelenése 129
- 3.3.3. A Kirchliche Dogmatik Izrael-tana 130
- 3.3.4. A Krisztusban kiterjesztett szövetség dimenziói 135
- 3.3.5. A nemzetek szövetségbe kerülése 136
- 3.3.6. Barth ökumenikus korszaka 138

3.4. Barth teológiájának kontroverz visszhangjai (egyszövetséges modellek)

- 3.4.1. Katherina Sonderegger 140
- 3.4.2. Manuel Goldmann 144
- 3.4.3. Bertold Klappert depedencia modellje 148
- 3.4.4. Friedrich – Wilhelm Marquardt „Mitläufertum”
modellje 155
- 3.4.5. Jürgen Moltmann „praeparatio messianica”
modellje 160

3.5. Újkori diasztázis (ekkléziológiai és szoteriológiai) teológiák 162

- 3.5.1. Diszpenzácionalizmus 162

- 3.5.2. Two ways (két üdv-út) teóriák 168
- 3.5.3. Multi-föderális modellek 186

4. SPECIÁLIS HANGOK: „HALLGASD MEG A TÖBBI ÉRINTETTET IS!” (kontextuális kitekintés) 189

- 4.1. Palesztin felszabadítási teológia 189
- 4.2. Messiási judaizmus 194

5. EGYHÁZ ÉS IZRAEL: EGZEGETIKAI LÁTLELET: Az Újszövetség skizofrén öröksége vagy paradoxon a parusziáig? (egzegetikai rész) 212

- 5.1. A Római levél izagógikai megközelítései 212
 - 5.1.1. A levél írásának lehetséges okairól 212
 - 5.1.2. Tartalmi felosztás 214
 - 5.1.3. Izrael tragikus szoteriológiai helyzete 215
 - 5.1.4. Izrael pozitív méltatása 221
 - 5.1.5. Az Egyház helyzete 225
 - 5.1.6. A beoltott pogány ágak felelőssége 227

6. ÚT EGY ÚJ REFORMÁTUS MODELL FELÉ 228

- 6.1. Izrael paradox egzisztenciája – Olajfa modell 228
- 6.2. Izrael szövetségének paradoxonjai 234

7. NYITOTT NEURALGIKUS KÉRDÉSEK 240

- 7.1. Zsidómisszió – Dialógus – Akedah, vagy valami más? 240
- 7.2. Erec Jisrael vagy Erec Ismael? 247
- 7.3. Exkurzus: Regnum Christi 255
 - 7.3.1. Melléklet 270

8. EREDMÉNYEK ÉS KONZEKVENCIÁK - Mit tegyünk atyánkfiak? 271

- 8.1. Tételek és ajánlások 272
 - 8.1.1. Rendszeres teológia 272
 - 8.1.2. Ószövetségi és biblikus-teológiai tudományok 273
 - 8.1.3. Újszövetségi tudományok 273
 - 8.1.4. Egyháztörténet és felekezettudomány 274
 - 8.1.5. Missziológia 274
 - 8.1.6. Gyakorlati teológia 275
 - 8.1.7. Lelkészképzés és továbbképzés 279

Összefoglalás, tézisek 282

Summary 287

Bibliográfia 292

Előszó és köszönetnyilvánítás

Isten kegyelmének tekintem, hogy már sárbogárdi lelkipásztoraimtól, a Szabó házaspártól, majd később teológiai tanulmányaim idején, főleg Dr. Pákozdy László Márton professzortól, gyakran hallhattam a zsidó nép teológiai fontosságáról, valamint az Egyház Izraelhez fűződő szoros kapcsolatáról. Azt is kiváltságnak tartom, hogy időközben számos olyan konferencián és párbeszéd jellegű teológiai fórumon vehettem részt, amelyeken az Egyház és Izrael kapcsolatának tisztázása volt a törekvések fő célja. Dolgozatom megírását főleg az ilyen találkozókön bennem maradt és tisztázásra váró kérdések indukálták.

Köszönettel tartozom mindazoknak, akik kutatásomban segítségemre voltak. Kezdettől fogva rendkívül sokat jelentett Dr. Szűcs Ferenc témavezető professzorom téma iránti elkötelezettsége, orientációs segítségnyújtása, valamint folyamatos bátorítása.

Nagy öröömre szolgált továbbá az is, hogy munkámban Dr. Tóth Károly püspök úr és Dr. Nagy Antal Mihály sárospataki professzor úr is támogatóan mellém álltak. Mindketten készek voltak személyes beszélgetésekben segítségemre lenni, valamint magánkönyvtáruk témámhoz kapcsolódó kincseit is rendelkezésemre bocsátották. Sok inspirációt nyertem Dr. Németh Dávid professzor úrral folytatott beszélgetésekből is. Ő erősített meg azon hitemben, hogy munkám nem maradhat pusztán akadémiai jellegű, hanem szükséges a formálódó kutatási eredmények református egyházunkra vonatkozó konzekvenciáinak megtalálása is. Az általa részemre megküldött cikkek és irodalmi utalások jelentősen szélesítették a témával kapcsolatos teológiai horizontomat.

Örülök annak, hogy kutatásomban külföldi szakemberek is segítségemre voltak. Berthold Klappert wuppertáli professzor úr, a téma elismert szakértője, leveleiben, személyes találkozásunk során, valamint saját munkáinak megküldésével, jelentősen precizírozta gondolkodásomat. Általa ismerkedhettem meg a Hannoveri Egyházi Napokon (2005), a keresztyén-zsidó párbeszéd fórumon, a magyar származású Michael Wyschogrod amerikai ortodox rabbival, aki igen meglepődött, hogy legújabb írásait hazánkban is ismerik, és a zsidóság kérdése egyre inkább a magyar teológiai gondolkodás részévé válik.

Martin Stöhr siegeni professzorral való levélbeli kapcsolatfelvétel is igen megtisztelő volt számomra, megküldött cikkei és tanulmányai a legmodernebb nemzetközi eredményekre hívták fel figyelmemet.

Számos impulzust nyertem Izraelben is. Kutatást végezhettem a jeruzsálemi lutheránus *Caspari Center for Biblical and Jewish Studies* intézetben. Több alkalommal találkozhattam Dr. David Stern-nel, aki nemzetközi messiási zsidó mozgalom meghatározó teológusa.

Nagy élmény marad számomra az, hogy 2006-ban, a Detroit-ban (MI) található *Holocaust Memorial Center*-ben, a témámhoz kapcsolódó amerikai irodalmat és dokumentumokat is áttekinthettem. Az ott tapasztalt előzékenység és érdeklődés feledhetetlen marad számomra.

Szeretném megköszönni Robert Währer svájci lelkipásztor önzetlen könyvküldő szolgálatát, és köszönettel tartozom Tatai Gábor fiának, és Blaskovics Judit presbiter-nyelvtanárnak, akik a disszertáció formai és stiláris elrendezésében segítségemre sietettek.

Hatvan, 2008. márciusa

Rövidítések

ADL - Anti-Defamation League

AT - Altes Testament

DJCR - A Dictionary of Jewish – Christians Relations (Kessler – Wenborn)

EKD - Evangelische Kirchen in Deutschland

EVT - Egyházak Világtanácsa

EvTh – Evangelische Theologie

GEKE - Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa

Jud - Judaica

KD - Kirchliche Dogmatik

LThK – Lexikon für Theologie und Kirche

KuI – Kirche und Israel

LXX - Septauginta

MRE - Magyarországi Református Egyház

NA - Nostra Aetate

NT - Neues Testament

ÓSZ - Ószövetség (mint iratgyűjtemény)

ÖFT – Ökumenikus Tanulmányi Füzetek

PFT - Palesztin felszabadítás-teológia

RGG – Religion in Geschichte und Gegenwart

RSB - Rheinland-Synodalbeschuß

ThSz - Theologiai Szemle (Budapest)

TJCII - Toward Jerusalem Council II.

TRE - Theologische Realenzyklopädie

ÚSZ - Újszövetség (mint iratgyűjtemény)

Az Egyház és Izrael

Korrelációs modellkeresés a poszt-holokauszt teológiában

1. Bevezetés

1.1. Az újkori teológiai földrengés epicentrumai

1.1.1. A holokauszt és a keresztyén doktrinális felelősség kérdése

A holokauszt tragédiája először morális válságot, majd jelentős teológiai földrengést indított el az elmúlt hatvan év keresztyén gondolkodásában.¹ A civilizált *keresztyén* Európában hat millió embert lehetett néhány év alatt úgy megsemmisíteni, hogy azok soha nem üzentek hadat senkinek, nem követtek el törvénytelenéget, mégis embertelen körülmények között, ellenállás nélkül, gyakran imádkozva mentek Hitler gázkamráiba. Bűnük csupán ennyi volt: léteztek és zsidók voltak. S a keresztyén Európa jelentős része mindeközben hallgatott.

A megnyitott koncentrációs táborok borzalmát látva, a „tömegsírok szélárnyékában”², egyre több egyház kezdte meglátni azt, hogy a *soá*³ borzalmainak felelősségét nem lehet kizárólag a Harmadik Birodalomra hárítani. Egyre világosabbá vált, hogy a Közép-európai zsidóság tragédiája szorosan kapcsolódik ahhoz a hagyományos teológiai koncepcióhoz is, amelyet *szubsztitúciós*⁴ teológiának nevezünk. Ez az Izraelt elutasító teológiai gondolkodás és a hozzá kapcsolódó zsidógyűlölet már a keresztyén tradíció második századától az *Adversus Iudaeos traktátusokban*⁵ írásos formát öltött, s a két

¹ Vö. Rolf Rendtorff – Ekkard Stegemann (Hg.): *Auschwitz – Krise der christlichen Theologie*. Chr. Kaiser, München, 1980. W. Huber felveti az „elkészt teológia” problematikáját (60-81 pp.); E. Stegemann pedig Pál apostol iratainak antijudaista egezetálásának veszélyéről és gyümölcseiről szól (100-116 pp.); A zárzó az Izrael államával kapcsolatban támadt keresztyén zavart és kihívást (theologische Verlegenheit) érinti (185-187 pp.).

² A fogalmat J. Bloch használja. In: Franz Mußner: *Traktat über die Juden*. Kösel Verlag, 1979, 17. p.

³ A zsidó teológusok a holokauszt helyett inkább a *soá* kifejezést használják, amely megsemmisítést jelent (Jób 30,14; Ézs 6,2; 47,11). A holokauszt elnevezés az *olah* (teljesen égő áldozat) görög megfelelője a LXX-ban. Ahogy a holokauszt kifejezést nem csak Auschwitz kontextusában használják, ugyanúgy a *soá*, a modern héber nyelvben nukleáris katasztrófát, illetve légi szerencsétlenséget is jelent. Vö. K. Hannah Holtschneider: *Shoah*. Szócikk, Kessler and Wenborn: *A Dictionary of Jewish – Christian Relations (DJCR)*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, 404. p.

⁴ A szó behelyettesítést jelent. Használatos kifejezések még: Ersatztheologie, szuperszesszionalizmus, *Verus Israel*-tan.

⁵ Az *Adversus Iudaeos irodalom* olyan keresztyén iratgyűjtemény (I-XVIII. század), amely kifejezetten zsidók elleni polémiát fogalmaz meg. Szinte minden egyházatyánál találunk zsidó-ellenes szövegrészleteket, de az

keresztyén évezred alatt számos antiszemita megmozdulásban használható ideológiai munícióvá lett. A megvetés teológiájának (*teaching of contempt*) fojtogató légkörét jól érzékelteti *James Parkes* neves anglikán egyháztörténész antiszemitizmusról írt munkája, különösen a függelékben közölt hitvallás- illetve nyilatkozat-gyűjtemény. Eszerint, a keresztségét felvevő zsidó személytől a Nicaeum utáni Konstantinápolyban megkövetelték, hogy a következő fogadalmat tegye:

„Megtagadom a héberek minden szokását, szertartását, törvényét, kovásztalan kenyerét, a bárányok áldozatát, valamint minden héber ünnepet, áldozatot, imádságot, meghintést, megtisztulást, megszentelést és engesztelést, böjtöt, újholdi ünneplést, szombatot és varázslást, zsoltárokat és énekeket, törvénytiszteletet, zsinagógát és a héberek minden ételét és italát, egyszóval teljességgel megtagadok mindent, ami zsidó. (...) Ha a későbbiek folyamán, mégis mindezt visszavonnám és visszatérnék a zsidó varázsláshoz, vagy együtt ennék és ünnepelek a zsidókkal, vagy böjtölnék velük, titokban visszatérnék vallásukhoz és átkoznám a keresztyén hitet, ahelyett, hogy nyíltan gyaláznám őket és átkoznám hitvány hitüket, akkor legyen rajtam Káin reszketése és Géházi leprája, valamint a törvényes büntetés, amelynek magam ezennel alávetem. Legyen rajtam átok az eljövendő világban, s lelkem kerüljön a Sátánhoz és ördögeihez.”⁶

Ma általánosan elfogadott tény, hogy a zsidóellenes keresztyén beállítódás, tehát a keresztyén antijudaizmus is útkészítője volt azon tömegmészárlásoknak, amelyek annyira jellemezték a modern kori Európa történelmét. Berthold *Klappert* (1939-) mutat rá arra, hogy a keresztyén Nyugat évszázadokon át, egy olyan zsidóellenes, a templomokban is fellelhető képvilággal élt együtt, amely a vetés és aratás törvényének megfelelően, időről-időre egyre gonoszabb gyümölcsöket termett. Egy a középkori zsidóságot bemutató vándorkiállítás képeiről Klappert ezt írja:

„A Bourges-i katedrális ördögábrázolása kifejezetten zsidó arckifejezést mutat. Az Erfurti dómban az Ekklészia harci paripán, pajzzsal és előreszegezett lándzsával a Zsinagógának ront, aki fegyvertelenül egy disznón lovagol. Számos ábrázolásban az Egyház az élet és feltámadás, míg a Zsinagóga a halál és ítélet kifejezője. Az Egyház koronát visel, kezében keresztet tart, és emelt fővel jár, míg a Zsinagóga lemeztelenített, bekötött szemű személy...”⁷

Sajnos a reformáció sem hozott alapvető változást az Izrael-teológiákban. Luther (1483-1546) mindössze három évvel halála előtt írta a „*Zsidókról és hazugságaikról*”⁸ című

Adversus Iudaeos iratok célirányos irodalmi művek. Ide tartozik többek között a Barnabás levél (132), Jusztinosz Mártír: Párbeszéd a zsidó Tryphonnal (160), továbbá Tertullianus, Karthagói Ciprianus, Khrizosztomosz, Augustinus, és Luther néhány munkája is.

⁶ James Parkes: *The Conflict of the Church and the Synagogue. A Study in the Origins of Antisemitism.* Atheneum, 1985, Appendix Three: Profession of Faith Extracted from Jews on Baptism/ Profession of Faith, from the Church of Constantinople. 397-398 pp.

⁷ Berthold Klappert: *Israel und die Kirche.* Chr. Kaiser Verlag, München, 1980, 7. p.

⁸ Csepregi Zoltán: *Zsidómisszió, vérvád, hebraisztika.* Luther Kiadó, Budapest, 2004, 196. p.

zsidóellenes iratát. Ebben missziós csalódásának hangot adva, a zsidók fizikai eltávolítását követelte a német birodalomból.⁹

Az újkori *hora confessionis*-ban, a hitlerizmus idején (1933-1945), csak kevés keresztyén órálló ismerte fel az utóbb említett összefüggéseket. Még kevesebben mertek szót emelni a náci rendszer ellen, amely nem csupán a zsidóságra jelentett veszélyt, hanem ezzel egyidejűleg a keresztyénséget is gyökértelessé szándékozott tenni. *Karl Ludwig Schmidt* (1891-1956), *Martin Buber* (1878-1965) egykori beszélgetőtársa és újszövetséges professzor így fogalmazott: „Az Egyház, amely Izraelről semmit sem tud, sőt tudni sem akar, az olyan, mint egy üres hüvely” (tartalmatlan, termés nélküli).¹⁰ A kevés megszólalók egyike volt még *Dietrich Bonhoeffer* (1906-1945), aki már a Kristályéjszaka (1938)¹¹ után figyelmeztetett: „Ha ma a zsinagógák égnek, akkor holnap a templomokat fogják felgyújtani.”¹² Ugyancsak ő szólt ítéletesen a vallásos biztonságban meghúzódók felé: „Aki nem kiált a zsidók érdekében, az gregoriánt se énekeljen.”¹³ Ő kiáltott és bele is halt. - Teológiai szégyenünk, hogy sokan nem kiáltottak, mégis megpróbálták gregoriánt énekelni. Gondoljunk csak a Hitler-hű *Deutsche Christen* (német keresztyének) mozgalomra, amelyben igen jelentős teológusok is, így *Gerhard Kittel*¹⁴ is szerepet vállaltak. A Német Keresztyének elvetették az Ószövetséget, Jézust az árja fajhoz tartozónak tekintették, s azonosultak Hitler antiszemita álmessianisztikus birodalomépítésével. Többen felvetik *XII. Pius* pápa¹⁵ (1876-1958) felelősségét is. Ismert valóság, hogy a holokausztt gyilkosai mind meg voltak keresztelve, Hitler élete végéig egyházi

⁹ Bővebben Luther és a zsidók kapcsolatáról még ld.: Csepregi Zoltán magántanári dolgozatát valamint Dr. Nagy Antal Mihály: *Örök Szövetség*. Sárospatak, 1997, 298-302 pp.

¹⁰ Eredeti szöveg: „*Eine Kirche, die nichts weiß, nichts wissen will von Israel, ist eine leere Hülse.*” Idézi John T. Pawlikowski szócikkében: *Judentum und Christentum*. TRE, Band XVII, Berlin-New York, 1980, 390/30. p.

¹¹ A Kristályéjszaka (1938. november 9/10) 91 áldozata volt, közülük 26 Nürnbergből, a hírhedt náci vezér Julius Streicher városából. Több mint 250 zsinagógát gyújtottak fel, 7500 zsidó otthont és üzletet raboltak ki és zúztak szét, 25 ezer zsidót szállítottak koncentrációs táborba. A Kristályéjszaka a megszegyenyítés és a gyász kifejezésévé lett a zsidó ember számára. Éjszaka törtek házaspárokra szobáikban, s hajtották el őket Breslauba és Buchenwaldba. – Vö. Hans Hermann Henrix: *Judentum und Christentum. Gemeinschaft wieder Willen*. Topos plus Verlagsgemeinschaft, 2004, 63. p.

¹² Eredeti szöveg: „*Wenn heute die Synagogen brennen, dann werden morgen die Kirchen angezündet werden.*” Idézi John T. Pawlikowski in: TRE, Band XVII. 1980, 390/30. p.

¹³ Eredeti szöveg: „*Wer nicht für die Juden schreit, darf nicht gregorianisch singen.*” Idézi: H. Gollwitzer – R. Rendtorff – N. Levinson: *Thema: Juden-Christen-Israel*. Radius, 1979, 15. p.

¹⁴ G. Kittel 1933-ban csatlakozott a náci párthoz. Nyíltan támogatta a párt zsidóellenes politikáját. A háború után bebörtönözték. Védekezésül felhozta, hogy nem volt jobban antiszemita, mint Pál apostol. Kijelentette, hogy motivációja keresztyén szellemű volt, s látásmódja tudományos alapon alátámasztható. In: Melanie J. Wright: *Kittel, Gerhard* (1888-1948). Szócikk. DJCR, 254. p.

¹⁵ XII. Pius pápa erősen vitatott szerepével később is foglalkozunk a 2.3. fejezetben. Drámáját Rolf Hochhuth is feldolgozta: „*The Representative*” címmel (1963). A polemikus műről készült színdarabot, majd filmet (*Ámen*) hazánkban is bemutatták, amelyet kontroverz viták követtek.

adót fizetett.¹⁶ Ezért teszi fel az erdélyi származású *Elie Wiesel* (1928-), aki nem csak Isten, hanem a keresztyénség auschwitzi haláláról is beszél,¹⁷ számonkérőn a szorongató kérdést:

„Hitlert vagy Himmlert miért nem közösitette ki egyházuk? XII. Pius miért nem tartotta szükségesnek Auschwitz és Treblinka nyilvános elítélését? Mit kezdünk azzal a ténnyel, hogy az SS-ek nagy százaléka végig a keresztyénséghez kötődő, buzgó hívő volt? Hogy egyes gyilkosok a két mészárlás között gyóntak? És mindannyian keresztyén családokból jöttek, ahol keresztyén nevelést kaptak?”¹⁸

Ezek a kérdések a mai napig nagy vitákat generálnak, sőt egyesek még ennél is radikálisabban fogalmazznak: Vajon mennyire *sajátosan* újszövetségi tanítás az antijudaizmus? Vajon helytálló-e az amerikai liberális katolikus teológus *Rosemary R. Ruether* (1936-) állítása, aki szerint 'az antijudaizmus a krisztológia bal keze'?¹⁹

1.1.2. Az új zsidó állam megalapítása (1948) - contra „verus Israel”- tan

A második világháború befejezése után a teológiai újragondolás kihívását még két fontos esemény erősítette fel. Az első egy valóságos történelmi meglepetés volt: A zsidóság, a súlyos vérveszteség ellenére, nem tűnt el a népek temetőjében, hanem 1948. május 15-én államot alapított az atyák földjén, amelyet bibliai névvel látott el: Izrael. Az új állam a megújított héber (ivrit) nyelven beszél, s polgárainak nagy része az Ószövetségben leírt hitét tekinti vallásának. Már maga az a tény, hogy az Izrael név ismét a térképre került és konkrét formát öltött, jelentős ekkleziológiai kihívást is jelentett. Az Egyház évszázadokon át csak az elhaló, az üdvtörténeti és valóságos *extinctio* (elpusztulás) felé haladó zsidóságról tudott, s magát a *verus Israel* (igazi Izrael) -nek tudta. Izrael új állama akaratlanul is felvetette az *ekkleziológiai identitás* kérdését. Ki is viselheti teológiai legitimitással 1948 után az Izrael nevet? A másik eseménylánc a *Nürnbergi* (1946-49)²⁰ és az *Eichmann* perhez kapcsolódik (1960-61). A napvilágra kerülő náci bűnökről szóló információk kettős hatást váltottak ki az egyházakkal kapcsolatban: Csökkent az egyházak morális tekintélye, s megugrott az

¹⁶ J. Mannemann, – Johann Baptist Metz: Christologie nach Auschwitz. Lit Verlag, Münster, 1998, 105. p.

¹⁷ J. Mannemann – Johann Baptist Metz, 2. p.

¹⁸ Elie Wiesel: Zsidónak lenni. Múlt és Jövő. Zsidó kulturális Antológia. Budapest, 1988, 7. p. Idézi Dr. Nagy Antal Mihály, 177. p.

¹⁹ Ld. Rosemary R. Ruether: Faith and Fratricide. The Theological Roots of Anti-Semitism. The Seabury Press, 1974. 246. p. Maga a kifejezés a Gregory Baum előszavában fordul elő (13. p.).

²⁰ Amikor Julius Streicher-t a nürnbergi törvényszék előtt felelősségre vonták (1946), azt mondta, hogy helyette tulajdonképpen Luther Márton ellen kellett volna vádat emelni. Ő csak azt hajtotta végre, amire Luther minden becsületes és hívő embert felszólított. Vö. H.-J. Gamm: Judentumskunde. Frankfurt, 1962, 140. p. Idézi Reinhard Neudecker: Az egy Isten sok arca. Magyar Keresztyén – Zsidó Tanács, Mérleg, Budapest, 1992, 52. p.

egyházból tömegesen kilépők száma.²¹ Ekkorra az egyházi válaszdadás és a teológiai számadás elkerülhetetlenné vált.

1.2. Teológiai önrevízió és jóvátétel

A teológiai önrevízió elindult, s mind a mai napig is tart. E vergődés a 20. század legnagyobb teológusának írásaiban is kitapintható. *Karl Barth* (1886-1968) jelentősen továbbépíti a holokauszt után Izrael tanát, s megdöbbsentő konzekvenciákat von le abból.²² Így veti fel az Izrael vallásával való *ökumené kérdését* is, mint az igazán fontos teológiai problémát. A Vatikáni Egységtitkárságban, 1966-ban így figyelmeztet: „*Nem felejthetjük el, hogy végül is csak egyetlen valóban nagy ökumenikus kérdés van: S ez a zsidósággal való kapcsolatunk.*”²³ Éppen ezért sokan méltán vetik fel: A mögöttünk lezárult huszadik századi teológiában, vajon mennyire vált *hermeneutikai tényezővé* a holokauszt ténye és annak lélektani döbbsenete? H. *Gollwitzer* hangsúlyozza, hogy az egyházaknak felül kell vizsgálniuk kapcsolatukat az Auschwitz utáni zsidósággal, s egy teljes fogalmi átgondolásra van szükség. Továbbá kifejezi azon reményét, hogy a teológiai önrevízió egy olyan perspektívát foglal magában, amely az egész Egyház megújulását eredményezheti.²⁴ Csatlakozva *Jürgen Moltmannhoz* (1926-) és *Hans Künghez*, hasonló átgondolásról beszél *R. Rendtorff* is, aki szerint Auschwitz egy olyan fordulópont, amely felől valamennyi egyháznak radikálisan újra kell gondolnia teológiáját.²⁵

A soá utáni újraépítkezés kiindulópontja legtöbb hittudós koncepciójában *Karl Barth* teológiája. Ő építette be elsőként teológiai opuszába Izrael és a zsidóság kiválasztásának maradandó fontosságát.²⁶ A formálódó új teológia egy belső, a *Friedrich-Wilhelm Marquardt* (1928-2002) által leírt teológiai nyomorúságban születik (*Elend und Heimsuchung*)²⁷, s a katolikus *Franz Mußner* (1916-) által meghirdetett teológiai jóvátételre (*Wiedergutmachung*)²⁸ törekszik.

²¹ J. T. Pawlikowski: *Juden und Christen*. TRE, XVII, 1980, 300/45. p.

²² Részletes elemzés: R. Kendall Soulen: *The God of Israel and Christian Theology*. 1996, 81-104 pp. Valamint Berthold Klappert: *Israel und die Kirche. Erwägungen zur Israellehre Karl Barths*, 1980.

²³ Eredeti szöveg: „*Wir sollen nicht vergessen*” — *dass es schliesslich nur eine tatsächlich grosse ökumenische Frage gibt: unsere Beziehung zum Judentum.*” *Freiburger Rundbrief*, Folge XXIII (1976), 27. p.

²⁴ Franz Mußner, *Traktat über die Juden*. Kösel Verlag, 1979, 55. p.

²⁵ Rolf Rendtorff (Hg): *Christen und Juden*. Arbeitsbuch, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1979, 265. p.

²⁶ Karl Barth: *Kirchliche Dogmatik (KD)*. A. G. Zollikon Verlag, Zürich, II. §34.

²⁷ Friedrich-Wilhelm Marquardt: *Vom Elend und Heimsuchung der Theologie. Prolegomena zur Dogmatik*. Chr. Kaiser, München, 1988.

²⁸ Franz Mußner: *Traktat über die Juden*, Köser-Verlag München, 1979.

A teológiai jóvátétellel kapcsolatos egyházi nyilatkozatok és viták száma ma már hatalmas kötetekben mérhető. Az idevonatkozó szakirodalom szinte áttekinthetetlen. A radikális újragondolás megfogalmazásának kezdeteit a *Seelisbergi tézisekben* (1947)²⁹ látjuk, majd ezeket hamarosan követték az ökumenikus és nagyegyházi nyilatkozatok is. Elsőként az *Egyházak Világtanácsa* (EVT), annak alakuló ülésén, 1948-ban, Amsterdamban fogalmazza meg álláspontját. A következő jelentős tanulmányt a *Hollandiai Református Egyház Zsinatának* megbízásából az Egyház és Izrael Tanács jelenteti meg 1959-ben, „Izrael és az Egyház” címmel. A *Nostra Aetate* (1965), a Második Vatikáni Zsinat kimagasló dokumentuma, amely a nem keresztyén vallások kontextusában külön helyen foglalkozik a zsidósággal és az Egyház helyzetével. Első igazán új korszakot nyitó protestáns magas szintű nyilatkozat a *Rajnai Tartományi Egyház Zsinatának*, a „Keresztyének és Zsidók kapcsolatának megújításához”, című állásfoglalása (1980), amelyben ez áll:

„Hiszünk a zsidó népnek, mint Isten népének maradandó kiválasztásában, és elismerjük, hogy az Egyház Jézus Krisztus által, az Isten népével között szövetségébe bevétetett.”³⁰

Igen jelentős az *EKD* folyamatos tanulmányi munkája, amely munkaközösség 1975-2000 között három tanulmányt jelentetett meg „Christen und Juden” (Keresztyének és Zsidók) címmel. Mindenképpen szükséges áttekintünk a Leuenbergi Közösség³¹ idevonatkozó dokumentumát (2001) és a magyarországi református vonatkozásokat³² is.

1.3. A probléma

A holokauszt után egy teológiai földrengés megy végbe. Nyilvánvalóvá lett az Egyház laodiceai állapota, hogy mennyire mezítelen, nyomorult és szegény.³³ Az Egyház hagyományos Izrael-teológiája, a szubsztitúció-tan erősen megingott, de még nem tudtunk helyette egy olyan új *teológiai modellt* megfogalmazni, amely az Egyház és Izrael teológiai kapcsolatát leírná. Még ma is hatnak a régi antijudaista beidegződések, de úgy tűnik, hogy az

²⁹ A *Council of Christians and Jews* (alapítva 1946) W.W. Simpson elnöklete alatt, 1947-ben, a svájci Seelisberg-ben felhívta a figyelmet az emberi jogok betartására és az antiszemitizmus leküzdésére. A „Tíz Pont”-ban felszólították az egyházakat a zsidósággal való baráti kapcsolatok keresésére. Ld. James Aitken: *Seelisberg Conference*. Szócikk, DJCR, 399. p.

³⁰ Eredeti szöveg: „Wir glauben die bleibende Erwählung des jüdischen Volkes als Gottes Volk und erkennen, daß die Kirche durch Jesus Christus in den Bund Gottes mit seinem Volk hineingenommen ist.” In: Rolf Rendtorff und Hans Hermann Henrix (Hg.): *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945-1985*, Verlag Bonifatius Druckerei Paderborn, Chr. Kaiser Verlag, München, 1988, 594. p.

³¹ Ld. részletesen 2.5. fejezetben.

³² Ld. részletesen a 2.6. fejezetben.

³³ A jelzőket R. Kendall Soulen alkalmazza, könyvének bevezetőjében: *The God of Israel and the Christian Theology*. 1996, X. p.

új modellek sem adnak választ bizonyos alapvető kérdésekre, sőt inkább új kérdéseket vetnek fel. Elgondolkodtatóak Ronald Diprose disszertációjának idevonatkozó eredményei is:³⁴ - Míg a magát tizenkilenc évszázadon át tartó szubsztitúció-tan bizonyíthatóan súlyos ekkleziológiai (egyháztani),³⁵ valamint eszkatológiai³⁶ (végső dolgokkal kapcsolatos keresztyén tan) megszegényedéshez vezetett, addig az új gondolkodás szoteriológiai (üdvösség-tan) és missziológiai problémákat vet fel. A szoteriológiai probléma azt jelenti, hogy a keresztyén teológia a párbeszéd érdekében hajlik krisztológiai bázisának lebontására, azaz készsleges Jézus „Messiás” címének a feladására. A missziológiai kérdés pedig ebből következik: A keresztyén igehirdetés fokozatosan elbizonytalanodik a „nem adatott más név” fémjelzésű apostoli igehirdetés mai legitimitásában.³⁷ Erről a problémáról Axel Tom, az egykori Dániai Izrael-Missziói Intézet elnöke, erősen kisarkítva, ezt mondja:

„Az Egyház a korábbi időkben megvetette a judaizmust azért, hogy felmagasztalhassa Krisztust. Ez bűn volt, amit az Egyház követett el. Ma sokan Krisztust helyezik lejjebb, hogy a judaizmust magasztalhassák fel. Vajon ez jobb a korábbinál?”³⁸

Az eddig megjelent hivatalos tanulmányok is további kutatásra buzdítanak, hiszen olyan modellre van szükségünk, amely mind a bűnös antiszemita beidegződéseket, mind az elfogult, csak emocionális alapon építkező teológiát elkerüli. Az így formálódó teológia nem függhet sem a pillanat politikai légkörétől, sem a büntudattól, hanem szükséges, hogy Isten Igéjének igazságában és szeretetben fogalmazódjék meg. Az Egyháznak tehát egy olyan képletre van szüksége, amely Izraelhez kapcsolódó gyökereit meg nem tagadva, sőt azokat hálásan tudomásul véve, önmagát Isten Izraellel kötött szövetségében úgy lássa, hogy közben ne feledkezzen meg sem az apostoli „először zsidónak” elvről, sem Ábrahám másik fiáról, Ismaelről. Ha jobban megértjük Izrael titkát és rendeltetését, akkor jobban megérthetjük ekkleziológiai identitásunkat és helyünket is Isten üdvtervében.

³⁴ Ronald E. Diprose: Israel in the Development of Christian Thought. Institutio Biblico Italiano, Rome, 2000, xi. p.

³⁵ Az Egyház megtagadta zsidó gyökereit és Izraelt teológiai *ex lex* állapotba helyezte, s így táptalajt készített az antiszemizmusnak.

³⁶ Az Egyház elhanyagolta Izrael eszkatológiai rendeltetésével való foglalkozást, ezért nem képes teológikusan nyilatkozni sem a Közel-keleti folyamatokról, sem a modern pszeudo-próféták eszkatológikus menetrendjeiről.

³⁷ A témával behatóan fogunk foglalkozni a 7.1. fejezetben. A zsidómisszió igen bonyolult kérdés. Nyilván nem képzelhető el az eddig megszokott módon. Még csak az sem elegendő, hogy figyelembe vesszük a sajátos zsidó másságot (kontextuálisan gondolkodunk), és megvalljuk korábbi erőszakos térítési szándékunk bűnét. Magához a „zsidótlánítottan hirdetett evangéliumhoz” kell hozzányúlnunk, s vissza kell adnunk annak eredeti, az Újszövetségben fellelhető zsidó hangsúlyait. A munkát ezzel az egyszerű felismeréssel kell kezdenünk: Jézus zsidó volt. Vö. David H. Stern: Restoring the Jewishness of the Gospel. New Testamen Publications, Jerusalem, 1988, 9-14. pp.

³⁸ Eredeti szöveg: „In earlier times the Church downgraded Judaism in order to exalt Christ. It was a sin that the Church committed. Today people downgrade Christ in order to exalt Judaism. Is it better?” In: Kai Kjaer-Hansen: The Problem of the Two-Covenant Theology. Kézirat, h.n. i.n., 15. p.

A kutatásra tehát szükség van. Erre hívják fel figyelmünket az eddigi dokumentumok is. Ezek közül álljon itt csupán három példa: A már említett Németországi Evangéliumi Egyházak (EKD) Keresztyének és Zsidók Tanulmányi Testülete 1975-2000 között három részes stúdiumot adott ki a kérdéskörrel kapcsolatban. Ennek a munkának az eredményeit a későbbiekben fogjuk méltatni és értékelni. A teológiailag rendkívül körültekintő munka utolsó oldalán mégis ezt találjuk:

„Azonban minden eddigi tanulmányi eredményünk (II-III) birtokában azt is megállapíthatjuk, hogy az olyan bibliailag megalapozott *formula* utáni kutatás, amely az Egyház és Izrael viszonyát találóan leírná, mindez ideig megnyugtató eredménnyel nem szolgált.”³⁹

Hasonló újragondolást szorgalmaz és kutatásra hív fel a Magyarországi Ökumenikus Tanulmányi Központ is. Az Ökumenikus tanulmányi füzetek két száma (5. és 15. szám) foglalkozik a zsidóság és keresztyénség kérdésével.

„Az egyház és a zsinagóga viszonyával foglalkozó bibliai kutatást folytatni kell és az új tájékozódás eredményeinek széles körű nyilvánosságot szükséges biztosítani...”⁴⁰

Teljes mértékben egyetérthetünk a Magyarországi Ökumenikus Tanács egyik korábbi tanulmányában foglaltakkal is, amely az Evanston-i EVT Nagygyűlés Izraellel kapcsolatos dokumentumára reflektál. Az Izrael-kérdést alapvetően teológiai kérdésnek tekinti, amely megválaszolása nélkül nem hirdethetjük Isten Igéjét hitelesen. A Nyilatkozat hangsúlyozza, hogy Isten ígérete és kiválasztása a „test szerinti Izrael”-el kapcsolatban érvényben maradt, s az úgynevezett teológiai antiszemitizmust „a keresztyének által jóváhagyott fajelmélet”⁴¹ útkészítőjének nevezi:

„Izrael kérdése alapvetően teológiai kérdés. Isten kényszerít (zwingt uns dazu) bennünket, hogy megválaszoljuk azt. Az Izrael-kérdés megoldása azonban számunkra Isten Igéjében mindig is adva volt. Ennek ellenére mostanáig nem figyeltünk erre, s nem is tudtuk azt helyesen megoldani. Ezért Isten a világtörténelem eseményei és megrázó katasztrófái által, valamint a történelmi fordulatokban, figyelmünket az Izrael kérdésre terelte. (A szokásos fogalom: a *Zsidókérdés* helytelen és félreérthető, ezért helyette a továbbiakban tudatosan *Izrael-kérdésről* beszélünk.)

Az Izrael-kérdéssel szembeni válaszhelyzetbe került Egyháznak el kell ismernie, hogy erre a kérdésre sem történelmi hitvallásai, sem a reformátori teológiája elegendő orientációs segítséget nem ad. Itt csak a még teljesen megnemértett Igére való figyelés és annak kutatása segít. 'A kő, amit az építők elvetettek, szegletkövé lett' (Zsolt 118,22; Mt 21,42). Ez a biblia kép az Izrael-kérdéssel kapcsolatban találóan beteljesült.”⁴¹

³⁹ Eredeti szöveg: „Als Ergebnis von Studie II und dieser Studie kann aber auch festgehalten werden, dass die Suche nach einer biblisch fundierten Formel, mit der sich das Verhältnis zwischen Kirche und Israel treffend beschreiben ließe, bisher zu keiner befriedigenden Lösung geführt hat.” Kirchenamt der EKD: Christen und Juden I-III. Die Studien der Evangelischen Kirche in Deutschland 1975-2000. Gütersloher Verlagshaus, 2002, 214 p.

⁴⁰ Ökumenikus Tanulmányi Központ: Ökumenikus Tanulmányi Füzetek. 5. szám. Zsinagóga és Egyház. Budapest, 1993, 33. p.

⁴¹ Studienkommission des Ökumenischen Rates der Kirchen in Ungarn: Beitrag zu den Fragen von Evanston „Israel und die Kirche”. A dokumentumot részletesen ismertetjük a dolgozat 2.5. fejezetében. A szöveget csak

1.4. Újabb ok a továbbgondolásra: a messiási mozgalom

Az Egyház és Izrael kapcsolatára rákérdező teológiai szituáció 1948 óta még inkább színesedett. Sajátos *egyháztörténeti novum*, hogy Izraelben krisztushívő messiási gyülekezetek jönnek létre. Ezek a zsidó emberek Jézusban, mint a zsidó Messiásban hisznek, s már most vallják az eljövendő valóságot: „Áldott, aki jön az Úr nevében.” Vajon ezen messiási gyülekezetek léte mennyiben tekinthető eszkatológiai jelnek a Mt 23,38-39; Lk 13,35; és Lk 21,24 textusok összefüggésében? Elgondolkodtató, hogy a 2. század óta először találkozunk Jeruzsálemben és a Szentföldön olyan jelentős számú zsidó közösségekkel, akik Jézusban, mint Messiásban hisznek. Ennek lehetősége, ritka kivételektől eltekintve, az elmúlt 18 évszázadban szinte lehetetlenség volt. A témával intenzíven foglalkozó mozgalom neve *Toward Jerusalem Council II. (TJCII)*, amely céljával azt tűzte ki, hogy úgy tisztázza a zsidó Jézus-hívő teológiai helyzetét az Egyházban, hogy közben az megőrizhesse zsidóságát és nemzeti sajátosságát (*Jewish Expression*) a Rm 13-15 fejezetek összefüggésében.⁴²

1.5. Felosztás és célok

Mindezekből adódóan, dolgozatom céljai a következők: Szeretném bemutatni a *Soá után* napvilágot látott, a témánkat érintő legjelentősebb egyházi dokumentumokat. Elsődleges célnak tekintem a *rendszeres teológián belül* fellelhető és formálódó keresztyén Izrael-teológiák alapvonalainak felvázolását és értékelését. Ezen belül is elsősorban az Egyház és Izrael összetett, teológiai látásonként különbözően ábrázolt, *korrelációs* kapcsolatára kívánok fókuszálni. Tehát az Izraellel kapcsolatos ekkleziológiai tisztázást alapvetően fontosnak tartom. Ennek függvényében láthatunk világosabban több más kérdésben is: így a szoteriológia, a missziói és az eszkatológiai kérdésekben. Ha tisztábban látjuk identitásunkat és helyünket az Egyház-Izrael kapcsolatban, kiegyensúlyozottabban nyilvánulhatunk meg párbeszédeink során és remélhetőleg, politikai kérdésekben is. Kutatásom során előnybe részesítem azokat a huszadik századi szerzőket, akik szinte egész életüket a kérdés tisztázására szentelték, s felismeréseiket valamint kutatási eredményeiket

német nyelven tudtam fellelni. Az idézetben a zárójelbe helyezett mondat is a szöveghez tartozik. In: *Judaica* 12, (1956), 119-128 pp. A dokumentum még fellelhető: *Sondernummer des Ungarischen kirchlichen Nachrichtendienstes* 8, 1956, 7-8 pp.; és Rendtorff/Henrix (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum, Dokumente von 1945-1985*, Verlag Bonifatius Druckerei, München, 1988, 457-461 pp. (A fordítás az utolsóként megjelölt forrás alapján készült.)

⁴² Peter Hocken: *Toward Jerusalem Council II. The Vision and the Story*. 2002.

komplex módon, valamely *kapcsolati modell* rendszerében gondolták végig és ábrázolták. Továbbá fontosnak tartom a kérdés-komplexumon belül a modern messiási judaizmus, és a palesztin felszabadítás-teológia megszólaltatását is.

A dolgozat azonban egy lépéssel tovább kíván lépni a deskriptív ismertetésnél és a pozíciók ütköztetésénél: A szerző, évek óta tartó kutatásainak érlelődő gyümölcsét kívánja felajánlani az olvasóközönségnek megvizsgálásra: Az „*Izrael paradox egzisztencia – Olajfa modellt*”, amely kiutat mutathat a jelenlegi, a teológiai önfelszámolás felé hajló zsákutcából. Ez a modell egy kísérlet kíván lenni azon az úton, amelyen a *református* teológia az újszövetségi doktrinális közép megtalálását keresi.

A bevezetés végén még néhány megjegyzést szeretnék előre bocsátani a disszertáció címéhez, az abban foglalt fogalmakhoz és az idegen nyelvű idézetek kérdéséhez.

A címben tudatosan választottam az *Egyház és Izrael* címet. A sorrend arra utal, hogy munkámat keresztyén teológusként írom. Ezen belül is, református teológusként. Újkori krízisünkben és keresésünkben, az Egyháznak kell a holokauszt⁴³ után definiálni önmagát Izrael jelenlétében, s nem fordítva. Amikor az egyház szót nagybetűvel és jelző nélkül írom le, akkor mindig az egyetemes Egyházra (*una sancta ecclesia*) gondolok, míg a többi esetben a szövegösszefüggés ad tájékozódási pontokat. Izrael neve kissé bonyolultabb. Ennek értelmezése modellenként változik, amelyre az elemzések során aktuálisan kitérek. Azonban általánosan elfogadott elv, hogy Izrael alatt elsősorban a bibliai választott népet értjük, amely Ábrahámtól, Izsáktól és Jákobtól származik és a mai napig, mint zsidóság fennmaradt. Az izraeliták és zsidó-zsidóság kifejezések közötti különbségtétel és részleges ekvivalencia problémája sem egyszerű kérdés.⁴⁴ Nyilvánvaló, hogy a második fogalom a későbbi kifejezés. A problematikáról a Holland Református Egyház tanulmányi anyaga (2.33) és a magyar vonatkozások (2.7) sorában, Éliás József tanulmányai kapcsán még szólni kívánunk. Annyit itt is elmondhatunk, hogy a „zsidó” megnevezés (eredetileg: judeai=aki magasztal) a mai magyar köznyelvben általában már nem hordoz pejoratív értelmet, s a zsidóság egésze körében ma elfogadott önmegjelölésként szolgál.⁴⁵ A judaizmus kifejezés alatt pedig, az

⁴³ *A poszt-holokauszt kifejezést* elsősorban kronológiai értelemben használom. De a kifejezés utal a speciális tartalmat hordozó „holokauszt teológiákra” is, amelyek a soá katasztrófája által felvetett kérdésekre reflektálnak. A holokauszt teológiákban az Egyház és a Zsidóság, más-más módon és hangsúlyokkal, kísérletet tesz arra, hogy magát teológiailag, etikailag és spirituálisan újradefiniálja. Ide tartozik még Isten identitásának, történelmi szerepvállalásának, a szenvedés értelmének, valamint Izrael államának, és a messiási korszaknak kérdésköre is. Vö. Christopher M. Leighton: Holocaust theology. In: E. Kessler – N. Wenborn (ed.): A Dictionary of Jewish-Christian Relations. Cambridge University Press, 2005, 193-195 pp.

⁴⁴ Calvin az Institutio-ban nem érzékeli a különbséget a „héber” és „zsidó”, valamint „izraelita” szavak között. Ld. Karasszon István: Antiszemitizmus Kálvinnál? ThSz, 1990/2, 113-114 pp.

⁴⁵ Ld. pl. „A Magyarországi Zsidó Hitközségek Szövetségének Lapja”. www.mazsihisz.com

összinté, főleg a Mózes törvénye szerint orientálódó, illetve abból kiinduló zsidó istenkeresést és szerteágazó teológiai gondolkodást⁴⁶ értjük. Természetesen a judaizmusnak ezen belül számos teológiai, sőt tágabb értelemben világi és művészeti árnyalata is van.⁴⁷ A dolgozat idézeteiből ki fog tűnni, hogy néhány szerző, így Karl Barth és Éliás József a fogalmat negatív értelemben is használják.

Amikor a dolgozatban a zsidóság modern államáról esik szó, minden esetben Izrael neve mellett megtaláljuk az állam szót is. A korreláció kifejezést „kapcsolat-viszony”⁴⁸ értelmében használom. Izrael és az Egyház a Krisztus-esemény óta, egy olyan üdvtörténetileg egybezárt, egészen az eszkatonig tartó komplex egység, amelyben mindkét partner dinamikusán hat egymásra, s hitünk szerint az új Jeruzsálemben sem válnak el egymástól.⁴⁹

Záró megjegyzéseként említjük, hogy néhány idézet eredeti szövegét a lábjegyzetben is megtaláljuk. A magyar nyelvre való átültetések a dolgozat írójától származnak. A bibliai idézeteket az új protestáns bibliafordításból vesszük. Lényeges lehet az aprónak tűnő, mégis fontos megkülönböztetés is: Amikor Ó illetve ÚSZ-et írunk, akkor magára az írott Bibliára gondolunk, amikor pedig az ó, – illetve az új szövetség fogalmával találkozunk, akkor az isteni szövetségekötést értjük alatta.

*

⁴⁶ Vö. Rm 10,1-2/a

⁴⁷ Ld. Jean-Christophe Attias – Esther Benbassa: A zsidó kultúra lexikona. Balassi Kiadó, Budapest, 2003, 176-177 pp.

⁴⁸ A német nyelvben leggyakrabban a *Verhältnisbestimmung*, illetve *Wechselbeziehung*, az angolban pedig a *relation*, illetve az *inter-relation* szó szerepel.

⁴⁹ Jel 21,1-21

2. Az Egyház és Izrael kapcsolata a holokauszt utáni egyházi dokumentumokban⁵⁰

2.1. Az Egyházak Világtanácsa (EVT) – World Council of Churches (WCC)⁵¹

2.1.1. Amsterdam üzenete

Az Egyházak Világtanácsát hivatalosan 1948-ban, 44 ország 147 egyházának küldöttei alapították meg Amsterdamban. A szervezet a következő három korábbi mozgalomból nőtt ki:

- A *Hit- és Egyházalkotmány* (Faith and Order) szervezet azzal a céllal jött létre, hogy a megosztott felekezetek újraegyesítésén dolgozzon. Konferenciát tartott Lausanne-ban 1927-ben és 1937-ben Edinburgh-ban.
- Az *Élet és Munka* (Life and Work) mozgalom a keresztyén hit és a társadalmi, gazdasági és politikai kérdéseket vizsgálta.
- A *Nemzetközi Missziói Szövetség* 1921-be jött létre, 1961-ben pedig hivatalosan betagozódott az EVT-be.⁵²

Az EVT ma 350 nagyobb protestáns és ortodox egyházat tömörít, s kilenc nagygyűlést tartott. A tagegyházak teológiai felállása azonban annyira heterogén, hogy mindig nehézkes folyamat volt az Izrael-kérdésekben egyértelmű állásfoglalásokról dönteni.

Az első nagygyűlésen, Amsterdamban (1948), az európai zsidóság megsemmisítése után, szinte minden résztvevő lelkiismerete megszólalt. Ugyan nem aknázták ki a nagygyűlés témájából (A világ zűrzavara és Isten üdvterve) eredő összes Izraellel kapcsolatos teológiai lehetőséget, mégis több fontos nyilatkozatot és ajánlást tettek közzé. A konferencia zsidósággal kapcsolatos üzenetének pontjai a következőket tartalmazták:

1. *Az egyházak elkötelezettsége*, hogy az evangéliumot minden nemzetnek hirdetni kell. Minden egyház közös Urunk parancsa alatt áll: „Menjetek el és hirdessétek az evangéliumot minden teremtménynek.” Ennek a parancsnak teljesítése megköveteli, hogy a zsidó népet is evangélizációs feladatunkon belül lássuk.
2. *A zsidó nép a keresztyén hit számára különleges jelentéssel bír.* Isten üdvtervében Izraelnek különleges helyzete van. Izrael volt az, akivel Isten megkötötte az Ő szövetségét, amikor elhívta Ábrahámot...

⁵⁰ Az ökumenikus nyilatkozatokról rövid áttekintést közöl: Michael Beintker: Kirche und Judentum in der Gegenwart. In: RGG, Band 4, 635-637 pp.

⁵¹ Az EVT munkájának izraelológiai részét magyarul legrészletesebben Dr. Nagy Antal Mihály dolgozta fel: Örök Szövetség. Sárospatak, 1997, 355-367 pp. További figyelembe vett tanulmányok: Papp Vilmos: Választott nép – megváltott eklézsia. ThSz, 1987/5. 262-273; Különösen érinti a témát: Tóth Károly: Izrael, az Egyház és az Ökumené. ThSz, 1987, 56-63 pp.

⁵² Vö. Tony Lane: A keresztyén gondolkodás rövid története. Harmat – Kálvin Kiadó, 2001, 262. p.

Izraelben állította fel Isten a bölcsőt, amibe az idő teljességében az emberiség Megváltóját, Jézus Krisztust helyezte. Az Egyház Izraeltől kapta ezt az örökséget, ezért van elkötelezve arra, hogy őt a kereszt jele alatt hordozza. Alázatos bizonyossággal kell a zsidók előtt bizonytságot tennünk arról, „hogy a Messiás, akire ti vártok, eljött, s az ígéret Jézus Krisztus megjelenésében beteljesedett”.

3. *Legyőzendő akadályok:*

...Főként olyanokról beszélünk, amiket mi magunk állítottunk fel, és amiket ezért csak mi magunk tudunk lebontani.

Teljes alázattal meg kell vallanunk, hogy nagyon sokszor megfélekedtünk arról, hogy zsidó felebarátunkhoz keresztyén szeretettel, vagy legalább az általános szociális igazságosság akaratával közeledjünk.

Elfélekedtünk arról, hogy az antiszemitizmus, mint az „emberi rendetlenségek” egyik ősi oka ellen, minden erővel küzdenünk kell. A múltban az egyházak is segédkezet nyújtottak ahhoz, hogy a zsidókat, mint Krisztus egyetlen ellenségét állítsák a világ elé, s róluk olyan képet alkossanak, ami az antiszemitizmus elmélyítéséhez vezetett.

Felhívjuk az általunk képviselt egyházakat, hogy az antiszemitizmust a keresztyén hitvallás és hit gyakorlásában alapjaiban leplezzék le. *Az antiszemitizmus bűn Isten és ember ellen...*⁵³

4. *Keresztyén bizonyágtételünk a zsidóság számára.*

...A zsidómisszió a gyülekezeti munkának normális részévé kell váljon... Tekintettel a zsidóság sajátos lelki örökségére, szükséges erre a feladatra egyházi személyek kiképzése. Gondoskodni kell olyan keresztyén irodalomról, amely az evangéliumot a zsidók számára magyarázza.

5. *Izrael megjelenése, mint állam.*

Felismerjük, hogy Izrael államának megalapítása a keresztyén megközelítést politikai elemmel bővíti. Ez az antiszemitizmust politikai félelmekkel és ellenségeskedéssel még inkább erősítheti. Nem feladatunk a Palesztina-kérdés politikai oldalának és komplex jogi konfliktusának vizsgálata. Hasonlóan nem feladatunk ezzel kapcsolatban bármiféle ítéletet hozni.

Mégis azt várjuk a népektől, hogy ezt a kérdést ne csak politikai, hadászati vagy gazdasági kérdésnek tekintsék, hanem olyan erkölcsi és szellemi kérdésnek is, ami a világ vallásos életének idegközpontját érinti. (Ez a szakasz Dr. Baines külön javaslata alapján került be az üzenetbe.)

Bármilyen álláspontot foglaljon is el a világ a zsidó állam létezésével kapcsolatban, bármiként határozzák is meg zsidóknak és araboknak, héber- keresztyéneknek és arab-keresztyéneknek a jogállását, az egyházak kötelessége az, hogy imádkozzanak Palesztina rendjéért és békességéért, amennyire az a mi emberi rendetlenségünkben lehetséges...⁵⁴

2.1.2. Értékelés és az EVT mai alaptendenciái

Amsterdam hatalmas egyháztörténeti esemény volt. A közel két évezredes egyháztörténetben először ítélték el a keresztyén antiszemitizmust és először nyilvánulhatott

⁵³ Saját kiemelés.

⁵⁴ WCC Publications: *The Theology of the Churches and the Jewish People*. Statements by the WCC and its member Churches. With commentary by Allan Brockway, Paul van Buren, Rolf Rendtorff, Simon Schoon, Genova, 1988, 5-9. pp. Az üzenet szövegéből részleteket kihagytam. A teljes szöveg magyarul megtalálható Dr. Nagy Antal: *Örök szövetség*. Sárospatak, 1997, 358-360. pp.

meg a bűnbánat hangja egy világ-grémium előtt. Kimondták: az antiszemitizmus Isten és ember elleni bűn, s teljességgel összeegyeztethetetlen a keresztyén hittel. A zsidó-misszióra való erőteljes felhívás mögött ugyan jó szándék húzódik meg, de sokak szerint érződik a teológiai és lélektani bizonytalanság is. A protestáns világ akkor még nem volt képes a kérdéstről empatikusabban gondolkodni s belátni azt, hogy a zsidóság számára a legfélelmetesebb egyházi szavak egyike éppen a *misszió* kifejezés. A zsidók számára a keresztyén térítés évszázadon át nem a szeretetet felelősségét jelentette, hanem a testi megsemmisülést, jobb esetben pedig a beolvadást és zsidó identitásuk elvesztését. Az ApCsel alapján nagyon valószínű, hogy „zsidómissziót” csak zsidókkal együtt lehet végezni. Ezen a területen mindenképpen nagy szeretetre, sajátos kontextualitás alkalmazására, és új felismerésekre van szükségünk. Erre az EVT is hamar ráébredt, missziós ambícióit mára teljességgel feladta, s inkább az erősen vitatott *dialógus* szóval írja le közeledését a zsidósághoz.

A dokumentum ötödik, Izrael államával kapcsolatos pontja, igen visszafogott. Ugyan ráérez a probléma súlyára, hiszen azt vallásos-szellemi kérdésnek is tekinti, mégsem tesz semmilyen konkrét megállapítást, - habár felhív az érte való imádkozásra. Előre tekintve, sajnos a második nagygyűlés, Evanston (1954) sem hozott új eredményt Izrael államával kapcsolatban, sőt a kérdést plenáris döntéssel levették a napirendről. Ez az elutasítás készített egy viszonylag szerény létszámú, de lelkes, magyar résztvevőket⁵⁵ is magában foglaló csapatot (12 ország 24 delegátusát) arra, hogy külön hitvalló nyilatkozatot tegyen Izrael reménységéről (Rm 11,26) és az egyház felelősségéről. Hangsúlyozták, hogy az Izrael-kérdést elsősorban teológiai kérdésnek, s nem politikai kérdésnek kell tekintenünk.⁵⁶ A harmadik nagygyűlés Új-Delhiben (1961) már egyértelmű törést és választóvonalat jelent az EVT Izrael-teológiájában. A nagygyűlés *elvetette* azt az elismerésre beterjesztett javaslatot, miszerint: a zsidóság nem csak a múltban, hanem ma is Isten választott népe.⁵⁷

A nagygyűléseken 1961 után a zsidókérdés főleg csak politikai kérdésként szerepel. Az EVT gyakorlatilag nem tudott egy új és biblikus Izrael-teológiát megalkotni, ennek következtében a későbbiekben egyre inkább a Palesztin felszabadítási teológiának lett kiszolgáltatva. Mivel a világszervezetben erős pro-palesztin és arab-keresztyén erők is kerültek, így az EVT belátható módon politikai csapdába jutott. Időközben az EVT több elítélő nyilatkozatot fogadott el Izrael állama ellen, beleértve az ENSZ 1975-ös határozatát is,

⁵⁵ Papp László és Péter János részletes beszámolókat tettek közé hazatértük után a deklarációról a Református Egyház hasábjain (VI. évf. 19-20 számok).

⁵⁶ Ld. részletesen és forrásokkal ellátva: Dr. Nagy Antal Mihály: Örök szövetség. 364-371 pp.

⁵⁷ Uo. 371. p.

amely a cionizmust a rasszizmussal azonosítja.⁵⁸ Az EVT Izrael-ellenségessége a 80-as és 90-es években, tekintettel a béketárgyalásokra, kissé alábbhagyott. Az Izrael-PFSZ tárgyalások azonban 2002-ben összeomlottak, s ettől kezdve a kritikus hang ismét felerősödött.

Az EVT 1971-ben, az *Élő Vallások és Ideológiák Bizottságon* belül, létrehozott egy szekciót a Zsidó-Keresztyén párbeszéd számára is. Ennek munkájába számos új tagegyház kapcsolódott be, különösen a déli féltekéről: így a Najrobiban (1986), a Hong Kongban (1992), a Cochín-ben (1993), a Johannesburgban (1995) és a Yaundéban (2001) tartott találkozók. A szekcióban 1982-ben és 1998-ban fontos nyilatkozatokat vázoltak fel, de az EVT-ben uralkodó erős diverzitás megszegényítette az eredeti dokumentumok tartalmát és lehetetlenné tette a progresszív munkát. Ilyen körülmények között különleges eredménynek tekinthető az 1982-es dokumentum tervezet, amely a keresztyéneket olyan értelmes párbeszédre hívja fel, amely szükségesnek tartja a zsidók sajátos világának megértését (to understand the Jews on their own terms), valamint elismeri a modern judaizmus szellemi kreativitását, és azt élő vallásnak tekinti. Igen jelentős dokumentum az 1988-as sigtunai szekció-bizottsági állásfoglalása. A svédországi *Sigtuna*-ban tartott ülés, megerősíti a korábbi felismerést, hogy Isten a zsidó népet nem vetette el, hanem mai létében a bibliai Izrael folytatódása, s mint ilyen, élvezheti Isten szeretetét és hűségét.⁵⁹ Azonban bármennyire is pozitívak ezek az állásfoglalások, egyik sem került soha az EVT csúcsszintjén elfogadásra, mert belátható volt azok elutasítása a Központi Bizottságban.⁶⁰

2004 óta az EVT ismét érezhetően érdeklődik a zsidó-keresztyén párbeszéd eredményei iránt. Különösen az egyház önértelmezését, az ekkleziológiai identitás kérdését tekinti fontosnak. Azonban a 9. Nagygyűlésről (Porto Alegre, Brazília) hazatérő teológusaink beszámolóit nem túl biztatóak, sőt többjüknél az erős csalódás hangját véljük felfedezni. Az „*Egy egyháznak hívtunk el*” dokumentum ekkleziológiai alapvetéséről és fogadtatásáról ezt írja Tarr Zoltán:

„Személyesen úgy gondolom,(...) ez (a dokumentum) a nagygyűlés talán egyik történelmi dokumentuma lehet... Mindezekhez képest úgy érzem, hogy úgy az anyag tárgyalása, mint az anyag végkifejlete a benne rejlő lehetőségekhez képest, sokkal csekélyebb módon került elénk, s messze nem úgy jelent meg..., mint egy meghatározó jelentőségű dokumentum.”⁶¹

⁵⁸ Edward Kessler: World Council of Churches (WCC). Szócikk, DJCR, 447. p.

⁵⁹ Ld. bővebben: Dr. Nagy Antal Mihály: Örök szövetség. 373-376 pp. - A találkozón nyomatékosan kijelentik, hogy Istennek a zsidó néppel kötött szövetsége továbbra is érvényes, az antiszemitizmus minden formáját el kell utasítani, a judaizmus élő hagyománya Isten ajándékának tekintendő, és a zsidók ellen irányuló erőszakos prozelitizmus összeegyeztethetetlen a keresztyén hittel. Szólnak a világegyetemes közös felelősség területeiről is.

⁶⁰ Ld. Részletesebben az egész problematikát: Edward Kessler: WCC. Szócikk, DJCR, 447. p.

⁶¹ Tarr Zoltán: A Nagygyűlés a globális és hazai ökumenikus mozgalom szempontjából. ThSz, 2007/1, 49. p. Az iratot a MRE, engedve a Nagygyűlés felhívásának, fel kívánja dolgozni. A dokumentummal kapcsolatban feltett

Az EVT Izraellel kapcsolatos munkájáról egy már korábban idézett nyilatkozat *gyűjteményt* (Statements) és egy hozzá kapcsolt *értékelést* (Commentary) adott ki. Az értékelés az eddigi eredményeket az alábbiakban állapítja meg:

- A) A nyilatkozatok szólnak Izrael és az Egyház *közös gyökereiről*: Így Ábrahám elhívásáról, a Tóráról, mint Isten akaratának esszenciájáról, és a közös messiási reménységről.⁶²
- B) Nyíltan szólnak a dokumentumok a *problémákról* is. Az első keresztyének valamennyien zsidók voltak, közösségükhöz csak később csatlakoztak a nem-zsidók. A két embercsoport (zsidó és nem-zsidó Krisztus hívők) útjai sajnálatos módon idővel eltávolodtak egymástól.⁶³
- C) A hagyományos teológiai témák címszó alatt a dokumentumok elítélik az antiszemizmust és a tradicionális keresztyén előítéleteket.⁶⁴ Megállapítják a kiválasztás és az ábrahámi szövetség érvényességét Izraellel. A tagegyházak nagy része teológiai önkritikát gyakorol a *behelyettesítési teológiával* kapcsolatban, és állást foglal a *kettős szövetség koncepciója* mellett.⁶⁵ Végül a kommentár szerzői megállapítják, hogy a munka még éppen csak elkezdődött, s szükséges Izrael és az Egyház kapcsolatának továbbgondolása.⁶⁶

A *gyűjtemény* tartalmaz néhány olyan *tagegyházi nyilatkozatot*, amelyek már a konkrét újragondolás kezdetét jelentik. Példaként álljon itt az Amerikai Presbiteriánus Egyház Zsinatának 1987-ben elfogadott „*Keresztyének és Zsidók teológiai kapcsolata*” c. állásfoglalása:

„A behelyettesítéses teológia a következőt tanítja: Mivel a zsidók megtagadták Jézusnak, mint Messiásnak az elfogadását, Isten átka alá kerültek, így nincsenek többé Isten szövetségében. Ebből kifolyólag az Egyház egyedül az „Igaz Izrael” vagy a „Lelki Izrael”. Amennyiben a zsidók továbbra is állítják, mint ahogy állítják, hogy ők Isten szövetséges népe, akkor őket számos keresztyén arcátlan tolakodónak tart, miszerint olyan jogot tekintenek magukénak, ami többé nem az övék. A keresztyén imperializmus hosszú és kegyetlen történetében gyakran került sor Jézus nevében elkövetett zsidó-ellenes cselekményekre. Ennek teológiai alapját ebben a tanításban látjuk. Hisszük és bizonyosságot teszünk azonban arról, hogy a behelyettesítés elmélete káros, és szükséges annak újragondolása.”⁶⁷

kérdésekre egy külön bizottság válaszokat fogalmazott meg, amelyeket a magyar református gyülekezetek elé kíván terjeszteni. (Református Egyház. LIX. Évfolyam 11-12. szám, 2007. november-december, 286-293 pp.) A kérdések ugyan izraelológiai aspektusokat nem érintenek, mégis ugyanez a szám közli a MRE Zsinatának legújabb zsidósággal kapcsolatos pozitív állásfoglalását is. Uo. 260. p.

⁶² WCC Publications: *The Theology of the Churches and the Jewish People. Statements by the WCC and its member Churches. With commentary by Allan Brockway, Paul van Buren, Rolf Rendtorff, Simon Schoon*, Geneve, 1988, 147-148 pp.

⁶³ A fájdalmas folyamat adalékeként lásd: Czírai János-Jochanan: *Zsidómissziótól a Messiást valló zsidókig*. ThSz, 2004/4, 228. p.

⁶⁴ WCC Publications: *The Theology of Churches*, 152. p.

⁶⁵ Uo. 154-155 és 184. pp.

⁶⁶ Uo. WCC Publications, 155. p.

⁶⁷ WCC Publications: *The Theology of Churches*, 111. p.

Konklúzióként, témánk szempontjából elmondhatjuk: Amsterdamban és Evanstonban a misszió kérdése volt az elsődleges. Az antiszemitizmus elítélésével egy időben leszögezték, hogy az Egyház fő feladata továbbra is a misszió, ezen belül a zsidók megszólítása. A későbbiekben a misszió kifejezés egyre inkább a dialógus kifejezésre cserélődött. Ez a váltás két okra vezethető vissza: (1) Karl Barth (1886-1968) teológiájának hatása. (2) A II. Vatikáni Zsinat *Nostra Aetate* nyilatkozatának (1965) jelentős izraelológiai nyitása. Azonban a missziói kérdés dialógus felé való eltolódása, valamint az univerzalizmus előtti erősödő ajtónyitás, szoteriológiai bizonytalanságot eredményezett. Az EVT még nem tudta feloldani a feszültséget a missziói parancs melletti általános elkötelezettség és azon pluralista elképzelés között, miszerint Isten üdvözítő módon munkálkodik, nem csak a zsidóságban, de a többi világvallásban is. Ebből következőleg napjainkra a zsidókérdés az EVT-ben inkább politikai kérdéssé zsugorodott, azon belül is inkább Izrael államára fókuszálnak, nem ritkán erős kritikai felhanggal.

2.2. A Hollandiai Református Egyház Zsinatának tanulmányi anyaga Izrael és az Egyház (1959)

2.2.1. Történelmi áttekintés: zsidók a Németalföldön

Már a 16. század elején számos portugál kereskedő telepedett le a Németalföldön, különösen Amsterdam környékén. Voltak köztük zsidó származású, formailag keresztyénné lett *marranosz*-ok is, akiket a spanyol inkvizíció (1492) kényszerített hazájuk elhagyására.

A hollandiai zsidó közösség már a 17. században társadalmi és gazdasági integrációban él. A holland gazdaság és hatalom kiterjesztésében jelentős szerepet játszott az amsterdami zsidóság. Egy olyan nyitott negyedben éltek, amelyet szabadon elhagyhattak, s amelyet nem-zsidók is gyakran felkerestek. *Rembrandt* (1606-1669) például köztük élt és dolgozott. Amíg a zsidóellenesség Németországban és Kelet-Európában általános volt, addig holland földön ez nyomokban sem volt tapasztalható. Keresztyének zsidó hitre való áttérése sem volt ritka esemény. A Dordtrechti Zsinat (1618-19) is a keresztyén-zsidó szoros kapcsolatokról tesz bizonyosságot. Amikor Európa számos része a vérvádtól visszhangzik, az amsterdami keresztyén tudósok a Misnát és a Talmudot tanulmányozzák, sőt virágozik a hébernyelvű költészet is. A *Spinoza* körüli vita is erről az egymással kommunikáló és kooperáló kapcsolatokról tesz tanúbizonyosságot. Spinozát zsidó és keresztyén vezetők közös

akarattal exkommunikálják. A zsidók 1796-ban teljes egyenjogúságot kapnak Hollandiában. Nem véletlen, hogy a cionizmus sehol sem tudott annyira népszerű lenni Európában, mint éppen holland földön. 1940-ben a németek megszállják az országot. A 170 ezres zsidóság nagy részét Auschwitzba és Sobiborba transzportálják. A túlélők számos keresztyén jóakarónak köszönhetik életüket, akik rejtegették, illetve hamis papírokkal látták el őket. Ezt az időt örökítette meg számunkra Anna Frank naplója is.⁶⁸

2.2.2. Egyház és Izrael a Holland Református (Herformed) Egyház újkori gondolkodásában

A Holland Református Egyház már az 1951-es Egyházalkotmányában⁶⁹, első nemzeti egyházi testületként, rögzítette a keresztyén-zsidó párbeszéd fontosságát. Izrael állam megalapítását is szimpátiával fogadták. Számos holland keresztyén mindebben az Ószövetségi próféciaik beteljesedését látja. Az 1970-es Református Zsinat a *zsidók Sionra való visszatérését*, „Isten akaratának különleges jeleként” állapítja meg⁷⁰. Ugyancsak megértéssel viseltetnek a palesztinok problémái iránt, így az 1979-es zsinati ülésen a Közel-keleti válság megoldása érdekében a kettős államalapítás mellett foglaltak állást.⁷¹

2.2.3. „Israel en de Kerk” tanulmányi anyag áttekintése (1959)⁷²

Az említett 1951-es Református Zsinat tehát a párbeszéd szorgalmazása mellett döntött. Megbízta az „*Egyház és Izrael Kapcsolatát Vizsgáló Tanácsot*” egy tanulmányi anyag elkészítésével, mely anyag 1959-ben látott napvilágot *Israel en de Kerk* címmel.⁷³ Az anyag 5 fő részből áll: (I) Isten kapcsolata népével; (II) Az Egyház és Izrael a szövetségben; (III) Egyház és Izrael a történelemben; (IV) Izrael ma; (V) Izrael és az Egyház jövője.

⁶⁸ Vö. Edward Kessler: The Netherlands. Szócikk, DJCR, 314-315 pp.

⁶⁹ Rolf Rendtorff und Hans Hermann Henrix (Hg.): Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945-1985. Chr. Kaiser Verlag München, Niederländische Reformierte Kirche: Artikel VIII. der Kirchenordnung vom 1. Mai 1951, 447-448 pp.

⁷⁰ R. Rendtorff und H. H. Hermann (Hg.): Die Kirchen... Handreichung „Israel: Volk, Land und Staat” vom 16. Juni 1970, 461-478 pp.

⁷¹ Edward Kessler: The Netherlands, Szócikk, DJCR. 314-315 p.

⁷² A kiadvány meghaladja 80 oldalt. Ismertetése mellett azért döntöttünk, mert ez az első meghatározó, feltűnően lelkes református tanulmány a holokauszt utáni Izrael-kérdésről. Tételeiben törekszik a biblikus megalapozottságra. Egy kiegyensúlyozott, több mint orientációt nyújtó mű. A holland mű IV./3.e alcíme alatt a modern *zsidó jezőlógjáról* adunk rövid irodalmi áttekintést.

⁷³ A német fordítás címe: Israel und die Kirche. Eine Studie, im Auftrag der Generalsynode der Niederländischen Reformierten Kirche zusammengestellt von dem Rat für das Verhältnis zwischen Kirche und Israel. EVZ-Verlag Zürich, 1961.

Már az irat bevezetőjéből kiderül, hogy komoly teológiai műről van szó. Keresi a két nép kapcsolatának biblikus leírását és tartalmát, meghatározza a nevek jelentését. Az *Izrael* és a *zsidó* fogalmakat bibliai elemzései következtében, kisebb hangsúlyeltérésektől eltekintve, cserélhetőnek és ekvivalensnek tartja. Rögzíti, hogy nem helyes az Izrael nevet csak az Egyházra lefoglalni, hiszen „ez bizonyosan nem felelne meg az Újszövetség szóhasználatának”.⁷⁴ Elveti a zsidók (Juden) szó mellőzésének a lehetőségét is, mivel ez az Izrael névhez hasonlóan felségnév, eredeti jelentése szerint: júdeai=az, aki az Urat magasztalja és dicsőíti. Az Izrael nevet, a zsidó névvel ellentétben, elsősorban akkor használja, amikor Isten örökkévaló terveiről szól. Elemzi a mű az *am* és *goj* fogalmakat, valamint az ennek megfelelő *ethnos-laos* szópart is. Végül megállapítja: a zsidóság igazi identitásának fogalmi meghatározása, főleg ha etnikai alapon gondolkodunk, még Izrael mai államában is, szinte lehetetlenség. A zsidó-lét mibenlétének egzakt megfogalmazása mindig titok marad.⁷⁵

I. A dokumentum⁷⁶ első része érinti **Isten egyetlen voltának** (4Móz 6,4), továbbá a *szövetségnek*, mint Isten mindenre kiterjedő egyetemes tervének gondolatát, valamint a *kiválasztás* céljának titkát, ami nem lehet más, mint a *pars pro toto* elv: Izrael Isten előtt az egész emberiség képviselője, s feladata nem más, mint ennek az Istennek a bemutatása (1Móz 12,3; Gal 3,8-16).

II./1. A második rész kitér az **új szövetség gondolatára**. Az engedetlenség vajon meghiusítja-e Isten eredeti terveit és a kiválasztást? Az új szövetség vajon teljesen nullifikálja-e az első szövetséget és az első szövetség népét?

Az új szövetség fogalma csak a Jer 31,31-34 és Zsid 8-10 helyeken fordul elő. A jeremiási helyen megállapítást nyer, hogy Isten az új szövetséget Izrael házával köti, s nem másról van benne szó, mint a Tóra szívbe való helyezéséről! A két szövetségben tehát ugyanaz a Tóra foglalja el a központi helyet. A jézusi új parancsolat (nomos) sem más, mint az újra elmondott régi törvény, ami nem is annyira törvény, hanem inkább atyai útmutatás az életre és a szeretetre. Tehát az új szövetség egy megújított szövetség. Az új szövetség nem a régi törlését, hanem inkább annak helyreállítását jelenti. Amikor a Zsid 8,6 „*jobb szövetségről*” szól, akkor annak erősebb hatására, kevésbé elronthatóságára gondol. Érdekes ebben az összefüggésben a Zsid 12,24-et felidézni: Krisztus vére erősebben (jobban) beszél Ábel vérénél. A Zsid 8,6-ot is fordíthatjuk így: Ő erősebb szövetség közbenjárója lett, mert erősebb ígéreteken alapul.⁷⁷

A mózesi szövetség nem szűnik meg. Csak azon része van közel az „elmúláshoz”, amely annak régi formáját képezte: a templomi kultusz és a korhoz kötött áldozati rendszer (Zsid 8,13). A dokumentum mindezt Calvinnak, a Jer 31,31-hez fűzött magyarázatával, így foglalja össze:

⁷⁴ Uo. 12. p.

⁷⁵ Uo. 13. p.

⁷⁶ Vázlatos ismertetés történik, igyekszünk a legfontosabb tételeket érinteni.

⁷⁷ Uo. 81. p. Lásd az eredeti szöveg 8-as lábjegyzetében részletesebben.

„Az „Új”, amelyre korábban emlékeztetett, nem szubsztanciájában, hanem annak formájában új. Mert Isten nem ezt mondja: Másik törvényt adok nektek, hanem ezt: Az én törvényemet írom a szívbe. Tehát egyazon törvényről van szó, amelyet Isten korábban az atyáknak adott.”⁷⁸

Az új szövetség további aspektusa a bűnbocsánat ajándéka. Ez az a pont, ahol Izrael és a népek kénytelenek találkozni, méghozzá szolidárisan találkozni, hiszen a bűn egyetemesen érint minden embert. Másfelől az üdvösség megtalálásában is találkoznak: a „kegyelem totális szolidaritásában”.

II./2 A dokumentum több összefüggésben tárgyalja az **engedetlen Izrael és az Egyház kapcsolatát**. Mindenek előtt megállapítja, hogy az Újszövetség sehol sem használja egyértelműen az Egyházra az Izrael nevet.

A Gal 6,16 értelmezése rendkívül vitatott. Ha az Újszövetség beszél is a „testi Izraelről”, a lelki Izraelt explicite mégsem írja le sehol. A mai Izrael helyzete ugyan nem túl bátorító, mégis Pál két biztató megjegyzést is tesz: Egyrészt mindig van maradék, másrészt Istennek van hatalma arra, hogy visszaoltsa a letört ágakat a szelíd olajfába (Rm 11,23). Maga az elvetés is, ha történt is volna ilyen, csak ideiglenes esemény Pál kijelentése szerint, s az semmiképpen nem tekinthető véglegesnek. A szövetség mindenképpen megmarad (Rm 11,27-29). Az Izrael név jogos birtokosa ma is a megkeményedett zsidóság, mert övék az ígéretek (Rm 9,4) és Isten rájuk bízta Igéjét (Rm 3,2). Elhívása és kegyelmi ajándékai visszavonhatatlanok (Rm 11,29). Isten nevére is hatalmas szégyen lenne, ha az a nép, amelyet saját nevével kötött össze, örökre el lenne vetve Nevétől. Ezért, az Ő nevéért tartjuk fenn mi is ezt a reménységet (Ez 36,20-27).⁷⁹

Mi is történik akkor, ha Izrael egy gyermeke elfogadja Jézust, mint Messiását? Ezt sem ítélnénk szellemi dezertálásnak, vagy valamiféle másik vallásra való áttérésnek, hiszen az áttérő személy ugyanabban a szövetségben marad meg. Ha már „áttérésről” vagy csatlakozásról van szó, akkor az sokkal inkább ránk vonatkozik, akik egykor távollévő pogányok voltunk, most pedig olyan „prozelitákká” lettünk, akik a szövetség népéhez tartozhatnak.

Az Egyház és Izrael eszkatológiai reménységét illetően a tanulmány igen reményteljes.

Egykor Izrael elfogadja Messiását, s így ismét elfoglalja igazi helyét. Izrael nem akárhová fog kerülni, hanem saját helyére, a szelíd olajfába. Akkor lesz igazán és teljes mértékben „Izrael” Izraelle. Visszatérésével a mi helyünk, a pogány népek helye, módosulni fog: Akkor *át kell adni helyünket* Izraelnek. Nyilvánvalóvá lesz, hogy mi érkeztünk a másik akolból (Jn 10,16), de befogadást nyertünk és örökösársak lehettünk Izrael közösségében. Ezért mondhatjuk már most, hogy Jézus Krisztus Egyháza: az ősi Izrael folytatása és beteljesedése. Ezt az is alátámasztja, hogy neve (ekklészia) az ószövetségi gyülekezet (kahal) fordítása, tehát az Egyház azok közössége, akiket Isten Igéje hívott el a szövetségbe, hogy ott egyek legyenek. Így Jézus Krisztus Egyháza az Izraelből és a gojim-ból jön létre, s mint ilyen, a korai időktől eltekintve, soha nem állt fenn a nemzetek nélkül, de nem áll fenn a zsidó nélkül sem. Ebből következőleg ma két üdvtörténeti szál egymás mellett fut: (1) Az Egyházban Izrael folytatódik. (2) Izrael pedig megőrzi kiválasztottságát, s ideiglenes létet él az Egyház mellett.⁸⁰

III./1. A harmadik fő fejezet az **Egyház és Izrael történelmi kapcsolata**.

⁷⁸ Uo. 26. p.

⁷⁹ Uo. 29-30 pp.

⁸⁰ Uo. 30-31 pp.

Már a kezdet kezdetén, feltehetőleg Pál teológiájából következőleg, az Egyház elvált Izraeltől. Bizonyos zsidó parancsok és rendelkezések elhagyása (étkezési előírások, a körülmetélés és a szombat megünneplése) szükségszerűen vitákat generált és az eltávolodást munkálta. Az eltávolodás bizonyára összefügg Jeruzsálem elestével is. Ettől kezdve a zsidó keresztyénség csak kis elszigetelt csoportokban létezik. Ők voltak az *ebioniták* illetve a *názáretiek*. A zsidó nép különleges továbbélése azonban jelentős téma maradt, főleg a nyugati Egyházban. Az antijudaizmus, az ellenségeskedés jelentősen nőtt. Az Egyház előszeretettel idézte az 1Thessz 2,14-16 locusát, s önmagát Izrael örökösének, mint harmadik fajnak (*tertium genus*) nevezte. Ezzel egy időben tisztelettel közelített az Ószövetség könyveihez, habár azokat főleg allegorikusan vagy tipologizálva interpretálta. A szószerinti, (literális) írásmagyarázatot gúnyosan elvetette. Ezt dokumentálja a *Barnabás levél* is. *Jusztinosz* Mártír és mások a legnagyobb természetességgel alkalmazzák a tipologizáló írásmagyarázatot. Mindennek a gyümölcse *Khrizosztomosz* szélsőséges antiszemizmusában nyer kifejeződést. Az Egyház többé nem kételkedett abban, hogy Jézus megfeszítésével a zsidó nép megszűnt Isten népe lenni. A fő különbség a zsidóság és a népek között csak ennyi maradt: a zsidókon Isten haragja és átká van. Egyre inkább felerősödött a testi és lelki Izrael különbségének kihangsúlyozása. A zsidóság érdekében egyetlen egyházi teendő maradt: a megtérésükért barátságtalan szavakkal elmondott imádság: *pro perfidis Judaeis*.⁸¹

A reformátorok sem hoztak ezen a területen igazi megújulást. Jóllehet Kálvin teológiájának meghatározó alapelve a két szövetség egysége (Institutio II./10), sőt a Római levél 11. részének magyarázatában tud a zsidóság megtéréséről is. A zsidók, mint elsőként kiválasztottak és elhívottak, egykor majd az első helyet foglalják el Isten Országában. A tanulmány hálás szívvel tesz említést Hermann Witsius, Johannes Hoornbeek, Gisbert Voetius és Hugo Grotius teológusokról, valamint a puritán és pietista körökről származó tanítókról, akiknek írásaiban kifejeződött Izrael jövőbeli, szentföldi hazatérésének reménye is, - Jézus Krisztus visszatérésének összefüggésében. Sajnálatos tény, hogy ezek a gondolatok később nem jelentek meg az Egyház hivatalos igehirdetésében és a katekézisben. Ott továbbra is a régi tanítás maradt meg: „Mi vagyunk Izrael, ők pedig a zsidók.” A legtöbb hívő még ma is abban a meggyőződésben él, hogy a zsidók Krisztus megfeszítése után elvesztették helyüket, s Isten előtt mindent eljátszottak. Az Ószövetség minden áldását a lelki Izrael átveszi, az összes átok és ítélet pedig a zsidó népnek van fenntartva. Ennek teológiai indoklása a Jézus megfeszítését követelő maximum 1-3 ezer zsidó kiáltásából nyert levezetést: „Vére rajtunk és gyermekeinken!” – Csak azt felejtették el, hogy a zsidók ezzel a felkiáltással Isten ítéletét kérték magukra, s nem a miénket. Isten soha nem adta át az ítélet kivitelezését nekünk, - állapítja meg a dokumentum.

Az Egyház missziói hangja a 18. és 19. században ismét felerősödött. A Mk 16,15 felszólításában: „minden teremtménynek hirdetni kell az evangéliumot”, benne látták a zsidó embert is. Ennek bizonyossága az Amsterdami Nagygyűlés is. Sajnos ez a látás nem mondott semmit a zsidók speciális üdvtörténeti helyzetéről, sem eszkatológikus reménységéről. Működtek azonban a háború előtt olyan egyesületek és személyek, akik biblikus látásmóddal rendelkeztek. Ilyenek voltak: I. de Costa, C. Schwartz, J. Zalman, J. Rottenberg, W. ten Boom és sokan mások.

A III/2 fejezet szól a *modern teológiai megújulásról*.⁸²

⁸¹ Uo. 36. p.: Lábjegyzetelve: „E kifejezés értékelésénél vegyük figyelembe a mai római katolikus hittudósok közlését, miszerint a „perfidus” szót a latinban akkor hitetlennek értelmezték. Tehát így kell fordítanunk: Imádság a hitetlen zsidókért... Ezt az imádságot hosszú időn át nem kellett térdelve elmondani, majd 1956 után ismét kötelezővé tették. 1959-ben váratlan és örvendetes módon, pápai határozat alapján, végleg törölték a közbenjáró imából a „perfidus” szót. - Írói megjegyzés: A nagypénteki, a zsidók megtéréséért mondandó imádság (XVI. Benedek 2007-ben hozott rendelete alapján), ma is elhangzik a római katolikus liturgiában. Ld. www.oecumene.radiovaticana.org (A közlést Dr. Sándor Balázsnak köszönöm).

⁸² Uo. 38. p.

A változást a holokauszton kívül más is motiválta: (a) Calvin tanítása a két szövetség egységéről. (b) Felfedeztük az Ószövetségben, hogy ott nem csak individuumokról van szó, hanem Isten egy egész néppel kommunikál, de közben terve van a népekkel is. (c) Előtérbe került az eszkatológikus gondolkodás. A történelem egy isteni cél felé halad, s a Biblia ehhez történelmi, orientációs pontokat is ad. (d) Rájöttünk, hogy Isten cselekvése nem úgy logikus, ahogy azt eddig nyugati gondolkodásunk megragadni igyekezett. A héber gondolkodásmóddal kell megismerkednünk, amely nem statikus, hanem dinamikus. (e) A nyugati gondolkodás sajátos kötelékben vesztegel: a materiális és a szellemi világot erős *diasztázisban* szemléli, amely rendszerben az anyagi rész alsóbbrendű helyet kap. Ünnepeink tehát a *bibliai realizmust* a *hagyományos spiritualizmus* helyett! Túl könnyen elszellemiesítettük az ószövetségi történetek üzenetét, s mindjárt a „tulajdonképpen” üzenetet kerestük benne, amit természetesen az „Új Izraelre” vonatkoztattunk, pedig ezek a szövegek Izrael népének konkrét élethelyzeteiről szólnak. Nos, nem tagadhatjuk, hogy bizonyos csekély értelemben, az Egyház érezheti magát „új” Izraelnek: Isten üdvösség ajánlata Jézus Krisztusban az egész világnak szól. Benne ismerhetjük meg Izrael Istenét, s Általa lettünk „beoltva” Izraelbe. Tehát az Egyház értelmezheti magát a tágabb Izrael fogalom egy részének, de nem ragadhatja magához az Izrael név elsődleges jelentését. Sokat segítene tisztázódási folyamatunkban és igehirdetésünkben az is, ha Izrael alatt *elsősorban* a beazonosítható zsidó népet és egy konkrét országot értenénk. Ebből következőleg egzegetikai munkánkat még lelkiismeretesebben kellene végeznünk, s még inkább a szöszertinti értelmet kellene először alaposan megértenünk, hiszen Isten az Ószövetségben egy konkrét helyzetben, egy akkor élő konkrét népnek szólt. Egy ilyen hermeneutikai megközelítés nem kerülne ki és nem ugraná át oly gyorsan Izraelt.

III./3. A *misszió és a dialógus* kérdése..

Ellentmond minden agresszív zsidómissziós szándéknak, de nem tagadja az evangélium hirdetésének szükségességét. Az elvi zsidó-pogány különbségtétel szükségességénél hivatkozik a következőkre:

- (a) A zsidót kell a görög elé helyezni, s nem fordítva – Rm 1,16).
- (b) Vegyük figyelembe, hogy a missziós parancsot Izrael kapta eredetileg, s ezt Isten nem vonta vissza (Rm 2,19).
- (c) Az üdvösség meghirdetése minden esetben Jeruzsálemből indul ki (Ézs 2,3), s a zsidókhoz Jézusról csak úgy szólhatunk, mint saját Messiásukról. Tehát az Egyház nem tehet úgy, mintha tudatlanokhoz beszélne.
- (d) Az illendőség is azt diktálja, hogy az ifjabb testvérnő, az Egyház (jüngere Schwester), úgy szóljon bátyjához (Bruder Israel), hogy figyelembe veszi az udvariassági alapszabályokat.
- (e) Ne az individuum megtérésére tegyük a hangsúlyt. Habár valljuk: a zsidó sem kivétel a megigazulás útja alól, hiszen csak „egy név adatott az ég alatt, amely által üdvözülhetünk” (ApCsel 4,12; 15,8 és 11). A párbeszédben törekedjünk a szív őszinte és kölcsönös megnyílására, amely során egymásra intenzíven hallgatunk, s engedjük, hogy a szikra (Funke) átugorjon a másik lélekbe.
- (f) Kezdje az Egyház a beszélgetést, de nagyon szerény és visszafogott módon. Mindenek előtt az évszázadok alatt felgyülemlett bizalmatlanságot kell eltakarítani, hogy párbeszédünk nyitott és szívtől-szívig való lehessen.
- (g) Az ökumenikus dimenziót is lássuk meg. Az Egyház-Izrael elválás a Krisztus gyülekezetének első szikimája volt. Izrael volt az ökumené bölcsője. Az Izraellel való kapcsolatunk tisztázása nélkül nem élhetjük át teljes mértékben az ökumenét sem. Karl Barth az Isten Gyülekezetén (Gemeinde Gottes) belül megragadóan ábrázolja az Egyház és Izrael kapcsolatát. Szerinte olyan ez a kettő, mint egy égtest: az egyik fele árnyékba borul, míg a másik fele a fényben ragyog.⁸³ Isten Gyülekezete ma is kettős formában

⁸³ Uo. 83. p. Lábjegyzet (20). KD. II/2, §34.

(Gestalt) áll fenn: Izrael és az Egyház. Ebből a képből kiindulva *F. Boerwinkel* úgy látja, amennyiben az Egyházat nem tölti el az elszakadás fájdalma, akkor az Egyház, a szó legrosszabb értelmében, szektává teszi önmagát (Kerk en Secte. 17. p).

Összefoglalva a dokumentum megállapítja, hogy a Holland Református Egyház Izraellel kapcsolatos apostoli tevékenységének leírásából törölte a *misszió* kifejezést, s helyette az „Izraellel való beszélgetés” terminust használja.⁸⁴

III./4. Az *Izrael megkeményedésének rejtélye.*:

Először két zsidó teológus nézetét ismerteti majd kitér egy biblikus megközelítésre is.

(a) *Joseph Klausner* politikai okokra hivatkozik. Jézus üdv-üzenetének univerzalitása, és ellenségszeretetre felhívó erkölcstana elfogadhatatlan volt egy olyan, és akkori zsidó nép számára, amely a Római Birodalomban létéért és identitásáért küzdött.

(b) *Martin Buber* pedig Pál apostolnak a korai egyházra gyakorolt növekvő, az eredeti gondolkodásmódtól eltérítő befolyásáról beszél.

(c) Az elválás okát az Újszövetség a zsidóság törvényeskedő magatartásában, az önigazság keresésében látja. Idővel mindkét tábor, egymástól egyre inkább eltávolodva fejlesztette tovább saját üdvtanát. Az egyik oldalon a rabbinikus Tóra-tisztelet önvédelmi rendelkezéseinek páncélja, a másik oldalon pedig a kereszt-áldozat hitbéli elfogadásának militáns hangsúlya garantálta a teljes eltávolodást egymástól. Tehát a törésvonal a „bűn-megigazulás” szó-pár értelmezése mentén húzódott.

Mindent összevetve, a kérdés titok marad, Izrael titka, hiszen a megkeményedés a pogányok érdekében is történt. Az Egyház felelőssége azonban nyilvánvaló: A történelem folyamán sok akadályt halmoztunk fel, amely megakadályozta a zsidókat abban, hogy Jézus Krisztushoz jöjjenek.⁸⁵

III./5. Az *antiszemitizmus okai* (*Karl Barth, K. H. Miskotte és Siegmund Freud*):

Számos keresztyén tudós és nem-keresztyén gondolkodó együtt képviseli azt a feltételezést, hogy az antiszemitizmus mögött a látens, azaz szunnyadó és rejtett pogányság húzódik meg. A pogány ember azért gyűlöli a zsidót, mert Istennel és Jézussal van baja. S ez a gyűlölt Isten, leginkább saját népében, a zsidó népben érhető tetten, valamint gyűlölhető és bántható. Ezzel szolgáltatnak a keresztyén antiszemiták önmagukban bizonyítékot arról, hogy szívükben még pogányok maradtak, s számukra a keresztyénség csak egy felszínes máz (Tünche). Aki Izrael népét elveti, az végül Krisztust is elveti. Másfelől, aki teljes szívből szereti Krisztust, lehetetlen, hogy gyűlölje a zsidó népet.

IV./1. A *mai Izrael államának kérdése.*

A tanulmány bűnbánattal állapítja meg, hogy zsidó testvéreink hiába keresték volna nálunk az elmúlt két évezredben azt, amivel „féltekenységre” ingerelhettük volna őket.

(a) Hol is van a messiási örömünk, miközben a hasszid zsidók ismerik a Tóra örömét?

(b) Hol látható a szenvedésre való készség bennünk? A zsidó teológiában a Messiás népének, a Felkent eljövetele előtt, nyomorúságokon kell átmennie. Ugyanez a gondolat a keresztyén

⁸⁴ Uo. 44. p. Hivatkozás a Holland Református Egyház Alkotmányának VII./2-es passzusára.

⁸⁵ Uo. 46. p.

teológiában is megjelent (vedd össze: Zsolt 44 és a Rm 8,36-ot). Kérdés: Vajon mennyire tudott az Egyház népe szenvedni Uráért az egyháztörténelemben? Mivel a keresztyén Egyház a társadalomban gyakran csak megbecsült helyet keresett, sőt mihelyt lehetett a politikai hatalommal is szövetségre lépett, úgy a zsidó szem számára a keresztyénségből hiányzik az említett messiási előjel, a szenvedés készsége.

(c) A zsidó eszkatológia olyan messiási igazságosságot és békességet vár, amely konkrét formában a földön jelenik meg. Márpedig az Egyház ritkán tudta bemutatni ezt az igazságosságot és békét itt a földön. Természetesen az Egyháznak mindig volt válasza erre a kérdésre: Hitének természetéből adódóan a *theologia crucis*-t vallotta, s mindenféle „*somnia judaica*”,-át, tehát zsidó földi álmodozást elutasított. Mindazonáltal tagadhatatlan az is, hogy az Egyház gyakran felismerte a diakónia fontosságát és szociális felelősségét, ennek ellenére azonban az is elmondható, hogy részt vett az elnyomás, a kizsákmányolás és hódítás dicstelenségeiben is.

(d) Hol látható ma a meggyógyult világ (tikkun),

(e) a keresztyének egysége,

(f) és a héber gondolkodás dinamizmusa? - A héber Messiást a görögül gondolkodó Egyház olyan bonyolult nyugati fogalmakkal írta le tanításában (krisztológiai viták), amelyben a zsidó hívő a héber kontinuitást hiába keresi.

A mai új teológia megállapítása megszívlelendő: Nem lehet büntetlenül hátrébe szorítani Izraelt és a zsidó keresztyénséget, különben olyan falat építünk egymás közé, ami szinte átjárhatatlan.

IV./2. *A bibliai Izrael és a mai Izrael államának kontinuitásának kérdése.*

Sokan vitatják a bibliai Izrael kontinuitását a mai zsidósággal.

(a) Felhozzák az eltűnt 10 törzs kérdését is. Valójában felhozhatnánk az eltűnt 11 törzs kérdését is, hiszen az exilium után csak Lévi törzse tudta igazolni identitását.

(b) A faj kifejezéssel sem operálhatunk, mintha a zsidóság egy megmaradó faj lenne. Látnunk kell, hogy a zsidóság sem egy „tisztá faj”. Az évszázadok alatt számos más fajjal keveredett. S ezt már a bibliai időkről is elmondhatjuk. A kérdés feszültségét növeli az is, hogy a zsidóság nem rendelkezett kétezer éven át összetartó állami léttel, sőt a világ minden részére szétszóródott a népek közé. Igen, Izrael nem írható le a megszokott fogalmakkal. Izrael a történelem rejtélye (H. Kraemer), s megmaradásának rejtélye egyszerűen megmagyarázhatatlan. Fő érünk a kontinuitás mellett ennyi: Isten hűségese szövetségéhez, hűségese a kiválasztásban. Jézus Krisztus is ebből a népből született (Zsid 7,14), s Ő akkor is *Júda oroszlánja*, ha ősei között számos nem-zsidó személy is fellelhető.

IV./3 a-b) *Izrael állama.*

A tanulmányi anyagban (1959!) tükröződik az a meghökkenés és ámuló csodálkozás, amit az 1948-as államalapítás váltott ki. Új dinamikus és büszke életérzés költözött a zsidóságba. A keresztyének egy része Isten történelmi csodáját vélte látni benne.

A Közel-Kelet térsége alapvetően és hirtelen megváltozott: Az ott élő arab népek fenyegetettségként élték meg a változást: (a) társadalmi, (b) politikai, és (c) vallásos szinten is. Főleg az utóbbi volt elviselhetetlen számukra. A bonyolult kérdéskomplexum az egyházak számára is komoly feladvány lett. Mindenek előtt azt rögzíti a tanulmány, hogy az Egyház egyformán felelősséget kell, hogy hordozzon a zsidókért és a többi arab állampolgárért. Krisztus szeretete miatt nem tehet különbséget arab és zsidó között. A holland Egyház felhívja a nyugati nemzeteket, hogy semmiféle előítélettel vagy elfogultággal ne viseltesenek egyik fél iránt sem. „Izrael iránti szeretetünk nem vezethet félre bennünket annyira, hogy... becsukjuk szemünket az arabok nehézségei előtt.”⁸⁶

⁸⁶ Uo. 59. p.

IV./3.c) **A föld (Erec) jelentősége.** A dokumentum itt fogalmazza meg egyik legmerészebb tételeit:

„Különösen a Holland Református Egyház, semmiképpen sem szeretné azon nézetét feladni, amelyben vallja a holland Egyház, a holland nép, a történelem és az üdvtörténet szerves kapcsolatát. Ezt az összefüggést azonban leginkább Izrael népének életében tartjuk érvényesnek. Tehát senki nem szakíthatja szét a nép, a föld, a hit és a politika egységét.

A cionizmus progresszív álmát, mely szerint a zsidó nép jövője a Szentföldön van, egy olyan gondolatnak tartjuk, amelynek alapja a Bibliában található. Igen, létezik egy kötelék Izrael és az Ígéret Földje között (Ám 9,15; Zak 8; Jel 20,9). Jeruzsálem a 'földkerekség köldöke', s a mennyből leszálló új Jeruzsálem reménységét sem tekintjük üres álomnak. Annak neve is az új 'Jeruzsálem' lesz... S ha a mai Izrael jogot formál arra, hogy saját földjét benépesítse, mint ahogy minden más nép ezt teszi, akkor ne engedjünk annak a kísértésnek, amely azt mondatná velünk, hogy itt csak a Sámuel-korabeli királykövetelésről van szó (1Sám 8). Kétségtelenül hordoz kísértést a másokhoz való hasonlítás vágya a mai Izrael számára, de azok a keresztyének, akik ezért elítélik a mai Izraelt, és államalapításának jogát, azok nem járnak jó úton.”⁸⁷

IV./3.d) **Az Egyház attitűdje Izrael államához.**

A tanulmányi anyag elutasítja a „*theologia naturalis*” azon értelmezését, miszerint a mai történelmi események a kijelentéssel egyenértékűek lennének. Másfelől mindazok, akik Istent Jézus Krisztuson keresztül megismerték, mégiscsak érzékelhetik Isten lábnyomát a jelen történelemben is. Istenismeretünket nem ilyen eseményekből vezetjük le, de felismerhetjük Istent bennük. Ennek a megállapításnak a fényében Izrael állama a Holland Református Egyház számára a következőket jelenti:

a) Izrael állama tehetetlenségünk jele. Kétezer éven át itt éltek velünk a zsidók, mint idősebb testvéreink, s nem voltunk képesek hazát biztosítani nekik, sőt amikor meztelen létük forgott veszélyben, akkor sem tettünk meg mindent, hogy megmentsük életüket.

b) Izrael állama Isten hűségének a jele. Isten azt a gyenge kisebbséget, amelyet a világ nem ítélt életrevalónak, Isten hűségesen felkarolta, s így példaként mindnyájunknak bemutatta, hogy mit jelent Isten kegyelme. Amikor aztán az Isten ellenes bűn 'betelt', akkor jött létre Izrael állama, ráadásul minden idők legnagyobb gaztettének következményeként.

c) Izrael állama az új lehetőség jele, amelyben Isten, népének egy új esélyt ad, hogy beteljesítse kiválasztottságát. Azonban ez csak Messiása által lehetséges, aki *földi értelemben is* az út az igazság és az élet. A zsidó nép az új államában is azzal a kísértéssel él együtt, hogy elvetheti kiválasztottságát, s csak a többi néphez való hasonulás képe lebeg szemei előtt. Ezt a kísértést csak akkor kerülheti el, ha a Názáreti Jézus megvállalásáig eljut. Csak Vele emelheti fel az ország zászlaját, azon országát, amelyben jogosság és béke lakozhat a földön.

IV./3.e) **Izrael mai attitűdje Jézushoz és Gyülekezetéhez.**

Ez a fejezet számot ad arról a tényről, hogy a mai Izraelben mit sem változott a korábbi rabbinisztikus álláspont: aki megkeresztelkedik, az elárulja zsidó identitását. Az irat abban reménykedik, hogy ez hamarosan változni fog.⁸⁸ Felvetődik a gondolat, miként lehetne az Egyház a

⁸⁷ Uo. 61. p.

⁸⁸ Ez a reménység csak részben teljesült. A messiási zsidóság kapcsán (ld. Dolgozat 4.2.) szólunk még erről a problematikáról. Mindezek mellett a **modern zsidó jezuológia** kutatási eredményei figyelemre méltóak. Ld. a jeruzsálemi *Joseph Klausner* (1874-1958): Jézus élete, tanítása és korának viszonyai a zsidó, görög és római források alapján (Logos Kiadó, Budapest, 1993). Ld. továbbá *David Flusser* (1917-2000) munkáit, valamint *Scholem Ben Chorin* (1913-1999): Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht c. művét (DTV, 1967). Rendkívül értékelendők a magyar származású *Vermes Géza* (1924-) magyarul is megjelentetett munkái: A zsidó Jézus (1995), Jézus és a judaizmus világa (1997), A zsidó Jézus vallása (1999), Jézus változó arcai (2001), Jézus

mai Izraelben Krisztus tanúja? A szerzők elvetik az agresszív missziós invázió lehetőségét, helyette inkább közös átgondolást szorgalmaznak: Talán egy egységes új szentföldi egyházat kellene alapítani, amely akár azt a nevet is viselhetné Izrael Egyháza...

V. Izrael és az Egyház jövője.

1. Soha nem feledhetjük el, hogy Jézust egy helytelen eszkatológiai látás jutatta a keresztre (J. H. Gunning). Tehát semmi helye nincs a felelőtlen gondolkodásnak. Abból indul ki a tanulmány, hogy mielőtt Krisztus átadja a hatalmat az Atyának (1Kor 15, 24-28), Izrael fel fogja ismerni Messiását (Zak 12,10). Ebben a pillanatban, ha csak egy pillanatra is, de Izrael a világ számára gazdagsággá lesz (Rm 11, 12 és 15). Úgy tűnik azonban, hogy addig Izrael még szenvedni fog (Lk 21,24; Rm 11,25). Ez azonban az Egyházra is érvényes. Eljön az idő, amikor szenvedésközösségben leszünk Izraellel. Ha a Rm 11,15 beteljesedik, akkor Izrael életre kel (Ez 37, 1-14), s eljön Isten Országja. Elérkezik a pillanat, amikor Isten dicsősége teljes lesz, és Isten lesz minden mindenkben. – Mindazonáltal a következő fejezetben a dokumentum leszögezi, hogy semmiképpen nem gondolkodhatunk valamiféle menetrendszerű sémában. Ezt a prófétai gondolkodás nem engedi meg.

Az Írás záró sorai a *zsidó keresztyének* helyzetét taglalják.

Bennük található leginkább napjainkban Izrael és az Egyház. Az Egyház kérheti Izraelt, hogy ilyen tagjait ne dezertőröknek tekintse. Ők zsidók maradnak, akik hűségesek Istenhez. Nem új hitet vesznek fel, hanem, pontosan ott maradnak, ahol mindig is voltak: Isten szövetségében. Az Egyháznak is új látásra van szüksége. Sem a zsidó sem a keresztyén nem éri el létének teljes értelmét, ha nem talál egymásra. A nagy asztalnál találkozunk kell (Lk 15,28). Krisztus végül mindenütt uralkodni fog, mindenek előtt Izraelen (Lk 1,32), mert Isten neki adja Dávid trónját.

2.2.4. Az „Israel en de Kerk” dokumentum értékelése

A Holland Református Egyház tanulmányi anyaga az első jelentős felekezeti teológiai mű Izraelről az újkori teológiai gondolkodásban. Megjelenésekor még 15 év sem telt el a holokauszt óta, de szinte már egy kész Izrael-tannal állt elő. Az iraton érződik, hogy a holland egyháztörténelem egészen másként élte meg a zsidókérdést, mint a többi európai nemzet vagy Kelet-Európa. Teológiai toposzai az összes későbbi tanulmányban, egyházi

hiteles evangéliuma (2005). A Vermes-művekről a szerző ad tájékoztatást az utolsóként jelzett művének bevezetőjében: Osiris Kiadó, Budapest, 2005, 9-11 pp. Természetesen a zsidó jezuológiai felsorolást folytathatnánk. Szólnunk kellene *Martin Buber* (1878-1965) és *Samuel Sandmel* (1911-1979) eredményeiről is. Ld. még ehhez: Dr. Nagy Antal: Örök szövetség. 257-282 pp. Nagy Antal értékes utalásokat tesz *Pinchas Lapide* (279) és *Shlomo Hizak*-kal kapcsolatban is (282). Az utóbbi, *Franz Rosenzeig*-hoz hasonlóan értékelően elfogadja Jézus személyének számos üzenetét úgy, hogy közben ragaszkodik saját judaizmusához. A mai zsidó jezuológia sajátos és gondolkodásra ösztönző kincse *Jacob Neusner: A Rabbi talks with Jesus* (Egy rabbi Jézussal beszélget) című könyve. A művet XVI. Benedek pápa ismerteti és megértő szívvel elemzi. Neusner rabbi Jézust és Tóra-értelmezését akarja nyitott szívvel, és vele együtt „járva” megérteni. Figyelmes hallgatóként azonban világos lesz számára, hogy Jézus sabbat értelmezése nem egyszerűen a törvény terhének redukálásáról szól, hanem Jézus isteni igényéről: Ő valóban isteni személynek gondolja magát, aki „nagyobb a templomnál”. Neusner Jézus nagyságát csodálja, mivel azonban gondolatait az ősi írásokkal összeegyeztetni nem tudja, megmarad, ahogyan ezt ő fejezi ki – az „örök Izraelnél”. Ld. *Joseph Ratzinger* XVI. Benedek: A Názáreti Jézus. Szent István Társulat, 2007. 95-104 pp. (Az értékes utalást Dr. Szűcs Ferencnek köszönöm.)

nyilatkozatban visszaköszönnek. Felosztása áttekinthető és definíciói reformátori alapokra épülnek.

Ekkleziológiájában Karl Barth teológiájához nyúlik vissza és az Efézus 2 üzenetét is felidézi. Itt némi időzavart érzékelünk a jelen és jövő ekkleziológiai helyzetét elemezve. A dokumentum szerint, amikor Izrael majd teljes egészében Izraellé válik (elfogadja a Messiást), akkor a nemzetek nem maradhatnak többé Izrael helyén (32), hanem abba majd ismét beoltatnak, s ezáltal „Sion gyermekei” lesznek. – Az Efézusi levél azonban ezt nem a jövő eseményének tekinti. Már a jelen valósága az, hogy beoltattunk Izrael olajfájába, illetve polgártársai lettünk a szenteknek, s azok is maradunk.

Szoteriológiailag a tanulmány teljes egészében reformátori alapokon áll. Megtartja a *solus Christus* elvet. Azonban kissé félreérthető annak többszörös hangsúlyozása, hogy Krisztus és Izrael egyek (32-33). A dolgozat hiányossága, hogy kevés szót ejt Izrael mai állapotának árnyoldalairól, azaz az olajfáról levágott ágak létéről. Ugyan helyesen állapítja meg Izrael maradandó szövetségének tényét, de nem dolgozza fel azon textusok sorát, amelyek ennek a nézetnek ellentmondani látszanak: 1Thessz 2,14-17; 2Kor 3,4-18; Zsid 8,7-13.

Missziológiai megközelítése meglehetősen kiegyensúlyozott. A szeretetteljes udvarias közeledést és a párbeszédet tartja az egyetlen járható útnak, mégsem tagadja meg a Krisztus-Messiás elfogadásának szükségességét.

Eszkatológiájában különös helyet kap Izrael földje, mégsem mer állást foglalni a klasszikus és vitatott teológiai toposz, a millennium dolgában. A szót az egész tanulmány mellőzi. A végidős menetrendet úgy zárja „rövidre”, hogy Krisztus uralma egyben az „Isten lesz minden mindenkben” Pál apostoli tétellel azonos.

Az Erec-és állam kérdés tárgyalása hihetetlen merész vállalkozás. Különösen az Egyház-nép-történelem-üdv történet szoros kapcsolatáról alkotott tétel. Egyfelől dicséretes a bátor hang, és ennek Izraelre vonatkozó alkalmazása, másfelől mintha maguk a szerzők is megbánták volna állításaikat: A későbbi református megnyilatkozásokban a föld-kérdésben folyamatos él-tompítást találunk.

2.3. A Római Egyház Nostra Aetate (Nr 4) kezdetű zsinati dokumentuma (1965)

2.3.1. A Római Egyház történeti kapcsolata a zsidósággal⁸⁹

Az 1054-es szkizma után a Római Egyházban a zsidókkal és a judaizmussal kapcsolatban nem sok minden változott. Tovább éltek a már ógyházi és a korai középkorból ismert gondolati struktúrák és beállítódások. Mindez magában foglalt egy olyan triumfalista gondolkodásmódot is, amelyben az Egyház, saját történelmi győzelmére és politikai sikereire hivatkozva, a zsidósággal szembeni felsőbbrendűségének világos isteni bizonyítékát ünnepelte. A teológiai gondolkodásban a zsidóság és a démonizáltság fogalmai továbbra is gyakran szorosan összekapcsolódtak (Jn 8,44).

1) Keresztes háborúk. A római egyház a keresztes háborúkról a 11. századtól a 16. századig, mint szent háborúkról prédikált, habár ezeket nem ritkán zsidók elleni atrocitások is kísérték. Azt is meg kell jegyeznünk, hogy a hivatalos egyház soha nem tekintette célnak a zsidóság kiirtását, hiszen az létében, Augustinus óta, a megátkozottság jelét kellett, hogy prezentálja. Ennek tudható be, hogy az első keresztes háború (1096) csapatai, amikor Németországon átvonulva számos virágzó zsidó közösségbe ütköztek (Speyer, Worms, Mainz és Tier), a helyi püspökök kísérletet tettek a zsidók megmentésére. Sajnos ennek ellenére Worms-ban, Mainz-ban és Köln külvárosában, számos zsidó személy áldozatul esett. Többeket megöltek, mások a kényszerkeresztségben vesztették életüket. A mártírként meghaltak a *Kiddus ha Shém* imával mentek a halálba. Az 1095-ös pogromokról több hébernyelvű feljegyzés is fennmaradt, amelyek teljes zsidó családok kiirtásáról beszélnek. Jóllehet történettudomány számos kérdést tett fel a feljegyzések hitelességét illetően, számos latinnyelvű forrás is alátámasztja a héber források közlését: Trier szinte teljes zsidó lakossága kényszer alatt tért át.⁹⁰

Azonban nem minden keresztes sereg kegyetlenkedett, - így IV. Henrich német-római császár (1050-1106), szembeszállva még VII. Gergely pápával (1073-85) is, lehetőséget kínált a kényszer alatt áttért zsidóknak arra, hogy visszatérjenek eredeti hitükhöz.⁹¹ A II. Keresztes háború idején (1146) Clairvaux-i Bernard, egyik cisztercita szerzetesének megtiltotta a zsidóellenes prédikálást Ralph-ban. Bernard erőteljesen figyelmeztette a keresztyéneket a hagyományos egyházi zsidó-politikára, mely szerint a zsidókat az Egyháznak védenie kell.⁹² A későbbiekben mégis, egyházi tiltás ellenére is,

⁸⁹ A történelmi kapcsolat feldolgozása számos műben megtörtént. Utalunk a tudományos igényességgel és forrásokkal illusztrált két kötetes munkára: Karl Heinrich Rengstorff - Siegfried von Kotzfleisch: Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Darstellung mit Quellen Band 1-2. dtv GmbH und Co. KG, München, 1988.

⁹⁰ Anna Sapir Abulafia: Crusades. Szócikk, DJCR, 116. p.

⁹¹ Edward Kessler: Henry IV. Szócikk, DJCR, 183. p.

⁹² Anna Sapir Abulafia Crusades, 116. p.

gyakoriak voltak a tömegmészárlások. Így I. Richard távollétében (1189-99) a harmadik keresztes háború idején York-ban (1190) és Clifford's Tower-ban. Ettől kezdve az erőszak számai már politikai vezetőkhez futnak vissza, így 1309-ben Brabant-ban és 1320-ban a franciaországi Loire déli területein. Az atrocitások hátterében nem mindig az Isten-gyilkosság vádja állt, gyakran inkább a háborúk finanszírozásáról volt szó. A kölcsöntnyújtó zsidó halála, egyben a kölcsön törlését is jelentette.⁹³

2) Kényszer-hitviták Spanyolországban. A 13. századi Spanyolország a zsidókra erőltetett hitviták ideje volt.⁹⁴ Ezek a vallásos disputák a zsidómisszió hivatalos eszközeiként kerültek megrendezésre. Céljuk a keresztyén hit feljebbvalóságának demonstrálása volt. Főleg dominikánus és ferences szerzetesek jártak élen a vallásos beszélgetésekben.

Az 1263-as *barcelonai disputát* maga Aragóniai Jakab (1213-1276), a király rendelte el. A keresztyén oldalt a zsidóságból áttért dominikánus *Paulus Christianus* képviselte. Ellenfele *Moses ben Nachman* (Rambam) (1195-1270), geronai rabbi volt. Az áttért keresztyén fél, zsidó hátteréből következőleg, nemcsak keresztyén egzegetikai ismereteit sorakoztatta fel, hanem nagy biztonsággal vetette be a Biblia utáni zsidó hagyományok, így a Talmud anyagát is. Még arra is képes volt, hogy a Talmud alapján keresztyén hittani elveket bizonyítson. Így szólt arról, hogy a Messiás szükségszerűen egyesíti az emberi létet és az istenséget is. Igazolta, hogy a megváltás érdekében szükségszerű volt a Messiás mártírhalála. Ebből következőleg levezette, hogy Mózes törvénye hatályon kívülre került. – *Nachmann* rabbi ugyancsak teljes szólásszabadságot élvezett a dispután. Erősen védte a zsidó pozíciót, igazolva, hogy a Messiásról alkotott kép sokkal összetettebb a zsidóság gondolkodásában; s ezzel a Messiás küldetésének jelentőségét kívánta csökkenteni. Miután tételeit elmondta, ellentámadásba ment át: kifejtette, hogy a keresztyén szentháromságtan ellentmond az igaz istenképnek. Az 1263. július 20-tól augusztus 4-ig folytatott párbeszéd eredménytelen maradt. Egyik fél sem tudta partnerét meggyőzni. A vitáról mindegyik fél jegyzőkönyvet írt, amelyben saját győzelmét próbálta rögzíteni. Amikor Paulus Christianus, Nachman rabbi feljegyzését elolvasta, mélyen megbotránkozott a benne foglaltakon. Panaszt nyújtott be IV. Kelemen pápánál, aki a rabbit száműzte Aragóniából.

A *Tortosai disputa* (1413-14) felülmúlta a barcelóniait is. A hitvitát XIII. Benedek, a spanyolföldön elismert ellenpápa vezette, akit miután a Konstanci Zsinat leváltott, egyházi pozícióit úgy kívánta javítani, hogy a jelentős és virágzó spanyol zsidóságot az Egyházba térítette. Ennek érdekében került megrendezésre a 70 ülésből álló doktrinális versengés. A

⁹³ Anna Sapir Abulaia: *Crusades*, 116. p.

⁹⁴ H. H. Henrix: *Judentum*, 46-50 pp.

hitvitán kényszer alapján, 2-4 aragóniai zsidó tudósnak is részt kellett vennie. A pápai oldal reprezentánsa *Salomon ben Levi* néhai orvos volt, aki 1390-ben konvertált, később pedig Burgos püspöke lett. Megtérését Aquinói Tamás műveinek olvasásához kötötte. Ugyanígy a keresztyén oldalon állt az egykor zsidóhitű *Jósua de Lorca* (+1419), aki megkeresztelkedése után a *Hyeronymos de S. Fide* nevet vette fel. A másik oldal vezetője pedig a híres *Josef Albo* (1380-1445) volt, akit vallásfilozófiai műve (Ikkarim=alaptanítások) alapján ismer a világ. A beszélgetés első körében Jézus messiás voltáról folyt a szócsata. A második menetben a Talmud értéke vagy értéktelensége volt terítéken. A keresztyén felek képtelenek voltak eredményt elérni. Időközben, egy „öv alatti ütésként”, a rabbik nélkül otthonmaradt családtagokat kényszer tortúráknak vetették alá, hogy megtörjék vezetőiket Tortosa-ban. Az akciót siker koronázta. Mivel egyesek nem bírták a rájuk nehezedő pszichikus pressziót elviselni, inkább elmenekültek Tortosa-ból, a vita színhelyéről. Otthon maradtak közül pedig sokan, rabbijuk távollétében, annyira megfélemlítve érezték magukat, hogy a keresztség mellett döntöttek.

3) A kriptó-judaizmus vádja és az inkvizíció. A disputákban kifárasztott és megfélemlített zsidók tömegei tértek át a keresztyén hitre. Ezeket az áttérőket nevezték *conversos*-oknak, újkeresztyéneknek. Megnyílt előttük az egyházi és politikai ranglétra lehetősége és integrálódtak a spanyol társadalomba. Ennek ellenére gyakran nem szakították meg kapcsolataikat a még nem áttért egykori hittársaikkal sem. Ez a magatartásuk azonban abba a gyanúba keverte őket, hogy titokban mégis zsidó szertartásokat tisztelnek, s a külső látszat ellenére hagyományos hitüket gyakorolják. A vád a *kriptó-judaizmus* volt, amit az egyházjog herezisnek bélyegzett. A rájuk aggatott „*marrana*=disznó” szó, sokat elárul. Az 1449-es toledói, zsidószármazású *marrana*-kereskedők elleni lázadás fő vádja ez volt: az újkeresztyének beszennyezik a tiszta keresztyén vért: a zsidó örökre csak zsidó marad.⁹⁵ A vádat egyházi körökből azonnal cáfolták, mégis ez a spanyolországi vád egészen a 20. századik tartó, a „tiszta vérről” folyó polémia kezdetévé lett. Az áttért zsidók kettős egzisztenciájának vádja valamiféle feloldást igényelt. A megoldás az elkülönítés volt. Először csak lakónegyedekbe kényszerültek, majd az *inkvizíció* intézményének (1478-1482) felállításával, utolsó szankcióként, a zsidó lakosság elűldözését rendelték el. Az inkvizíció ellenőrzése alá került *conversos*-okra egyre súlyosabb nyomás nehezedett. A kérdés végső megoldásának az ideje 1492. március 31. volt. A királyi pár, *Aragóniai Ferdinánd* és

⁹⁵ L. Vones: Die Vertreibung der spanischen Juden. 13-64 pp. Idézi H. H. Henrix: Judentum, 50. p.

Kasztíliai Izabella minden zsidót kiutasított a Spanyolországról. Az ország elhagyásának végső időpontjaként 1492. július 31-ét jelölték meg.

A kiutasító dekrétumban az Egyház több száz éves zsidóellenes teológiája jelenik meg: A zsidó életforma „bűn” és „átkozott hit”, amely mindenféle ártalmas és szidalmazandó szándékból származik, és folyamatosan „gonoszságot”⁹⁶ nemz. Az addig még nem konvertált zsidókat mélyen megdöbbenetette, hogy *Abrahám Seneor*, Kasztília főabbija, 1492. június 15-én, egész családjával együtt felvette a keresztséget. Mindez a zsidóságban elkeseredett döbbenetet, a másik oldalon pedig győzelmi mámort váltott ki.

Az 1492-es elűzetés 500. évfordulója számos történelmi kutatást indított el. A mai történészek hajlanak arra, hogy az eddig feltételezett 300 ezer mártír helyett, a spanyol inkvizíció áldozatainak száma 50 ezer lehet. A számok körül ma is viták folynak. Egy korabeli egyházi történész, a főinkvizítor káplánja, *Andrés Bernáldez*, így ír szemtanúként a kitelepítés eseményéről:

„Néhány hónapon belül a zsidók mindent eladtak, amit tudtak. Egy szamarért hátrahagyták házukat, egy lepedőért pedig akár egy szőlőskertet is feladtak. Elindulásuk előtt minden 12 év feletti gyermeküket kiházasították, hogy minden leánygyermekük házastársi védelem alá kerülhessen. Így hagyták el szülőföldjüket, ifjak és vének, kicsik és nagyok, gyalog, lovon, szamárháton vagy szekéren. Keserves nyomorúság várt rájuk útjukon...”⁹⁷

Azokra, akik Portugália felé vették útjukat, ugyancsak nyomorúságos sors várt. 1496. december 24-én (karácsonykor), *I. Manuel* király ediktuma az ország elhagyására kényszeríti őket. A menekülők Amsterdamban, Hamburgban, Itáliában és Törökországban találnak új hazára. A traumatikus eseményt csak vallásos módon lehetett feldolgozni. Az elűdözöttek megújították messiási és misztikus reménységüket. Az események emlékét még egy kollektív eskü legendája is őrzi: A kitaszítottak megesküdtek, hogy soha nem lépnek többé spanyol vagy portugál földre. Vannak feljegyzéseink 1658-ból, melyek szerint a hamburgi zsidó közösség egy tagja, az eskü ellenére, felkereste Spanyolországot. Büntetése két évig tartó Tóra-felolvasástól való eltiltás volt.

4) Zsidó-keresztyén kölcsönhatások. Az üldözöttség és az Egyházzal kapcsolatos feszültségek ellenére, a zsidóság nagy tömegekben, nem költözött iszlám területekre. Paradox módon kihívássá váltak egymás számára, s így kölcsönösen megtermékenyítették egymás bibliai, filozófiai és jogi gondolkodását. Zsidó részről itt említhetjük meg *Abrahám Ibn Ezra*

⁹⁶ H. H. Henrix: *Judentum*, - Lásd a kiutasító bula szövegét: 52. p.

⁹⁷ Idézet: L. Poliakov: *Geschichte des Antisemitismus*. Bd. IV.: *Die Marranen im Schatten der Inquisition*. Worms, 1981, 58. p.

(1093-1167) és *Jozef Kimchi* (1105-70) apologetikai munkásságát, valamint a későbbi a hasszidizmus megjelenését, amelyben a judaizmus sajátos, főleg Kelet-európai spirituális felvirágzását láthatjuk. Keresztyén részről pedig a *Szent Viktor iskolára* kell gondolnunk. A Párizsi Szent Viktor Apátságot *Champeaux-i Vilmos* alapította 1113-ban. A tudós közösség szakított az Augustinus-féle allegorikus írásmagyarázat hagyományával, s visszatértek a Szent Jeromos literális és történeti egzegeziséhez, és eközben intenzíven a rabbinikus kommentárok tanulmányozásába fogtak.⁹⁸ *Szentviktori Hugó* (+1142)⁹⁹ a szabad művészetek valamint az elméleti és gyakorlati tudományok kutatását szorgalmazta, melynek eredményeként született meg enciklopédiája, a *Didascalicon* („Tanítás”, 1127). Ő volt az első középkori teológus, aki a természet megismerését és Isten ismeretét erőteljesen összekapcsolta. Szentviktori Hugó bibliai kommentárjai iskolát alapítottak, amelyben a literális és történeti írásmagyarázati mód elsőbbséget nyert. Iskolája egyértelműen merített a nagy zsidó tudós, *Rashi* (1040-1105)¹⁰⁰ életművéből is. Hugó értett héberül, folyamatosan idézett zsidó forrásokból és az orális hagyományanyagból. Óvott a Pentateuchosz krisztológiai értelmezésétől is,¹⁰¹ amely attitűdöt később Calvinnál is felfedezhetjük, különösen az 1Móz 3,15 magyarázatánál.

5) A gettó megjelenése. A 14. és 18. század közötti átmenet nagy változást hozott az addig európai szinten monolitikus egységet mutató római egyházban. A reneszánsz által bevezetett humanizmus, majd a protestáns reformáció, valamint a párhuzamosan megjelenő egyházi hierarchiák, megkérdőjelezték az egyház szekuláris és vallásos tekintélyét is. Mindez, ellenhatásként újból felerősítette a zsidó ellenes egyházi retorikát. Ennek militáns tünete volt az 1553-as velencei és a római nyilvános könyvégetés, valamint az 1555-ös „ghetto”¹⁰² megnyitása és 24 zsidó megégetése. A reformációban meggyengült pápaság a zsidóság tömeges megtérítésében látta egyik fő missziós feladatát. IV. Pál bulája, a *Vices eius nos*, a pápai államokban a zsidókat megtérésre felhívó igehirdetések meghallgatására kérte.

A zsidók számára új reménységet a felvilágosodás és a reformáció elterjedése hozott. Mindez azonban nem mindig járt együtt vallásszabadsággal és toleranciával. A

⁹⁸ Vö. Margaret Brearley: *Victorines*. DJCR, 439. p.

⁹⁹ Ld. bővebben: Szent Viktor apátság. Szócikk. In: Magyar Katolikus Lexikon, XII, Szent István Társulat, 2007, 928. p.

¹⁰⁰ Eredeti neve: Rabbi Solomon ben Isaak. Ő volt az Észak-franciaországi zsidó egzegetikai iskola alapítója. Szinte a teljes héber Bibliát kommentálta. Munkái a rabbinikus judaizmus lényeges elemeit képezik. Hermeneutikájában a betű szerinti alapértelmezést követi. Tanítása Lyrai Nicholas-on keresztül Luthert is inspirálták egzegetikai műveiben. Ld. Michael A. Singer: *Rashi*. Szócikk. DJCR, 368. p.

¹⁰¹ Margaret Brearley: *Victorines*. Szócikk, DJCR 439. p.

¹⁰² Az első gettót 1516-ban nyitották meg Velencében, hogy a zsidókat elszeparálják a keresztyén lakosságtól. A *ghetto* szó egy sziget neve volt, ahol a zsidók lakni kényszerültek. Az igazi gettó-korszak 1555-ben kezdődött, amikor IV. Pál pápa (1555-9) megnyitotta a római gettót. Bővebben: Kenneth Stow: *Ghetto*. Szócikk. DJCR 166. p.

nemzeti egyházak megjelenésével, amelyek erősítették az állam és Egyház kapcsolatát, megjelent a nacionalizmus veszélye is, amely legtöbbször rossz hír volt a zsidó közösségeknek. A teljes vallásos újrarendeződés reménységét a francia forradalom és az amerikai függetlenségi háború hozta meg. Ezek a vallást a politikai struktúrák marginális részévé nyilvánították, s törvénybe iktatták a vallás- és lelkiismereti szabadságjogokat.

Az új helyzetben fellélegző zsidóság, lassan ismét hatást gyakorolhatott a nyugati világra, főleg a számára is megnyílt politikai és kulturális területeken. Hasonló mozgást láthatunk a Római Egyházban is: A XIII. Leó (1878-1903) által szorgalmazott *katolikus modernizáció* kereste és szorgalmazta az új társadalmi kapcsolatokat a megváltozott világban.

6) Szocio-darwinizmus és klerikális hallgatás. A katolikus modernizációval párhuzamosan, a nagy társadalmi változások idején, már a 18. században egy új típusú zsidógyűlölet jelent meg: A fajelmélet gondolata, amely a spanyol „tiszta vér” gondolatát elevenítette fel. Az új vádak már gazdasági, kulturális és politikai jellemzőket hordoztak, s bővítették az eddig ismert vallásos antiszemitizmus fogalmi világát. A vád a zsidók nemzetre gyakorolt negatív hatása volt: Mint idegenek, bomlasztják a nemzet rendjét, felborítják a szociális egyensúlyt, erőteljesen kiszivattyúzzák a munkaerőpiac és a gazdaság lehetőségeit. Ez a nagyon komplex képet mutató rasszista antiszemitizmus lett a 20. századi zsidóság tragédiájának előidézője. Hitler pszeudó-tudományos szocio-darwinizmusa Németországban, az első világháború veresége után, szinte új '*nemzeti evangéliumként*' nyert elfogadást. Hitler hatalomra jutásával (1933) a zsidók számára elkezdődtek a náci rettenet évei. Sokan elvesztették állásukat, bojkottálták a zsidó üzleteket, napirendre került ismét a könyvégetés, változtattak a házasságjogon, gyakorlatilag a zsidók időközben elvesztettek minden állampolgári jogot.

A Vatikán, a holokauszt idején való hallgatása körüli vita talán soha nem jut nyugvópontra. Egyfelől tény, amint már láttuk is, hogy a pápák évszázadokon át elítélték a zsidók elleni erőszakot. Ugyanezt tette XI. Pius (1922-39)¹⁰³ a híres náci ellenes enciklikájában (1937) és más megnyilvánulásaiban (ld.: 1938. szeptember 6;¹⁰⁴ és a Karácsonyi beszéd) is, amelyben a keresztyénség és a nácizmus kibékíthetetlen ellentétéről szólt. Másfelől, ennek ellenére felhozandó a Kristályéjszaka utáni teljes hallgatás problémája

¹⁰³ Visszautalunk a Bevezetésben tett megjegyzéseinkre (1.)

¹⁰⁴ XI. Pius pápa belga zarándokok előtt így nyilatkozott: „elfogadhatatlan, hogy a keresztyények antiszemiták legyenek.” – A Második Vatikáni Zsinat dokumentumai. Szent István kézikönyvek. Szent István Társulat, Budapest, 2000, 396. p.

is.¹⁰⁵ A Kristályéjszaka (1938. november 9/10)¹⁰⁶ brutális és nyilvános eseményére sem ő, sem a német egyházak, semmiféle elítélő nyilatkozatot nem tettek. Sajnos utódja, XII. Pius szavai és tettei, - valószínű a Hitlerrel kötött *Concordatum*-ra (1933), - a semlegesség elvére hivatkozva, még inkább elégtelennek bizonyultak.¹⁰⁷

2.3.2. XXIII. János pápa és az „aggiornamento giudaico”¹⁰⁸

A 77 évesen megválasztott *Angelo Giuseppe Roncalli*-t kezdetben valóban alábecsülték. Magas kora miatt csak „Papa di passaggio”-nak nevezték, aki csak átmeneti pápa lesz. Azonban pápasága hatalmas meglepetéseket hozott, hiszen világméretű változásokat indított el. Hivatalba lépésének 80. napján kihirdette a II. Vatikáni Zsinat összehívását. Célul tűzte ki a Katolikus Egyház alapvető megújítását.

Monsignore Giuseppe Roncalli már a Második Világháborúban érzekelte a zsidó sors nyomorúságát. A vészkorszakban Törökországban és Bulgáriában volt apostoli delegátus, szolgálata alatt ezreket mentett meg a deportálás elől. Rövid pápaságát (1958-1963) világos erkölcsi lépéssel kezdte: utasítással törölte a nagypénteki könyörgésből a *perfidus* (hitetlen=Krisztusban nem hívő, gonosz) és a *perfidia judaica* kifejezéseket és elhagyott egy zsidókat sértő szakaszt a Jézus Szívének való felajánlási imádságból is.

1960. júniusában kitárulkozó szeretettel fogadta *Jules Isaac* (1877-1963) zsidó történészt és holokauszt túlélőt, aki érzekelve a Római Bibliai Intézet új hangját, azért látogatta meg a pápát, hogy a következőket szorgalmazza: a Zsinat revideálja a zsidósággal kapcsolatos hagyományos nézeteit; az Egyház vonja vissza az *istengyilkosság vádját* tanításából. Jules Isaac a francia keresztyén-zsidó párbeszéd tagjaként, fontos zsidó partner volt a svájci Seelisbergben megtartott Zsidó – Keresztyén Nemzetközi Konferencián, amelynek témája az antiszemitizmus volt. Ez a konferencia fogalmazta meg a *Seelisbergi Téziseket* (1947), amelyek az Egyház által hagyományozott antiszemitizmus leépítéséért emelt szót tíz tételben.¹⁰⁹

¹⁰⁵ Ezt állapítja meg még Konrad Repgen történész is, aki egyébként az akkori egyházi vezetés megértése mellett emelt szót: „Soviel wir wissen, ist der Frevel des Judenpogroms vom 10. November 1938 als solcher, und sind die zahllosen dabei verübten Straftaten weder von den deutschen Bischöfen als Gesamtheit, noch von einem der Bischöfen als einzelnem öffentlich und konkret verurteilt worden, während man sich in der übrigen katholischen Welt sofort danach und wie selbstverständlich in diesem Sinne geäußert hat.” In: K. Repgen: *Judenpogrom. Rassenideologie und katholische Kirche* 1938, 27. p.

¹⁰⁶ Többen felemlítik, hogy Hitler tudatosan választotta Luther születésnapját a pogrom napjának.

¹⁰⁷ Lásd bővebben: Audery Doetzel: *Roman Catholicism*. Szócikk. DJCR 382. p.

¹⁰⁸ Pozitív ajtónyitás a zsidókérdésre (saját kifejezés).

¹⁰⁹ Ulich Schwermer (Hg.): *Christen und Juden. Dokumente der Annäherung*. Gütersloher Verlagshaus, Gerd Mohn, 1991, 87-88 pp. Főbb tételek vázlatosan: (1) *Az Ó – és Újszövetségben, ugyanaz az Isten beszél hozzánk.*

XXIII. János ugyanebben az évben, szeptember 18-án bízta meg a Keresztyén Egységtitkárság elnökét, *Augustin Bea* (1881-1968) német jezsuita bíborost, hogy készítsen elő egy nyilatkozattervezetet az Egyház és a zsidóság bensőséges kapcsolatáról. Bea kardinális nem egyedül kívánta megoldani a feladatot. A dialógus első lépéseként hivatalosan felvette a kapcsolatot a Zsidó Világkongresszus elnökével *Nahum Goldman-nal*, majd az akkori ortodox zsidóság legtekintélyesebb rabbijával *Joseph Ben Soloveitchik-vel* is, hogy együtt fogalmazzák meg a Vatikán számára a zsidó-keresztyén kapcsolatokról való állásfoglalásukat.¹¹⁰

A pápa, saját kezdeményezésének teljes sikerét már nem érthette meg: 1963. június 3-án meghalt. A dokumentum 1965-ben nyert elfogadtatást, amely *Nostra Aetate* (A mi időnkben) zsinati nyilatkozat néven vonult be a teológia-történetbe.¹¹¹

2.3.3. A Nostra Aetate (NA) keletkezésének körülményei

A „Zsidónyilatkozatnak” rendkívül mozgalmas keletkezéstörténete volt a zsinaton. A különböző indiszkréciók, intrikák és félreértések, sok tekintetben emlékeztettek a keresztyének és zsidók közel kétezer éves közös történetére. A félelem faktor is szerepet játszott: Ha javul az Egyház és a zsidóság kapcsolata, akkor ennek negatív következményei lehetnek az arab országokban élő keresztyénekre nézve. Az arab delegátusok „cionista összeesküvésről” beszéltek, s szükségesnek tartottak egy az iszlámmal kapcsolatos nyilatkozatot is. Az ázsiai püspökök pedig az egész kérdést, csak európai problémának tekintették, s követelték az ázsiai vallásokkal kapcsolatos viszony tisztázását is.

Mindehhez járult még egy általános értetlenség, „makacsság”, ahogy *R. Neudecker* fogalmaz: a zsinati atyák nem voltak felkészülve egy ilyen horderejű nyilatkozatra. Még túlságosan is egy olyan kor szülöttei voltak, amelyben az Egyház és a Zsinagóga kapcsolatának mibenléte „a teológia mostohagyermeké” (*J. Oesterreicher*) volt. Mindez

(2) Jézus Krisztus zsidó anyától született. (4) A keresztyének legfőbb parancsa az Ószövetségből származik: „Szeresd Istent és felebarátodat, s ez a parancs zsidókra és keresztyénekre egyaránt kötelező. (6) Helytelen a „zsidó” kifejezést csak „Jézus ellensége” értelemben használni. (7) Mellőzzük a passiótörténetek hagyományos ábrázolását, - mintha Jézus haláláért csak a zsidók lennének felelősek. Jézust nem csak a zsidók ölték meg, s nem csak a zsidókért halt meg. (8) Vegyük figyelembe a zsidók kiáltása mellett („Vére rajtunk és gyermekeinken!” Jézus imádságát is: „Atyám, bocsáss meg nekik, mert nem tudják, mit cselekszenek.” (9) Vessük el azt az istentelen tételt, amely szerint a zsidók elvetettek, átkozottak és a szüntelen szenvedésre ítétek.

¹¹⁰ Bővebben: Friedhelm Pieper: Der Dialog auf die Tagesordnung der Welt gesetzt. Zur Bedeutung von „Nostra Aetate”. <http://www.jcrelations.net/de> (2007.06.10.)

¹¹¹ Vö. Reinhard Neudecker: Az egy Isten sok arca. Magyar Keresztény – Zsidó Tanács, Mérleg, Budapest 1992, 18-19 pp.

folytonos vitát és szövegváltoztatást produkált, a szöveg ennek ellenére sem illett bele az eredeti elgondolásba. R. Neudecker így ír a dokumentum elfogadásának körülményeiről:

„A központi szövegező bizottság elé 1962 júniusában beterjesztett első tervezet („*Decretum de Iudaeis*”) 1963 novemberében már úgy jelent meg, mint az ökumenizmussal kapcsolatos szkéma IV. fejezete; 1964 tavaszán aztán a nyilatkozat e szkéma függelékébe került; ellenzéki erők igyekezetének eredményeképpen később erősen lerövidítették, és megint egy másik szkémába, nevezetesen az egyházzal szülő szkémába illesztették bele. Ha a „zsidókérdésről” szóló nyilatkozat végül is az egyház és a nem keresztyén vallások viszonyával foglalkozó új zsinati nyilatkozat központi magjává lett, úgy ez elsősorban Bea bíborosnak köszönhető... De szerepet játszott a nyilatkozat létrejöttében VI. Pál víziója is, aki egyetlen nagy családnak, az egy Isten gyermekeinek családjaként tekintette az emberiséget.

Az 1965. október 28-án tartott végső szavazás eredménye 2221 igen, 88 nem és 3 érvénytelen szavazat volt. VI. Pál pápa rendkívüli jelentőséget tulajdonított ennek a nyilatkozatnak, ami kifejeződött a nyilatkozat kihirdetésekor mondott szavaiban is: 'Az Egyház él! Igen, itt a bizonyíték, a lehelet, a szó, a dal...' A pápa más vallások követőiről beszélt és azután kiemelte a zsidókat, akik iránt soha sem lehetünk elutasítók vagy bizalmatlanok, hiszen ők a tiszteletünk, szeretetünk és reménységünk tárgya kell, hogy legyenek.”¹¹²

2.3.4. A Nostra Aetate (NA) tartalma és jelentősége¹¹³

A II. Vatikáni Zsinat „Nyilatkozat az Egyház és a nem keresztyén vallások kapcsolatáról (Nostra Aetate Nr. 4)” dokumentum, *Eugene Fischer* szerint, Pál apostol Római levele óta az egyháztörténelem legfontosabb egyházi megnyilvánulása az Egyház és Izrael kapcsolatáról. A mindössze 15 latin mondat egy teológiai korszakot zár le. Véget vet a korábbi időkre jellemző 'megvetés tanításának' (teaching of contempt), elutasítja az anti-judaista teológiai polemizálást, elítéli az antiszemitizmus minden megnyilvánulását, lefekteti az alapját annak a látásmódnak, amely a zsidó népet továbbra is Isten üdvtervében látja. Egyedülálló a dokumentum szövegezése abból a szempontból is, hogy eltérőleg a többi zsinati nyilatkozattól, az NA minden hivatkozása a Szentírásból ered, s egyetlen idézetet sem találunk benne az egyházatyáktól. A szöveg biblia-teológiai alapkijelentéseinek hangsúlyai és a megfogalmazás A. Bea bíboros, John Oesterreicher (1904-1993) és Gregory Baum (1923-) munkáját dicsérik. Miért fontos ez a dokumentum?

1. Az NA (Nr. 4) a legnagyobb keresztyén közösség, a Római egyház legmagasabb egyházi tekintélyével felruházott hivatalos dokumentuma.

2. A dokumentum szinte egy teljes teológiai fordulatot fogalmaz meg azon egyház gondolkodásában, amelynek konzervativizmusa és nehézkessége köztudott.

¹¹² R. Neudecker, 20-21 pp.

¹¹³ A teljes szöveg tartalma fellelhető: A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai. Szent István Társulat, Budapest, 2000, 401-403 pp.

3. Az NA elfogadása óta a katolikus egyház meglehetősen egyértelmű és kiszámítható képet mutat az Izrael-kérdésben.

4. Jó kiindulási alapot ad az Izrael-kérdés teológiai és pásztori-katechetikai továbbgondolásához. *Clemens Thoma* felveti annak a lehetőségét és szükségességét, hogy a megváltozott helyzetben, 1965 után kívánatos lenne a világkeresztyénség egészének szint vallani a zsidósággal kapcsolatos látásáról. Egy ilyen közös papír tartalmához inspiratív alapot kínál a római dokumentum.¹¹⁴

Franz Mußner a neves katolikus teológus izraelológiai alapművében egy rövid kommentárt fűz a tárgyalt dokumentumhoz:¹¹⁵

(a) *„Az Egyház misztériumát szemlélve e Szent Zsinat emlékeztet arra a kötelékre, mely az új szövetség népét lélekben összeköti Ábrahám törzsével.”*

A „törzs” maga a zsidó nép, amely származás szerint Ábrahámhoz vezet vissza. Amennyiben úgy hiszünk mint Ábrahám, úgy az Egyház tagjai, Pál apostol tanítása szerint, Ábrahám fiaivá lettünk (Gal 3,7). Az Ábrahám-törzsszel való szellemi kapcsolatunk által, az Egyház részese Izrael kiválasztásának, Izraellel összetartozik, s Izraellel együtt alkotja Isten egy népét.

(b) *„Az Egyház nem feledkezhet meg arról, hogy az ószövetségi kinyilatkoztatást annak a népnek a közvetítésével kapta, melyet Isten a maga kimondhatatlan irgalmasságából arra méltatott, hogy megkösse vele az ó-szövetséget...”*

Izrael Szentírása az Egyház szent iratainak lényeges része. Az Ószövetség azonban nem csak az Egyház tulajdona, sokkal inkább Izraelről kölcsön vett adomány, amely az Egyház számára azért fontos, mert e nélkül identitását veszítené el. Erre a történelmi tapasztalata is példát mutat: *Adolf von Harnack* ugyan nem volt antiszemita, de megdöbbentő mondatokat írt le:

„Hiba volt az Ószövetség megtartása a második században, hiszen a nagyegyház (Marcion) joggal vetette azt el. Az pedig, hogy a 16. századi reformáció továbbra is megőrizte, az felér egy olyan sorscsapással, amit még ma sem hevertünk ki, - de hogy még ma, a 19. században is kánoni iratként konzerválja a protestantizmus, az nem más, mint vallásos és egyházi bénaságunk következménye.”¹¹⁶

Mußner szerint, az igazság pontosan az ellenkező oldalon van: Az egyháztörténelem arra tanít, hogy amikor az Egyház elveti az Ószövetséget, s így Izrael-feledésbe merül (Israelvergessenheit), akkor saját gyökereitől vágja el magát, s ezért kiszárad.

(b) *„Az Egyház a nemes olajfának gyökereiből táplálkozik.”*

¹¹⁴ Clemens Thoma: Die theologischen Beziehungen zwischen Christentum und Judentum. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1982, 33-35 pp.

¹¹⁵ Vö. Franz Mußner: Traktat über die Juden. Kösel-Verlag München, 388-391 pp. A dőlt betűvel szedett szöveg a dokumentum eredeti részletei, majd ezt követi Mußner kommentárjának vázlatos kivonata.

¹¹⁶ Adolf von Harnack: Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Leipzig, 1924, 217. p.

A szelíd olajfa Izrael. A belőle nyert táplálék nem csak az Ószövetség, hanem egyben azok a „zsidó kategóriák” is, amelyekre az emberiségnek szüksége van, hogy gyógyítóan és egészségesen tudjon gondolkodni.

(e) *„Az Egyház azt is mindig szem előtt tartja, amit Pál apostol mondott a vérrokonairól: 'Övék az istenfiúság, a dicsőség, a szövetségek, a törvényadás, az istentisztelet és az ígéretetek...' (Rm 9,4-5)”*

Az Egyház elismeri Izrael maradandó kiváltságait. Ezek nem szálltak az Egyházra, ahogy azt némely teológus gondolja.

(f) *„Közülük származik Krisztus, Szűz Mária Fia... Az apostolok,... és az a sok tanítvány, akik Krisztus evangéliumát elsőként hirdették a világnak.”*

Izrael hatalmas szellemi örökségét a zsidók hozták el a világnak. Átjuk maradt az élő mind a mai napig. Úgy hat, mint a kovász, amely az egész világot „zsidóvá” teszi, jézusi értelemben.

(g) *„Az apostol szerint a zsidók, az atyák miatt, nagyon kedvesek Istennek.”*

Isten nem vetette el népét, s nem is felejtette el. Védő kezét felettük tartja, s az idők végén az egész Izrael megmenekül (Rm 11,26). Izrael történelmi fennmaradása Isten ígéreteihez való hűségét tükrözi. Izrael Isten hűségének és megbízhatóságának tanúja az egész világ számára.

(h) *„Az Egyház várja azt az egyedül Isten által tudott napot, melyen az összes nép egy hangon fogja segítségül hívni az Urat, és 'vállvetve fognak szolgálni neki'. (Zóf 3,9)”*

A történelem eszkatológiai beteljesedését egyik közösség sem kötheti csupán önmagához. Istenre várakozunk mind, aki majd a történelmet célba juttatja. Az idő Isten kezében van. Ő fog majd beavatkozni történelmünkbe azon a napon, amit csak Ő tud. Ennek a napnak a rejtettsége mindnyájunkat józanságban és vigyázó lelkiületben tart.

(i) *„Mivel tehát ily nagy a keresztyének és a zsidók közös lelki öröksége, e Szent Zsinat ajánlja és támogatja a kölcsönös megismerést és megbecsülést, melyet főleg a Szentírás tanulmányozásával, s teológiai és testvéri párbeszédekkel lehet elérni.”*

(j) „Jóllehet a zsidó hatóságok követőikkel együtt Krisztus halálát követelték, mindaz, ami az Ő szenvedésében történt, sem az akkor élő zsidóknak, sem a mai zsidóknak nem számítható be megkülönböztetés nélkül. Az Egyház ugyan Isten új népe, a zsidókat mégsem lehet úgy tekinteni, mintha az következne a Szentírásból, hogy Isten a zsidókat elvetette magától vagy átkozottak volnának.”

Jézus megfeszítése alapvetően a római hatóság műve volt. Mégis ez adott látszateológiai legitimációt az 'Isten-gyilkosság' vádjának. A Zsinat elveti az antiszemitizmus minden történelmi megnyilvánulását: így a gyűlöletes pogromokat, üldözést, mindent, ami a zsidók ellen irányult. Az Egyház évszázadokon át táplált antiszemitizmusa, történetének legnagyobb bűnei közé tartozik. Az Egyház szükséges, hogy mindenkor könyörögjön ezen bűnének megbocsátásáért Isten előtt.

(k) „Krisztus, miként az Egyház mindig tanította és tanítja, minden ember bűneiért mérhetetlen szeretettel vállalta önként szenvedését és halálát, hogy mindnyájan üdvözüljenek. Az igehirdető Egyháznak tehát az a feladata, hogy hirdesse Krisztus keresztyént mint Isten egyetemes szeretetének jelét és minden kegyelem forrását.”

Krisztus nem csak a pogányok bűnéért halt meg, hanem a zsidókért is. Izraelt azonban nem terheli „kollektív bűn”. Az Egyház és Izrael összetartoznak; sorsközösséget alkotnak. Az Egyház soha nem függetlenítheti többé magát Izraeltól. S vajon Izrael az Egyháztól? Ezen a zsidóknak kell elgondolkozniuk.

2.3.5. Kritikus megjegyzések

Hogy a nyilatkozatnak vannak hiányosságai, azt már *Bea bíboros* is elismerte:

„Nem gondoljuk, hogy itt minden szempontból optimális dokumentumról van szó, amelyet minden áron védelmezni kellene.”¹¹⁷

A már idézett *Friedhelm Pieper* a Nemzetközi Keresztyén-Zsidó Tanács elnökeként (1998-2004) is megjegyzi, hogy az NA egy „klassischer Kompromisspapier eines großen – und in diesem Fall eines sehr großen – Gremiums.”¹¹⁸ – Ennek ellenére, vagy éppen ezért, az NA hatásosan elősegítette a kétoldalú párbeszéd elindulását a keresztyén-zsidó; és a keresztyén-iszlám kapcsolatokban.

Nehéz rendszeres teológiai szempontból hozzászólni ehhez az egyébként valóban igen fontos dokumentumhoz.

¹¹⁷ A. Bea: Die Kirche und das jüdische Volk. Freiburg-Basel-Wien, 1966, 11. p. Idézi Neudecker 11. p.

¹¹⁸ Fordítás: Az NA egy nagy testület, s ebben az esetben egy igen nagy testület, klasszikus kompromisszum-dokumentuma.

(a) Érződik, hogy hatalmas viták közepette született. Már a Zsinat legelső szakaszától terítéken volt, majd újból és újból megbirkóztak vele. Az irat szövegezésében nem ismerhető fel különösebb teológiai struktúra vagy belső logika. Tartalmaz visszatérő, már korábban megállapított gondolatokat is. Az azonban egyértelműen benne van, amit Jules Isaac kért XXIII. Jánostól: A dokumentum a keresztyén antiszemitizmust egyértelműen és határozottan elítéli; szakít az „Isten-gyilkosság” hagyományos vádjával; a Sínai-hegyi szövetség a zsidó hit konstruktív eleme ma is.

Tagadhatatlanul óriási dolog történt a vallások közötti nemzetközi párbeszéd és kapcsolatok területén. Róma megszólalt, az ügy világméretű nyilvánosságot nyert (*Roma locuta, causa aperta, urbi et orbi*).¹¹⁹

(b) Nem tisztázott az Egyház és Izrael kapcsolatáról alkotott kép. Egyrészt vallja az Ef 2,1-6 szerint, hogy *a kettőt Krisztus önmagában egyé tette*; Isten a zsidókat nem vetette el, s nem is átkozottak, másfelől határozottan állítja, hogy *„az Egyház Isten új népe”*. Ez a kijelentés azonban kísértetiesen emlékeztet a közel 1900 éven át tanított képlethez, amely szerint: *az Egyház az új Izrael*. Amennyiben az Egyház Isten új népe, akkor hol a helye a „réginek”? Nyilván érdemes lett volna különbséget tenni a Jézusban hívő zsidó és a Jézusban nem hívő zsidó személy helyzetéről is az Ef 2 összefüggésében. *Berthold Klappert*, a korrelációs modellekről írva, az NA-ról megállapítja, hogy az jó szándékú írás, de még a régi teológiai gondolkodás szülöttje. Az Egyház továbbra is egy monolitikus várszerű építmény: *Isten új népe*, ahová majd egyszer Izrael is integrálódik (integrációs modell), miközben az Efézusi levél egyértelműen állítja, hogy a pogány hívők integrálódnak Izrael háznépébe.¹²⁰

(c) Szoteriológiai szempontból mindenképpen látnunk kell, hogy az NA egy teológiai átmenetet dokumentál. Egy különös teológiai pillanat ez, amelyben Róma még ragaszkodik a klasszikus tételhez: *extra ecclesiam nulla salus*, másfelől nyit a zsidóság és a többi világvallás felé is. Megállapítja, hogy a többi vallás is megtapasztalja a „Szent” fogalmát és tartalmaz elfogadható igazságokat. Mindazonáltal ragaszkodik saját meggyőződéséhez: a Krisztusban közvetített isteni kijelentéshez. A dokumentum nem szól a Jézusban nem hívő zsidók szoteriológiai helyzetéről. Ezt csak némi továbbgondolás után tesz meg többen, így F. Mußner is: Izrael a Tóra tiszteletéből következőleg már ma üdvösségben él.

¹¹⁹ Friedhelm Pieper: *Der Dialog...* 1. p.

¹²⁰ Ld. Berthold Klappert: *Kirche und Israel* című munkájában az integrációs modellről írtakat. Klappert a NA –t még a régi modellek közé sorolja.

2.3.6. Egy zsidó reflexió

Gery Bretton-Granatoor rabbi, az Anti-Defamation League (ADL)¹²¹ igazgatója, az

NA publikálásának 40. évfordulójára (2005) egy visszatekintő tanulmányt publikált „Megoldatlan ügyek és javasolt megoldások”¹²² címmel. A szerző a köztes negyven évet a pusztai vándorláshoz hasonlítja: valami fontos dolog elindult, de még nem érkezünk meg az ígéret földjére. Az NA megteremtette a szükséges pozitív atmoszférát, amelyben a megbékélés elkezdődhetett. Lecsendesítette az ellenségeskedést és a bizalmatlanságot. De hagyott megoldatlan feladatokat is:

(a) Nem tisztázódott a két hagyomány közti különbség, s ezért az egymás kölcsönös és teljes jogú hitelesítése sem történt meg: „gondjaink vannak egymás kölcsönös elismerésével (*mutual validation*).¹²³ Természetesen az NA, bizonyos mértékben elismeri a zsidó tapasztalat (*Jewish experience*) hitelességét. Valóban nagy előre lépés a szuperszesszionalizmus visszavonása is, de vajon mit tanít ma az Egyház a judaizmus érvényességéről, hiszen a két hit elvált egymástól. A kérdésünk tehát ez: „*Is the Jewish experince salvic, in and itself?*”¹²⁴

(b) Ha nem is említi az NA a konverzió szót, vajon nem az érződik a sorok mögött, hogy az idők végén az Egyház a zsidóság betérésére vár? Ugyan az NA felajánl egy egyszerű választ, s eszerint, alapjában véve csak Isten tudja, mi fog történni az utolsó napon: „*A prófétákkal az Egyház várja azt az egyedül Isten által tudott napot, melyen az összes nép egy hangon fogja segítségül hívni az Urat, és 'vállvetve fognak szolgálni neki' (Zóf 3,9)*”. – Ezzel szemben, – jelenti ki a szerző, a zsidók számára elérkezett az idő, hogy tudatalattijukból töröljék azt a gondolatot, hogy a keresztyén tapasztalat csak félrevezettség: hamis istenség keresése. XVI. Benedek ugyan a soha el nem felejthető történelmi teherről szól, mi még sem kárhoztathatjuk megkülönböztetés nélkül a ma élő keresztyén generációt a múlt fájdalmáért. Keresztyén felebarátainkat „Isten népének” tekintjük, akik keresik Istent, s vágyuk annak cselekvése, ami Isten szemében jó. A validitással kapcsolatos kérdésünk ez: Mindnyájan

¹²¹ Zsidó érdekeket védő amerikai zsidó szervezet. Alapítása az 1920-as évek elején történt.

¹²² Rabbi Gary Bretton-Granatoor: Unresolved issues and Suggested Solutions. <http://www.adl.org> (2007.06.20)

¹²³ Rabbi Gary Bretton-Granatoor: „Unresolved issues and Suggested Solutions. <http://www.adl.org> / 1. p.

¹²⁴ Uő. 1. p.: Fordítás: „Vajon a zsidó hittapasztalat önmagában szoteriológiailag legitim-e?” (a felsorolás vázlatos ismertetés)

ismerjük a teremtés történetét. Isten hihetetlen sokféleséget teremtett az élővilágban. Teremtésének színgazdagságát, valamint a fajok és nemek titkát látva, nem tehetjük-e fel a kérdést: Ha Isten erre a sokféleségre azt mondta, hogy „jó”, ugyanez nem mondható-e el a vallásos sokféleségre is?

(c) A következő probléma a hermeneutikai megközelítés kérdése. Az NA egyik forradalmi felfedezése az, hogy az Egyház újra tanulja olvasni és értelmezni az Újszövetség szent szövegeit, így a Jézus-korabeli zsidó tapasztalatot is. Útjaink elválásakor az egyházatyák függetlenítették magukat értelmezésükben az eredeti zsidó környezettől, s néhány szövegrészben az antijudaizmus bizonyítékait vélték felfedezni, pedig azok csak a megszokott rabbinikus viták stílusában és légköréből merítve íródtak. Azonban meg kell értenünk: Jézus maga is korának gyermeke volt, s mint ilyen, aktív résztvevőjévé vált annak a hit-küzdelemnek, amely a hitről, a cselekvésről, a megváltásról és az üdvösségről szólt. Üdvözölhetjük az új felismerést, hogy Jézus zsidóságának megértése teológiai imperativusszá, s a keresztyén önértelmezés részévé lett. *Franz Rosenzweig* gondolatát nekünk zsidóknak is, azt korrigálva, újra kell gondolnunk: „*A zsidó értelmezheti önmagát a keresztyénség nélkül, de a keresztyén ezt nem teheti meg a zsidóság ismerete nélkül.*”¹²⁵

Ezzel szemben, a mai zsidó tudós kezdi megérteni, hogy az Újszövetség elmélyült tanulmányozása ajtót nyithat számára az első és második századi zsidóság vitáinak megértéséhez, mert az egy olyan virágzó rabbinikus korszak bizonyítékait tárja elénk, amelyek elsődleges forrása csak a keresztyén iratokban lelhető fel. Hasonlóan szólt II. János Pál is a keresztyénekhez. Új módon szükséges a héber kánon megközelítése. Tehát, van mit tanuljunk egymástól.

Ami a zsidó Biblia interpretációjának módszereit illeti, *G. Bretton-Granatoor* rabbi, összefoglalja a rabbinisztikus hermeneutika alaptételeit, s keresi a párhuzamos utakat a keresztyén írásmagyarázat módszereiben.

„Ha a zsidók magyarázzák a Bibliát, akkor nem csak az írott szöveget, hanem a klasszikus bibliai kommentárokat is tanulmányozzák. Ezeket „Orális Tóranak” hívják. Ugyan a szóbeli Tóra nem része az írott formában kapott Sínai-hegyi kijelentésnek, mégis olyan szent és kijelentést hordozó tanítás, amely fontos melléklete az írott kijelentésnek és útmutató annak értelmezésében.

Az Orális Tóra gyűjteménye a következő kommentárokat tartalmazza:

Targum (magyarázó arám fordítás, a korai rabbinisztika „utcanyelvén”);

Midrás (egzegetikai gyűjtemény, amely gyakran kitölti a bibliai szöveg homályos részeit, kiterjeszti és magyarázza a bonyolult bibliai szövegeket);

Misna és a Talmud (homiletikai anyagokat tartalmaznak, bibliai alapelveket terjesztenek ki különböző törvényekkel és szövegekkel kapcsolatosan);

Meforizmák (különböző rabbiktól és különböző korokból származó kommentárok).

¹²⁵ Idézet a szövegben a pontos forrás megjelölése nélkül.

A PADRES mozaikszó gyümölcsöskertet is jelent, amely bemutatja a rabbik által tanulmányozott Biblia-értelmezési szinteket:

- (a) p'shat: a szöveg egyszerű alapértelmezése;
- (b) drash: kutató magyarázat, leírja, hogy a rabbik miként terjesztették ki a szöveg értelmét, hogy betömjék a homályos hézagokat (fill in gaps);
- (c) remez: burkolt értelem;
- (d) sod: a titkos illetve misztikus értelem szintje.

Példa a magyarázati szintek alkalmazásához az 2Móz 3,1-hez:

P'shat: Mózesről fontos információt tudunk meg: pásztor volt, aki egyedül legelteti apósa, Jetró nyáját a pusztában. Megtudjuk, hogy a Színaj, az Isten hegye nevet is viselte, tehát kapcsolat volt a Hóreb és Sínei között.

Drash: A rabbik tanítják (Exodus Rabbah), hogy Mózeset Isten próbára tette, miként is bánik a nyájjal. Ugyanezt látjuk Dávid esetében is. Csak a dicséretes nyájórzőre bizza Isten saját nyáját, az Ő népét.

Remez: Összekapcsolhatjuk a nyáj legeltetésének képét az emberek vezetésével. Tovább kutatva a Hóreb és Sínei nevek jelentését, valamilyen rejtett összefüggést találhatunk bennük.

Sod: Melyek lehetnek a szöveg misztikus elemei? Mi lehet a kapcsolat a bokor és a tűz között, illetve mi a helyzet a tűz és a kijelentés összefüggésével?¹²⁶

A szerző rámutat arra, hogy hasonló hemeneutikai szinteket láthatunk a keresztyén írásmagyarázatban is. A keresztyének is ismerik a literális szintet, a patrisztikai tipológiát, vagy ahogy Augustinus mondta: Az Ószövetségben van elrejtve az Új, s az Újszövetségben lesz világos az Ó értelme. Speciális értelmezési mód a 'Jézus életmódjával' összevetett és értelmezett szinopszis is. Tehát a keresztyénség is tud a szövegek misztikus értelméről.

Láthatjuk, hogy az írásmagyarázati módszerekben jelentős hasonlóságokat fedezhetünk fel. A döntő különbség azonban óriási: s ez a hittapasztalat. Az ortodox zsidó, de a keresztyén fél is, a saját szemüvegén olvassa a szövegeket, s itt kezdődnek a problémák. Hitünk szüntelenül átszínezi azt, amit látunk és olvasunk. S itt mit sem ér a dialógusban egymás felé mutatott kedveskedés. Pozícióink között óriási a különbség. Ezek olyan lelkiismereti kérdések, amelyeket együttlátni már egyikünk sem tud, s közöttük is a két legnagyobb botránykövünk: a szövetség és a misszió kérdése.

(d) A szövetség kérdése. A szövetség (◆☒☐✕☺) teszi Isten és az ember kapcsolatát különlegessé. Hogy is álljunk a kérdéshez? Vajon egy szövetség van, amit aztán Isten többször, generációnként revideált, azaz megújított, esetleg kiterjesztett? Vagy inkább két különböző, egymástól elválasztott szövetségre kell gondolnunk: az egyik Izraelé, a másik pedig az Egyházé? Elképzelhető az, hogy kezdetben csak egy szövetség volt, de mivel megrontották, Isten azt újjá építette egy másik partnerrel? Egyáltalán jól értettük-e meg a b'rit kifejezést? Jól fordította-e le számunkra a kifejezést a *Septuaginta* és később a *Vulgata*?

¹²⁶ Rabbi G. Bretton-Granatoor: Unresolved... 6. p.

kiegyensúlyozott élet. Pál teológiájában mindez a keresztyének által megtapasztalható gondviselés: Isten táplál, védelmet ad, felruház. A keresztyén számára a megváltás a feltámadásban éri el beteljesedését. A zsidó számára a szövetség majd az új szövetségben lesz „végtelenítve”. Pál azonban a két szövetség különbségét szinte a szakításig szétfeszíti (2Kor 3,6-18). – A végső kérdés tehát ez: Képes-e a keresztyén olvasó a *b'rit*-et úgy értelmezni, hogy abban hitelesíti a zsidó szövetség-értelmezést? S képes-e ezeket figyelembe véve egy zsidó személy úgy tekinteni a keresztyén szövetség koncepcióra, hogy ne kelljen közben saját szövetségét megkérdőjeleznie, behelyettesítenie vagy megváltoztatnia?

(e) A második botránykő: a misszió kérdése. A zsidók számára a misszió a *b'rit* része. „Járj előttem és légy tökéletes” (1Móz 17,1-2). S ez a misszió nem más, mint fénynek és világosságnak lenni a népek számára: (Ézs 42,6). A világ nincs befejezve. Isten a teremtés hetedik napján megpihent, de nekünk folytatni kell munkáját. Mi is „teremtők” vagyunk, hiszen saját képére lettünk alkotva (*imago Dei*). A zsidó a létevel folytat missziót: célba juttatja Isten teremtő munkáját. A keresztyének feladata az evangélizálás. Tenniük kell. „*S ha, mi zsidók, le akarnánk beszélni őket erről, az nem tenne jót kapcsolatunknak.*”

A keresztyén misszió célja a megtérésre való felhívás: Mindenki forduljon el bálványától, hamis Istenétől, s térjen meg az egy és igaz Istenhez. Világos, hogy a NA óta a zsidómisszióra anatómia mondatott ki. A nagy kérdés azonban ismét jelentkezik: Képes-e egy keresztyén úgy missziót folytatni, hogy ez ne ébresszen félelmet egy zsidó szívben? Lehet-e úgy jó bizonyoságtévő egy keresztyén, hogy az ne legyen fenyegető a zsidó számára? Összefoglalva láthatjuk: a misszió szót egyik fél sem törölheti szótárából, de a szó tartalma mindkét fél ajkán más-mást jelent.

e) Mit lehet tenni? Csak úgy juthat a két fél előre, ha először néhány lépést hátrafelé tesz. Meg kell ismernünk egymást. Komolyan kell vennünk *Carl R. Rogers* lélekbúvár tanácsát: aktív odafigyelőkké kell lennünk! Ez azt jelenti, hogy úgy kell meghallgatnunk a másik félt, hogy közben ne hozzunk mindjárt ítéletet. Meg kell győződnünk arról, hogy valóban azt értettük-e meg, amit beszélgetőtársunk mondott. Ezért kell visszatükröznünk a hallottakat. Ez igen nehéz feladat a zsidó-keresztyén párbeszédben, különösen héber iratok és a Jézus-esemény értelmezésének dolgában. Ezért el kell jutnunk egymás elfogadásáig és meg kell oldanunk hermeneutikai problémáinkat. Csak ez után folytathatjuk együtt utunkat úgy, hogy már nem egymás felfedezése lesz a további cél, hanem a békesség és teljesség ösvényének bejárása.

A NA ezen az úton egy szent jelzőtábla, amit Isten állított fel nekünk, hogy visszatérhessünk az Édenbe. Hogy majd meghallhassuk a szót: „Ez nem csak jó, hanem most már teljes és tökéletes.”¹³¹

2.4. A Rajnai Evangéliumi Egyház Zsinati határozata a Keresztyének és Zsidók kapcsolatának megújításáról (1980. január 11.)

2.4.1. A határozat előzményei¹³²

1933. szeptember 6-án a Német Evangéliumi Egyház Általános Zsinata, az akkor többségben lévő „Német Keresztyének” erős nyomására adoptálta az úgynevezett *Árja paragrafust*, amely az egyházi szolgálatból kitiltotta mindazokat, akik nem tudták igazolni tiszta német származásukat. A döntés ellen tiltakozók csoportját *Martin Niemöller* vezette. Megalapította a *Pfarrer-Notbund*-ot, melynek alapokmányát 7000 lelkész írta alá. Ennek ellenére, a nagy egyházi többség, még a Hitvalló Egyház sem érzékelte annak a tragédiának az előszelét, amely az európai zsidóságra várt. Sajnos a Porosz Zsinat 1943. októberi nyilatkozata is erősen elkésett: „Minden emberi élet Istené és szent, még Izrael népének élete is.” A késői megszólalással kapcsolatban a kormányzat részéről, a hitleri rezsimre jellemző cinizmus nyilvánult meg: Semmit sem tettek a nyilatkozat terjesztése ellen, tudva azt, hogy céljaik nagy részét már elérték, hiszen a korábbi kritikus időben az Egyház egésze hallgatott.

Az 1945. október 19-én közzétett *Stuttgari Bűnvallás*-ban (Stuttgarter Schuldbekentnis) még semmi nem érződik abból, hogy egy egészen új teológiai alapállás szükséges.

A háború utáni évek egyre több információt szállítottak az 1933-45 között történt eseményekről. Az egyházi döbbenet fojtogatóvá lett. Elsőként a Rajnai Tartományi Egyház (1965) javaslatára mozdult meg az állóvíz: A Német Evangéliumi Egyházat (EKD) felkérte a Rajnai Tartományi Zsinat (RLS), hogy állítson fel egy olyan tanulmányi bizottságot, amely az Egyház és Izrael kapcsolatát teológiailag tisztázza. Az új igény tehát a teológiai tisztázódás volt. A felállított munkaközösség első tanulmánya tíz év múlva született meg: „Zsidók és Keresztyének” (1975) címmel, amelyet később majd másik kettő követett.¹³³ Amikor az első

¹³¹ Vö. Rabbi Gary Bretton-Granatoor: Unresolved issues... 1-14 pp.

¹³² Ev. Kirche im Rheinland: Handreichung Nr. 39. Für Mitglieder der Landessynode, der Kreissynoden und der Presbyterien in der Evangelischen Kirche im Rheinland. Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden. Düsseldorf, Zweite, erweiterte Auflage, 1985, 3-8 pp.

¹³³ Kirchenamt der EKD: Christen und Juden I-III. Die Studien der Evangelischen Kirche in Deutschland 1975-2000, Gütersloher Verlagshaus, 2002. - Magyarul a II. kötet: Keresztyének és Zsidók. A zsidósághoz való

kötet az EKD Zsinata elé került, a Rajnai Egyház (RLS) új lépésre szánta el magát: Szervezetén belül egy olyan új bizottságot hívott egybe „Ausschuß Kirche und Juden”, amelybe meghívást kaptak zsidó teológusok is. Így kapott helyet a zsidóság részéről *Yehuda Askenasy* (sz. 1924) is.¹³⁴ A bizottság feladata a következő volt: állásfoglalást kellett készíteniük a megjelent tanulmánnyal kapcsolatban, s ki kellett dolgozniuk a gyakorlati következtetéseket. Ez az írat 1978-ban készült el, amit megküldtek a gyülekezeteknek. A gyülekezeti kiértékelések után, a Rajnai Tartományi Egyház 1980. január 11-én, egy határozatot (RLS) fogadott el a „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden” (37) címmel, amely utat nyitott a további intenzív teológiai munkának Németország többi egyházában és szerte a világon. - Először ismerjük meg a határozat szövegét (öt pont), majd a hozzá tartozó téziseket is.

2.4.2. A zsinati határozat szövege

A dokumentum alapigéje a Rm 11,18: *Nem te hordod a gyökeret, hanem a gyökér hordoz téged.* – A bevezető mondatok rögzítik a történelmi kihívásból adódó célt: „Újra kell fogalmaznunk az Egyház és a zsidó nép kapcsolatát.”

Az Egyház a következő okokból szánja rá magát erre a teológiai munkára:

- (a) Keresztyén felelősségünk és vétünk elismerése a Holokauszt áldozataiért.
- (b) Új bibliai felismerések Izrael maradandó üdvtörténeti jelentőségéről a Rm 9-11 alapján...
- (c) Annak belátása, hogy a zsidó nép folyamatos léte és az Ígélet Földjére való visszatérése, valamint Izrael államának felállítása, Isten hűségének a jele...
- (d) A zsidó tudósok készsége a velünk való találkozásra és együttműködése a Holokauszt ellenére.¹³⁵

A rajnai nyilatkozat alapvető teológiai üzenete a továbbiakban hitvalló jelleget ölt:

- 1) Megvalljuk keresztyén felelősségünket és elkövetett bűnünket a németországi Holokausztban.
- 2) Hálás szívvel valljuk, hogy az Ószövetség írásai (Lk 24,32 és 1Kor 15,3), zsidónak és keresztyénnek közös alapot adnak hitünkhöz és cselekvésünkhöz egyaránt.
- 3) Hisszük, hogy a zsidó Jézus Krisztus Izrael Messiása és a világ Üdvözítője, aki a világ népeit Isten népével összeköti.
- 4) Hiszünk a zsidó népnek, mint Isten népének, maradandó kiválasztottságában. Hisszük, hogy az Egyház, Jézus Krisztus által, Istennek az Ő népével kötött szövetségébe bevétel.

viszony teológiai újraértelmezése. Magyar Keresztény –Zsidó Tanács Mérleg, Budapest 1994. A sorozatot szerkesztik: Endreffy Zoltán, Hegedüs Lóránt, Kovács Endre, Schweitzer József, Szebik Imre és Tamás Bertalan.

¹³⁴ K. Hannah Holtschneider: Rhinland Synod (1980). Szócikk, DJCR 378-379 pp.

¹³⁵ Handreichung Nr. 39. 9-11 pp.

- 5) A zsidókkal együtt hisszük, hogy Isten üdvtörténeti cselekvését az igazságosság és a szeretet egysége jellemzi. A zsidókkal együtt hisszük, hogy az igazságosság és a szeretet, mint isteni útmutatások egész életünkre érvényesek. Mint keresztyének, a kettő egységét fedezzük fel Isten Izraellel való munkájában és a Jézus Krisztusban végzett művében is.
- 6) Hiszük, hogy zsidók és keresztyének, a maguk elhívása szerint, Isten tanúi a világban és egymás előtt is; ezért meg vagyunk győződve arról, hogy az Egyház a maga bizonyágtételét a zsidóság előtt nem értelmezheti úgy, mint missziót, mintha a zsidó nép egy lenne a pogány népek közül.
- 7) Megállapítjuk, hogy (...) az „új” szövetség nem jelentheti azt, hogy az a „régit” leváltja. Elvetjük azt az állítást, amely szerint Izraelt Isten elvetette volna, s annak helyére az Egyház lépett.
- 8) (...) Hiszünk közös reménységünkben, hogy Isten új eget és földet teremt. Valljuk a messiási reménység erejét, amely mind a keresztyéneket, mind a zsidókat közös bizonyágtételre és cselekvésre vezet egy olyan világért, amelyben igazság és béke lakozik.

A továbbiakban a Zsinat rendelkezéseket ad a gyakorlati teendőkkel kapcsolatban is: Szükséges, hogy a rajnai egyház minden szinten foglalkozzon a zsidókkal való párbeszéd kérdésével, s vegye be teológiai- és egyházi továbbképzésének anyagába a keresztyének és zsidók kapcsolatának kérdését.

2.4.3. Ellenvélemények és értékelés

A Rajnai Zsinat Nyilatkozata (RSB) erőteljesen felizgatta a kedélyeket, s heves diszkussziót váltott ki teológiai körökben. A kritikus hangok legelőször a bonni teológiai fakultásról érkeztek. A polemikus állásfoglalást 13 professzor írta alá:

„A gyilkos zsidóüldözéssel kapcsolatos bűn és bűnrészesség elismerése, s ezen esemény miatti megrendülés nem szabad, hogy az eddig képviselt világos teológiai látásunkat, ismereteinket, valamint alapfogalmainkat, bennünk összezavarja (...), s a bibliai igazságot (...) teljes egészében némaságra ítélje.”¹³⁶

A 13 professzor tételesen a következőkre figyelmeztet:

- a) A „Handreichung” nem tesz különbséget az ószövetségi és a poszt-biblikus zsidóság között;
- b) Nincs világos utalás arra, hogy a „zsidó lét” önmagában még nem jelent semmiféle biztosítékot az üdvösségre (Heilsgarantie), hiszen Isten a kövekből is tud fiakat támasztani;
- c) Pál apostol igéi több helyen elferdítést szenvednek. Világosan le kell szögeznünk, hogy a Tóra nem lehet ma üdvút (Thora als Heilsweg) senki számára. Krisztus ugyanis a törvény vége;
- d) A Holokauszt és Izrael állama semmiképpen nem lehet hermeneutikai forrásunk, s nem emelhetjük ezeket az eseményeket az üdvtörténet szintjére;

¹³⁶ Ursula Rudlick: Auf dem langen Weg zum Haus des Nachbarn. Positionen der Evangelischen Kirche im christlich-jüdischen Gespräch seit 1945 und ihre Verortung in der Theologie. Hora Verlag, Hannover, 2004, 44. p.) A teljes szöveg megtalálható: Der Weg, Nr. 35 (1980.08.03.) 17kk. p.

e) A zsidómisszióról Jézus missziói parancsa alapján nem mondhatunk le.¹³⁷

Egy egész sor kritikus azon véleményének adott hangot, hogy alapvető keresztyén tanítások kerülnek feladásra, s a nyilatkozat a keresztyén identitás sarokköveit kérdőjelezi meg.

Ulrich Luz, a svájci újszövetséges professzor, köszönti az iratot, de néhány ponton, hasonlóan a bonni professzorokhoz, ellenvéleményt fogalmaz meg. Az Újszövetségben található Izraellel kapcsolatos látlelet felidézését túlságosan eklektikusnak és problematikusnak látja:

„Nem helyes az Újszövetség nagy részét egyszerűen elhallgatni... Hitünket és egész történelmünket a teljes Újszövetség alakította olyanná, amilyen most. Hogy ez a teljes újszövetségi örökség számunkra kellemes vagy kellemetlen, az nem szabad, hogy szerepet játsszon vizsgálódásainkban. Legelőször is abban kellene egységre jutnunk, hogy ezek (a kellemetlen textusok) is léteznek, s az elhallgatással nem tudjuk őket nem-létezőkké tenni. Most, amikor történelmi hagyományunkat a holokauszt utáni helyzetünkben kritikusan áttekintjük, vizsgálódásunkat az Újszövetséggel kellene kezdenünk. Ha az Újszövetség központi üzenetének fényében gondolnánk át tradícióinkat, s így vállalnánk fel keresztyén bűnösségünket, az valóban hozzájárulna a zsidó-keresztyén kapcsolatok megújításához.”¹³⁸

Luz-nak nyilván igaza van, habár védelmül felhozható, hogy egy viszonylag rövid iratban lehetetlenség kitérni az Újszövetség minden textusára. Luz mondatait azonban semmiképpen sem felejthetjük el, s szükséges világos megközelítést találnunk az Újszövetség Izraellel kapcsolatos „polifóniájának” megértéséhez. Luz fontos alapproblémát érint: Koronként, politikai széljárástól függően, az egyházi teológia más-más textusokat emelt ki, s próbált interpretálni. Létezik-e egyáltalán valamiféle mértani közép témánkkal kapcsolatban?

Izrael államával kapcsolatban is vita robbant ki. A zsinati megállapítás így szól: „*Zeichen der Treue Gottes gegenüber seinem Volk.*”¹³⁹ *Rolf Rendtorff* szerint ez a határozat legtöbbet idézett és kritizált mondata.¹⁴⁰ *Edna Brocke* teszi fel a nagy kérdést: „Mit fogunk kezdeni ezzel a mondattal akkor, ha történetesen, valamely belső vagy külső okból kifolyólag Izrael állama egykor ismét megszűnne? Akkor az majd Isten hűtlenségének a jele lesz népe iránt?” – Szerinte Izrael államát nem írhatjuk le vallásos kategóriákban...¹⁴¹

¹³⁷ Clemens Thoma: Die Theologischen Beziehungen zwischen Christentum und Judentum. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1981, 35-36 pp.

¹³⁸ Ulrich Luz: Zur Erneuerung der Verhältnisse von Christen und Juden. Bemerkungen zur Diskussion über die Rheinländer Synodalbeschlüsse. In: *Judaica* 37 (1981) 203. p.

¹³⁹ Fordítás: „Isten saját népe iránti hűségének jele.”

¹⁴⁰ Rolf Rendtorff: Hat Gott denn sein Volk verstoßen? Die evangelische Kirche und das Judentum seit 1945. Ein Kommentar. Kaiser Verlag, 1989, 76. p.

¹⁴¹ Edna Brocke: Von religiösen Deutungen politischer Phänomene. In: *KuI* 3, 1988, 7. p. Idézi: Ursula Rudnick: Auf dem langen Weg zum Haus des Nachbarn. Positionen der evangelischen Kirche im christlich-jüdischen Gespräch seit 1945 und ihre Verortung in der Theologie. Hora Verlag, Hannover, 2004, 46. p.

Néhány keresztyén teológus felől érkező kritikáktól eltekintve, zsidó részről a határozat pozitív fogadtatásban részesült. *Nathan Peter Levinson* rabbi így reflektál:

„A dokumentum teológusokat, lelkészeket, zsinati küldötteket és gyülekezeti tagokat most arra hív fel, hogy kérdőjelezzék meg, sőt adják fel mindazt, amit eddig ifjúságuktól fogva tanultak, igaznak tartottak, s teológiai szakkönyvekben olvastak, s mindez eddigi hitüket alapvetően meghatározta... A tézisek elfogadása figyelemreméltó haladás, amit mi hálás örömmel veszünk tudomásul...”¹⁴²

1991-ben megjelenik az EKD tanulmány: a „Keresztyének és Zsidók II.” kötete.¹⁴³ A kötet összefoglalja az eddigi eredményeket. Négy területen teljes konszenzusra jutott a munkacsoport: Az antiszemitizmus elítélése, - a keresztyén felelősség és bűn elismerése; a keresztyén hit felbonthatatlan kapcsolatban van a zsidósággal; Izrael kiválasztottsága örök érvényű; Izrael államának zsidó szempontból teológiai jelentősége van, s szükséges, hogy Izrael, igazságos határokon belül, tartós békét érjen el szomszédaival.¹⁴⁴ *Rendtorff* megállapítja, hogy a klasszikus antijudaizmusnak többé nem lehet helye a teológiában, s ez ellen minden erővel harcolni kell. A tanulmány azonban a még eddig nem tisztázott kérdésekről is szól: Ilyen például az ekkleziológiai kérdés. Mit kezdjünk azzal a felismeréssel, hogy Izrael ma is „Isten népe”. Mit jelent ez a keresztyén önértelmezés számára, amely szerint az Egyház is „Isten népe”. Továbbra is nyitott kérdés maradt a hermeneutikai kérdés: Miként kell értelmezni az Újszövetség zsidó-ellenes passzusait? Annak mely rétegeit szükséges ma irányadónak tekinteni, hiszen a szubsztitúciós tan hívei is az Újszövetség iratai alapján építkeznek.¹⁴⁵ A 63 oldalas tanulmány záró fejezete a gyakorlati tennivalókat taglalja:

1) Szükségesnek látja Izrael népének és az Erec Izrael kapcsolatának megértését:

„A rabbik így tanítottak: Inkább éljünk Izrael földjén, akár olyan városban is, amelyet többségében nem zsidók laknak, mint Izrael földjén kívül, akár olyan városban is, amelyet többségében izraeliták laknak. Mert aki Izrael földjén él, olyan, mintha lenne Istene, aki pedig Izrael földjén kívül él, olyan, mintha nem volna Istene (A Babiloni Talmud Ketubot 110b traktátusában)”¹⁴⁶

¹⁴² Nathan Peter Levinson: Antwort und Anfrage. In: Berthold Klappert: Umkehr und Erneuerung. Neukirchener Verlag, 1980, 234. p.

¹⁴³ Kirchenamt der EKD: Christen und Juden II. Magyarul: Keresztyének és Zsidók. A zsidókhöz való viszony teológiai újraértékelése. Magyar Keresztyén – Zsidó Tanács, Mérleg, 1994. A Studienkommission tagjai: R. Rendtorff, A. Baumann, A. Burchartz, A. F. van der Vegt, Jörg Jeremias, P. Katz, B. Klappert, D. Lange, A. Lohrbächer, H. Metzger, J. Roloff, B. Schaller, U Schwemer, L. S. Siegele-Wenschkewitz, M. Stöhr, Theo Wettach, E. Lippold. A munkacsoport zsidó tagjai: H. G. Brandt, E. B. Moers, E. L. Ehrlich, H. Lipschitz

¹⁴⁴ Keresztyének és Zsidók. 17-21 pp.

¹⁴⁵ Uo. 23. p.

¹⁴⁶ Uo. 55. p.

2) Elítéli a prozelitizmus minden formáját. Hangsúlyozza Isten munkáját (*missio Dei*), s hitünk kölcsönös megvallását. Vallja, hogy Istené a döntés, hogy miként üdvözít bennünket. Zsidóknak és keresztyéneknek sok mondanivalója lehet egymás számára, és Isten jelenlétét új módon fedezhetik fel egymás társaságában.¹⁴⁷

3) Szüntelenül őrkdjünk igehirdetésünk fölött. Nem élnek-e bennünk zsidóellenes előítéletek; illetve nem áldozunk-e fel a jó kapcsolat érdekében keresztyén alapigazságokat? Igehirdetésünk legyen olyan körültekintő, hogy ha egy zsidó hallgató is figyelni szavainkat, ne érhesen bennünket a szakszerűtlenség vádja. Különösen súlyos hiba újszövetségi textusok értelmezésénél, a zsidó kontextus figyelmen kívül hagyása, amely a narratív-típusú igehirdetések kísértése lehet. Az eredeti mondanivalót keressük meg, s ne térjünk át túl gyorsan a beteljesedés vagy túlhaladottság gondolatára.

4) A valláspedagógia történetében három végzetes hibát követtünk el, amelyre a jövőben figyelniünk kell: a) Jézus haláláért nem lehet, csak a zsidókat felelőssé tenni; b) A farizeusok morális értékeit is szükséges meglátnunk. Jézus nem szigetelődött el tőlük egészében, s több esetben egymásra találtak (Nikodémus); c) A Tóra és a kegyelem kapcsolatának kérdése: A Tóra több mint törvénygyűjtemény. A zsidó számára a Tóra az öröm forrása (Szimhat Tóra).

Új kincseket meríthetünk a teremtéstörténetből is. A Sabbat megünneplése buzdíthat a vasárnap megünneplésére, s figyelmeztet a közös eszkatológiai reménységre is: Eljön a kozmikus Sabbat ideje. Tudatosíthatjuk gyermekeinkben: hogy Jézus zsidó volt. Idézzük fel a zsidó nép Isten-tapasztalatait: Isten igazságosságát, hűségét, ígétét és történelmi ítéletét.¹⁴⁸

A Zsidók és Keresztyének (Christen und Juden) III. harmadik kötete 2000-ben jelent meg. Törzsanyaga a szövetség és a misszió kérdésével foglalkozik, majd a dialógushoz ad orientációs pontokat.

A szövetség.

Kiinduló tétele a már korábban megfogalmazott állítás: Isten Izraellel kötött szövetsége ma is érvényes. Ezt a pozíciót, a holokauszt után, a legtöbb egyház magáévá tette, így a Református Világszövetség is (1990):

¹⁴⁷ Uo. 57. p.

¹⁴⁸ Uo. 60-62 pp.

„Isten Izraellel kötött szövetsége ma is érvényes. Kezdjük megérteni, hogy Jézus Krisztusban egyik vagyunk..., akik egykor távol voltunk, most elhívattunk arra, hogy részesei legyünk Izrael korábbi kiválasztásának és közösségének Isten szövetségében.”¹⁴⁹

Az EKD irat radikális kérdése ez: Amennyiben Izrael szövetsége ma is érvényben van, akkor mi következik ebből az Egyház számára? A következő *alternatívák* adódnak:

a) Az Egyház, Izrael *egyetlen* és maradandó szövetségében él, mert abba Jézus Krisztus által bevetetett. (Rajnai Egyház Nyilatkozata)

b) Isten az Egyházzal *egy külön* szövetséget kötött, amit mi (új) szövetségnek nevezünk. (Kétszövetséges modellek)

c) Az Egyházzal Isten *nem* kötött szövetséget. Nem él Izrael szövetségében, s külön speciális szövetsége sincs.

Bármennyire is meghökkentő, de a tanulmány alaptendenciája a harmadik lehetőséggel számol. A szerzők elvetik a Rajnai Egyház állítását (RSB), amely kimondta, hogy az 'Egyház, Jézus Krisztus által, az Isten népével kötött szövetségébe bevetetett'. Az elutasítás nem annyira teológiai, hanem inkább logikai érveken nyugszik, valamint az állítást a zsidó-keresztény párbeszéd inspirálja: „*Izrael szövetsége Izrael identitását képezi, s ezt az Egyháznak respektálni kell.*”¹⁵⁰ Több textus elemzése után (Jer 31; 2Kor 3,17; Ef 2,1-11; Zsidó levél) summás ítélettel az első két lehetőséget kizárja:

„Az a modell, amely az Egyház Izrael szövetségébe vételéről beszél, nem felel meg a teljes újszövetségi kijelentésnek. Még kevésbé elfogadható ez az állítás a zsidó nép legitim, bibliai megalapozott önértelmezése számára. Az Újszövetség sem szól arról, hogy Isten a Krisztus-hívők közösségével szövetséget kötött volna, mint egykor Izraellel a Sínai hegyen.”¹⁵¹

Súlyos állítás ez: Ha az Egyháznak nincs helye Izrael szövetségében, s saját szövetsége sincs, akkor hogyan határozhatjuk meg ekkleziológiai helyét? A dokumentum hajlik arra, hogy erre a kérdésre nem kell választ adnunk. A lényeg, hogy az Egyháznak nincs semmiféle „ellenszövetsége” (Gegenbund) Izrael jelenlétében. Tehát kapcsolatunk Izraellel nem ekkleziológiai kérdés, hanem krisztológiai jellegű. Ennek látletét az eucharisztia

¹⁴⁹ Uo. 127. p.

¹⁵⁰ Kirchenamt der EKD: Christen und Juden I-III. Studien der Evangelische Kirche in Deutschland. 1975-2000. Gütersloher Verlagshaus, 2002, 151. p.

¹⁵¹ Christen und Juden I-III. Die Studien der Evangelischen Kirche in Deutschland 1975-2000. Gütersloher Verlagshaus, 2002. 152. p. A bizottság tagjai: R. Roloff, A. Baumann, F. Crüsemann, A. F.-van der Vergt, U. Hahn, K. Kriener, H. Lichtenberger, J. Männchen, U. Schwemer, E. Lippold, Tiszteletbeli tagok: G. Baumbach, J. Hausmann, W. Hofinus, B. Klappert, Sch.A. Lohrbächer, J. Mehlhausen, B. Schaller, S. SchreinerCh. Schwöbel, L. S. Wenschkewitz

szereztesében találjuk. Jézusban koncentrálódik az Izrael számára megígért új szövetségének *azon része*, amely a bűnbocsánatot tartalmazza. S pontosan ez az, amit Isten Jézus halálában hozzáférhetővé tett a pogányok számára. Ezt a hozzáférhetőséget nevezhetjük „szövetségnek”, de ez nem ekkleziológiai, hanem egy krisztológiai kategória: Isten megbocsát, amely a Krisztus-tapasztalatban realizálódik. Ilyen értelemben van közel a „régii” szövetség az elmúláshoz (Zsid 8,13): Isten a teljes beteljesedés felé haladó Izrael-szövetség egy részét, a kultikus részét, előre hozta és megoldotta Jézus áldozatában. A szövetségnek ez a része Krisztus óta mindenki számára hozzáférhető. Ez azonban nem jelenti az Egyház Izraelbe való „bevételeét”, vagy Izrael leváltását. Sokkal inkább Isten egy olyan előrehozott szövetségi tetteről van szó, amelyet majd a beteljesedés követ. Izrael szövetsége az eszkatonban majd célba ér.¹⁵²

A szövetségről írt összefoglalás utolsó pontja megengedi a szövetség szó keresztyén használatát, de azt átértelmezi: A szövetség nem más, mint Istenhez való kapcsolódásunk, ahhoz az Istenhez, aki kapcsolódik Izraelhez. De ez nem jelenti azt, hogy benne lennénk Izrael szövetségében.

„Kétségtelen, hogy mi a pogányok közül származó Krisztus-hívők, Jézus Krisztus által, magunkat Istennel közösségben lévő személyeknek tudhatjuk, - méghozzá minden tekintetben és korlátok nélkül. A 'szövetség' fogalom Isten cselekvésére és elkísérő hűségére utal, amelyből zsidók és pogányok egyaránt élhetnek. Ameddig az „új szövetség” vagy „Újszövetség” fogalmakat kívánjuk vele leírni, - ugyan kisebb értelmi csúsztatást követünk el az eredeti jelentéssel szemben, mégis a szó használata teológiailag még legitim és szükséges. Mihelyt azonban ezek a fogalmak a keresztyén feljebbvalóság kifejezésének teológiai eszközei lesznek, úgy szükséges az egész biblia hagyomány súlyával ellenállni nekik.”¹⁵³

A misszió

A harmadik fejezet elején ezzel a megállapítással találkozunk: „A zsidómisszió ma már nem tartozik az EKD feladati közé.”¹⁵⁴ Az indoklás okai:

- a) A szó idején nyilvánvaló lett a keresztyén antijudaizmus teljes csődje.
- b) Az Egyház, amely még zsidó tagjait sem védte meg a halálos fenyegetettségben, nem léphet fel a zsidómisszió megbízatásával.
- c) Felismerésünk szerint Izrael kiválasztása ma is érvényben van. Ez magában foglalja azon reménységünket, hogy Isten az Ő népét részesíti a teljes üdvösség meglátásában.¹⁵⁵

¹⁵² Uo. 153. p. (9. pont)

¹⁵³ Uo. 153. p. (10. pont)

¹⁵⁴ Uo. 154. p.

¹⁵⁵ Uo. 166-167 pp.

E fejezet függelékként szól a zsidó-keresztyének helyzetéről. Sajnos teológiai helyzetükről nem esik szó, inkább csak véleményeket ismertet. Maga a zsidó közösség elutasítja őket, mások, a keresztyének közül, hídnak tekintik őket.

Gyakorlati kérdések

Az együttműködés lehetőségei között olvashatunk: az emberi jogok védelméről, a teremttség őrzéséről, az antiszemitizmus elleni fellépésről és a kisebbségek védelméről. Olvashatunk egy állásfoglalást Izrael államáról is. A tanulmány megkülönbözteti a „földet”, mint kegyelmi ajándékot, és Izrael államát. Békességre int, s szorgalmazza a vallások közötti dialógus fontosságát.

A tanulmányt záró sorok a teológiai megújulás folyamatáról szólnak, amely koránt sem ért véget.

Reflexiók

A Rajnai Egyház Nyilatkozata érett és meghatározó dokumentumnak bizonyult. Több kötetnyi munka foglalkozik feldolgozásával és a nyilatkozatot követő egyházi megnyilvánulásokkal.¹⁵⁶ Alapdöntések születtek, teológiai váltóállítások történtek a soá utáni teológiai gondolkodásban. Új hangsúlyt nyert Jézus zsidó volta; számos egyházban konszenzus jött létre a zsidó nép maradandó kiválasztásáról és szövetségéről. Tisztázódási folyamatok indultak el az ó és új szövetség fogalmaival kapcsolatban. Számos egyház hivatalosan lemondott a zsidómisszióról, s helyette a baráti beszélgetést tartja követendő célnak. Bátor és disztinktív nyilatkozatok fogalmazódtak meg Izrael földje és államával kapcsolatban is. Liturgiai változtatások és valláspedagógiai irányelvek láttak napvilágot témával kapcsolatban. Sőt a Rajnai Egyház Zsinata 1996-ban még egy *alkotmány kiegészítést* is eszközölt Izrael és az Egyház közös reménységéről, amelyet a Zsinat a kebelbeli gyülekezetek írásos értékelése és szavazata alapján, minősített többséggel, *consensus magnus*-szal fogadott el:

„Az Egyház bizonyosságot tesz Isten hűségéről, aki népének kiválasztásához ragaszkodik. Az Egyház Izraellel együtt várja az új ég és új föld eljövetelét.”¹⁵⁷

¹⁵⁶ Katja Kriener – Johann Michael Schmidt (Hg.): Gottes Treue – Hoffnung von Christen und Juden. Die Auseinandersetzung um die Ergänzung des Grundartikels der Kirchenordnung der Evangelischen Kirche im Rheinland. Neukirchener Verlag, 1998.

¹⁵⁷ Eredeti szöveg: „Sie (die Kirche) bezeugt die Treue Gottes, der an der Erwählung seines Volkes festhält. Mit Israel hofft sie auf einen neuen Himmel und eine neue Erde.” Uo. 63. p.

Azonban kezdettől fogva voltak ellenhangok is a teológiai megújulással kapcsolatban. Elsőként, ahogy már említettük a Bonni professzorok tiltakoztak. Az 1996-os alkotmány-kiegészítés sem volt gördülőmentes. A *Kerpen-i gyülekezet* opportunizmussal és önfeladással; a *Kronenberg-i gyülekezet* pedig a Bärmeni Hitvallás ige-központúságának feladásával, illetve a két-utas üdvmodellel való kacérkodással vádolta meg a zsinati atyákat. Többen szóvá teszik, hogy teljességgel hiányzik a kiegészítő mondatokból a krisztológiai hangsúly. A keresztyének nem csak az új eget és az új földet várják, hanem mindenek előtt Jézus Krisztus személyét.¹⁵⁸

Mindezek után, a fejezet lezárásaként a következőt mondhatjuk: A német teológia az elmúlt 60 évben egy újabb „*Kirchenkampf*”-on¹⁵⁹ megy át. A rajnai nyilatkozatok és az egyházi alkotmány kiegészítése; valamint az EKD három tanulmánya (Juden und Christen I-III) óriási szellemi erőfeszítésekről tesz bizonyosságot. Majd később fogunk szólni a hivatalos iratokon kívüli német Izrael-teológiák soráról is. Meg kell állapítsuk: a pozitív történések ellenére, számos megoldatlan probléma maradt, s az alaptendenciák sem biztatóak: a) Nem sikerült tisztázni az Egyház és Izrael kapcsolatát és teológiai helyzetét. Az eredmények, a hivatalos nyilatkozatokat összevetve is ellentmondásosak, sőt nyílt belső egyházi polémiával találkozunk az EKD utolsó tanulmányi anyaga és a RSB között. b) A zsidómisszió teológiai alapon történő feladásából szükségszerűen következik a megoldatlan kérdés: hogyan üdvözülhet egy zsidó személy ma? Milyen messze mehetünk el a krisztológiai relativizmus útján? Vajon a német teológiai gondolkodás is, az amerikaiat követve, a jövőben feladja Jézus Messiás címét (Paul M. van Buren) és lebontja trinitárius alapjait? A hivatalos nyilatkozatok még nem tartanak itt, talán az érlelődő gyülekezeti reflexióknak is köszönhetően, de már a legutóbbi Hannoveri Egyházi Napokon történő pódiumbeszélgetések, ebbe az irányba mutattak (2005).¹⁶⁰

2.5. A Leuenbergi Egyházi Közösség (GEKE) az 'Egyház és Izrael' publikációja (2001)¹⁶¹

2.5.1. Alapítás és célok:

¹⁵⁸ Katja Kriener – Johann Michael Schmidt: Gottes Treue, 119-128 pp.

¹⁵⁹ A szó egyházi harcot jelent. A Harmadik Birodalomban folyó egyházi ellenállás és identitáskeresés kifejezése.
¹⁶⁰ Berthold Klappert és Wyschogrod (amerikai ortodox rabbi) Jézus istenségéről és a Szentháromság megkérdőjelezhetőségéről folytatott pódiumbeszélgetést. Ld. Programfüzet témáit (Kirchentag Hannover 2005).

¹⁶¹ A tanulmány teljes szövege elérhető: <http://jcrelations.net> „Church and Israel – A contribution from the Reformation Churches in Europe to the Relationship between Christians and Jews” (2007.08.10)

Az Európai Evangéliumi Egyházak Közössége szinte Európa összes evangéliumi egyházát összefogja. Alapító okiratát, a *Leuenbergi Konkordiát* 1973-ban fogadták el, amely összekötő kapoccsá lett a közel 450 éve egyházszakadásban élő református és evangélikus egyházak között. A konkordiát 105 európai egyház írta alá. A klasszikus reformátori egyházak mellett megtalálhatók a valdensek és bohémiai testvérek közösségei, valamint öt olyan Dél-amerikai protestáns közösség, akik a korábban kivándorolt protestánsok utódaiként csatlakoztak. A tagegyházak hét methodista közössége külön színfolt a közösség életében.¹⁶²

A GEKE már 1994-ben megfogalmazta ekkleziológiai alapirátát (Jézus Krisztus Egyháza), amelyben felhívja a közösség figyelmét az Egyház és Izrael teológiai kapcsolatának tisztázására. Több éves tanulmányi munka után jelent meg az Egyház és Izrael dokumentum. Ez a munka az európai protestáns egyházak első olyan közös megnyilvánulása, amelyben együtt nyilatkoznak a zsidósággal kapcsolatos újonnan formálódó teológiájukról. A kétnyelvű (angol-német) tanulmány bemutatja a teológiai kutatás mai helyzetét, hangsúlyozza a téma hitoktatásban való megjelenítését és a dialógus fontosságát. Elítéli az antiszemitizmust és vallja Isten és a zsidó nép elválaszthatatlan kapcsolatát.

2.5.2. A tanulmány ismertetése és kritikai megjegyzések:

A GEKE *'Egyház és Izrael'* tanulmányának számunkra legfontosabb része (a teológiai törzsanyag II.) leírja és elemzi azokat a dogmatikai koncepciókat, amelyek napjainkban megkísérlik körvonalazni az Egyház és Izrael kapcsolatát. Az alapproblémát a szerzők abban látják, hogy napjaink Egyháza sajnálkozva és bűnbánattal kényszerül tudomásul venni azt a tényt, hogy az „Isten népe” megnevezésre, nem csak az Egyház, hanem a holokauszt borzalmait túlélő zsidó nép is igényt tart. Izrael igénye a „2Móz 19-24; 5Móz 30,15-20; Ézs 42,6 –ban, az Egyházé pedig az 1Pét 2,9k-ban gyökerezik.

A második fő rész (Part II. 1.) már a bevezető mondatokban elveti az eddig fenntartott klasszikus tan, az örökségből kitagadás (*disinheritance*) teóriáját. Ezt a döntést az Egyháznak nem csak azért kellett meghoznia, mert Izrael továbbra is fenntartja az 'Isten népe' nevet, hanem főként azért, mert az Egyház felismerte, hogy egész léte, a Krisztus-esemény és a kiválasztása elválaszthatatlanul összefügg Izraellel, amely Isten hűségének bizonyossága. A bemutatott ekkleziológiai modellek mindegyike ebből az alapfelismerésből indul ki, s keresi az Egyház helyét.

¹⁶² Vö. <http://www.leuenberg.net> - Wer sind wir? 1. p. (2007.08.10)

1. A „two ways” (két út) koncepció (1.1)

A párbeszéd korai szakaszában többen úgy látták, hogy Izrael és az Egyház szoteriológiai útja egymás mellett párhuzamosan halad. A közös kiinduló pontot Ábrahám Istenében látták. A zsidóság útja a Tóra útja, a pogány nemzeteké pedig Krisztus személye. A 'két út' elmélet hangsúlyozza, hogy Isten mindkét útja legitim és üdvözítő út, s értékükben nem különböznek egymástól (1.1.2).

A vázolt koncepció több ponton támadható:

a) A két út nem képzelhető el köztes érintkezési pont nélkül: Jézus személye ugyanis mindkét „néphez” kapcsolódik.

b) Azt is figyelembe kell vennünk, hogy a keresztyénség a zsidóságban gyökerezik, sőt a judaizmus 'produktuma'. A Názáreti Jézust legelőször zsidó személyek vallották Messiásnak, s ezzel a jelenséggel mind a mai napig találkozhatunk (1.1.2).

2. Az „uncancelled covenant” (felnebontott szövetség) koncepciója

A megnevezés (ungekündigter Bund) Martin Buber előadásához kapcsolódik, aki az 1961-es német Kirchentag-on a 'Zsidók és Keresztyének' munkacsoportban adott elő. A kifejezés ezt követőleg számos egyházi nyilatkozatban és alkotmányban megjelent, gyakran eltérő tartalmi összefüggésekben. A kifejezés alapértelmét a Református Világszövetség 1990-ben, a már korábban idézett módon így fogalmazta meg: „Isten nem törölte el Izraellel kötött szövetségét... (ld. idézet korábban). Ez a koncepció a Jézusban kapott új szövetséget (1 Kor 11,25; Zsid 9, 15; 12,24) nem egy második szövetséggént értelmezi, hanem a Jer 31-ben kapott ígéret megújításaként, megerősítéseként és továbbfejlesztéseként, amely túlmegy Izrael szövetségének határain (confirmation and further development of the one covenant made with Israel that goes beyond the covenant with Israel) (1.2.1.).

Az egy és 'felnebontott szövetség koncepciója' hangsúlyozza, hogy a Krisztusban hívők Isten kegyelméből egy közösségben élhetnek Izrael szövetségében, s részesülnek Izrael kiválasztásában. Isten, így Izraelen keresztül üdvösségben részesíti a pogány népekből érkezőket is.

A koncepció néhány kérdést azonban nyitva, illetve megválaszolatlanul hagy: Nem tudja megoldani a két 'Isten népe' egyidejű és egymásban lévő egzisztenciájának problémáját. Egyfelől helytelenül definiálja önmagát az egyház, ha csak 'a népek közül származó Egyháznak' látja magát, másfelől a Jeremiás 31-ben megígért új szövetséget csak 'megújított' szövetségének tudja be. Ez nem felel meg sem Pál apostol úrvacsorai ígéinek, sem a lukácsi párhuzamos leírásnak, sem a Zsid 8 értelmezésnek. A koncepció nem

tudja tisztázni a Krisztusban történt új szövetség lényegét és másságát, s nem ad adekvát választ az Újszövetségben leírt régi és új szövetség kapcsolatáról sem (1.2.2).

3. A 'Die Völkerwallfahrt zum Zion' (zarándoklat a Sionra) koncepció

Az Ézsaiás 2, illetve Mikeás 4-ben felvázolt prófécia szerint az eszkatonban a nemzetek felzarándokolnak a Sionra. Ebben a koncepcióban fejeződik ki Izrael és az Egyház közös ígélet- és reménység tradíciója. Az Egyház belekerül Izrael ígélet történetébe, s ez lesz a prófétai reménység beteljesedésének kezdete.

A modell előnye, hogy kapcsolódik Izrael alapvető reménységéhez, elismeri Izrael prioritását (Rm 9,4), és a nemzeteket az ígélet 'örökös társainak' (B. Klappert) látja (1.3.2).

Az is pozitívum, hogy az Egyház saját kiválasztását Isten szuverén munkájának látja és leszögezi, hogy az Egyháznak Izraellel együtt közös célja van. Azonban ennek a koncepciónak is az a gyengéje, hogy az Egyház önmagát *csak a pogányokból létrejött közösségként* szemléli, jóllehet ez kezdettől fogva a mai napig nem így van. Még homályosabb az Egyház Tórához való viszonyának koncepciója. A Sionra való zarándoklat értelme az eredeti szövegekben a Tóra teljes elismerése. A 'Sionból jövő Tóra' elvének, amely a nemzetek számára is érvényes útmutatásokat tartalmaz (Mik 4,2; Ézs 2,3). Mindezek ellen szól a Rm 10,4-ben ábrázolt páli Tóra értelmezés (1.3.2).

4. Az 'Isten egy népe koncepció', amely Izraelből és az Egyházból áll

A koncepció a modern teológiában Karl Barth nevéhez kapcsolódik. A későbbi fejezetekben átfogóbban kell tárgyalnunk elméletét. Barth Isten egy gyülekezetéről tud. Ez a 'Gemeinde' azonban két részből áll: Izraelből és az Egyházból. Barth ezt az egységet dialektikus unióban látja, amely a meghasadt Isten népéről szól (gespaltetes Gottesvolk).

Barth Isten szuverenitását és irgalmát kapcsolja össze, amely a mindenséget egy cél felé vezeti, oda, ahol majd Isten lesz minden mindenkben (1Kor 15,28). A két nép egységének gyökere a Krisztusban történt isteni kiválasztásban gyökerezik, s ez a kettéhasadtság az eszkatonban megszűnik.

Ez a koncepció a Rm 9-11 –re épül. Tartalmazza Pál fájdmát, hiszen a zsidóság elutasította Messiását (9,1-5; 10,1-4), de tartalmazza Pál reménységét is, hogy a jelen szívbeli megkeményedtség csak ideiglenes, s nem a zsidóság végleges elvetettsége (Rm 11,23).

A tanulmány elveti ezt a modellt is, mint amelyik nem felelhet meg a Rm 9-11 teljes mondanivalójának: a) A Krisztus esemény hatását csak a pogány népekre vonatkoztatja,

s azt Izraelre nézve hatástalannak tekinti. b) Nem ért egyet a „kettéhasadt Isten-népe képpel sem.

Barth koncepciója, látásom szerint, sokkal árnyaltabb és nem lehet lényegét néhány mondattal megragadni és ilyen módon elvetni. Többek között ezért is, munkánkban vissza kell térnünk gondolataihoz.

Összefoglalás

A GEKE dolgozat kérdésfelvetése a két 'Isten népével' kapcsolatban, konkrét és célirányos. A bemutatott modellek a mai élvonalbeli teológusok munkáinak gyümölcsei. A dokumentum írói azonban egyik koncepciót sem tudják maradéktalanul elfogadni, s megállapítják, hogy mindezek inkább csak állomások a teológiai kutatás eddig még befejezetlen folyamatában. A nyitó fejezet konklúziójának záró mondata további kutatásra hív fel bennünket:

„Ezért az Egyháznak folytatnia kell kutatását olyan további lehetőségek feltárása érdekében, melyekben meghatározhatja és megértheti saját identitását és kapcsolatát Izraellel.”¹⁶³ (1.5)

2.6. Magyarországi vonatkozások

2.6.1. Irodalmi áttekintés

A magyar szerzőktől származó teológiai irodalomban számos, témánkat érintő cikket és tanulmányt találunk. Ezek teljes feldolgozására nem vállalkozhatunk, de néhányat röviden itt, illetve a későbbiekben ismertetünk és értékelünk. Az irodalmi lista nem teljes:

Ortokocsi Foris Fr.: *Restitutio Israel Futura*. 1712. – A latin nyelvű könyv fellelhető a Debreceni Református Nagykönyvtárban, s kutatásra vár.

Dr. Czeglédy Sándor: *A választott nép*. Tanulmányok a rendszeres theologia és segédtudományai köréből. 4. kötet, Budapest, 1940.

A hét részből álló alapos tanulmány számos részlete igen figyelemre méltó és bátor megállapításokat tartalmaz. Czeglédy az ószövetségi Izraelben látja Isten szeretetének *intenzitását* (30), tehát egy konkrét és kiválasztott népre igényt tartó elfogult szeretetét, amely azonban később, mint *extenzitás* is megnyilvánul: Isten Izrael határait megnyitja az evangélium által, hogy így minden nép elérhesse Isten szeretetét. Az új nép számára a „lelki Izrael” az Egyház, amely magában foglalja a megtérő zsidó személyeket is.

Czeglédy bátran leszögezi (1940!), hogy Isten Jézus Krisztust nem Jáfet törzsébe helyezte, hanem „Sém törzséből plántáltatik bele a világba” (34). A 4. fejezetben az író kitart amellett, hogy a zsidó néphez Isten Jézus megfeszítése után is hűséges maradt. Isten a megváltás munkáját a zsidók

¹⁶³ Eredeti szöveg: „Therefore the church must continue this process and seek further possibilities for defining and understanding its identity in relation to Israel.”

elhívásával kezdte el, s a „test szerinti Izrael” megtérésével fejezi be (46). Czeglédy azt is vallja, hogy a zsidó identitás a végső megszámlláláskor is megmarad (!), mert „törzseik megszámllálva és elkülönítve jelennek meg a többi népekből való megváltottak megszámllálhatatlan seregében (47). A szerző ezt az eszkatológiai valóságot nevezi a zsidók titkának, a kiválasztó predestinációs kegyelem misztériumának (47). Ezen összefüggésben szól a szerző Isten kegyelmének a népek világában megmutató „integráló és differenciáló ténykedéséről. Szerinte a „nép”, mint teremtési kategória mindenkor megmarad, azok „szükségrendek” is, hogy a bünt Isten korlátok között tartsa (47).

Isten választott népének feladata Ábrahám óta a közbenjárás (Sodoma), amely elhívásból a lelki Izrael is részesül. A zsidóság azonban továbbra is, nem vérszerinti származása, hanem elhívása folytán, Bubert idézve, „páratlan” és maradandó kategória (62).

Czeglédy hangsúlyozza, hogy Jézus test szerint Izraelhez tartozik, de az Atya Lelke által mi is közösségben lehetünk vele (71). A szerző szól a zsidókérdés „radikális megoldásáról” (vö. Endlösung), amely „Sém ivadékainak megtérése lesz az idők végén” (76).

A záró fejezet a „zsidók törvényéről” szól. Czeglédy helyesen látja, hogy a törvény a pogány keresztyénekre másként vonatkozik. Mi a Krisztus törvénye alatt vagyunk, s számunkra „Krisztus a Kánon” (106). Ez azonban nem jelenti a Dekalógus elvetését, hiszen ez is Krisztusra mutat, ennek szellemében szól a *nomosz* pozitív jelentőségéről is (106-107).

Bereczky Albert: *A zsidók titka*. Két igehirdetés a Rm 11,25-29 alapján. Budapest, 1938.
Bereczky Albert: *A magyar protestantizmus a zsidóüldözés ellen*. Traktátus, 1945. Új kiadás: Református Sajtóosztály, 1984.
Bereczky Albert: *Két ítélet között*. In: Keresztyének a zsidóságról – Zsidóknak a keresztyénségről. I. Jó Pásztor Kiadás, Budapest, 1946.

Dr. Pákozdy László Márton: *Eichmann theológiája és az egyház felelőssége*. ThSz. 1962/9-10.
Pákozdy László Márton: *Juden und Christen in Ungarn nach 1526*. In Kirche und Synagoge.

Kádár Imre: „Zsidóknak először meg görögöknek”. Budapest.; é.n.
Kádár Imre : *Szedjétek össze a maradékot*. h.n. é.n.
Kádár Imre: *Az egyház felelőssége Izraelért*. Jó Pásztor Kiadás, h.n. é.n.

Sebestyén Jenő: *Református dogmatika*. Eszkatológia (V. kötet). Iránytű Kiadó, 1994. 48-80 pp. – Említést teszünk róla többek között a „Regnum Dei” fejezetben.

Studienkommission des Ökumenischen Rates der Kirchen von Ungarn: *Beitrag zu den Fragen von Evanston „Israel und die Kirche” vom April 1956*. Sondernummer des Ungarischen kirchlichen Nachrichtendienstes 8 (1956) 7-8. In: Rolf Rendtorff und Hans Hermann Henrix (Hg): *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945-1985*. Verlag Bonifatius-Druckerei, Paderborn, 446-457 pp. – a tanulmányt részletesen ismertetjük a továbbiakban.

Tamás Bertalan: *Az antiszemitizmus keresztyén szempontból*. ThSz. 1986/3. 147-153 pp.

Schweitzer József: *Evangéliumi antijudaizmus, talmudi antikrisztianizmus*. ThSz. 1987.154-158 pp.

Ökumenikus Tanulmányi Füzetek: *Zsinagóga és Egyház* (5. szám) 1993. – az írást ismertetjük, s további tanulmányozásra ajánljuk!
Ökumenikus Tanulmányi Füzetek: *Zsidóság Keresztyénség Iszlám*. (15. szám) 1997.

Dr. Nagy Antal Mihály: *Örök Szövetség*. Sárospatak, 1997.

A szerző a magyar izraelológia egyik legátfogóbb művét írta meg. Részletesen foglalkozik a zsidókérdés problematikájával (I/1), az antiszemitizmus egyháztörténeti konkrétumaival (I/2),

egészen az Izrael-tan legújabb toposzáig, így a zsidómisszió, az emancipáció-asszimiláció, a cionizmus, a holokauszt és Izrael államának problematikájával is (I./3-9).

A mű igen értékes fejezete (II.) a zsidóság Krisztusról alkotott képével foglalkozik. Közel 50 oldalon át ír többek közt a Talmudról, Spinozáról, Leo Beckről, Joseph Klausnerről, Martin Bubberről, Hans Joachim Schoepferről és Schalom Ben-Chorinon át Pincha Lapide-ig. Az ismertetés azért is igen értékes munka, mert a messiási zsidóság mellett ezen írók képezhetnek egy átgondolandó feladatot, s így láncszemet az egész zsidóság felé.

A III. rész az Egyház Izraelről alkotott egyház- és dogmatörténeti adalékait fogja össze a Német Hitvalló Egyház idejéig. Szól Barth tételeiről is, röviden vázolja Izrael-tanát, azonban joggal rámutat arra, hogy Barth tanításának vannak hiányzó, vitatható pontjai. Említést tesz Barth „pozitív állásfoglalásairól” is, de ezekből egyet sem idéz (311), helyesen utal viszont arra, hogy az Izrael-kérdés tovább gondolást igényel.

A IV. rész a magyar vonatkozásokról szól. Kritikus és egyben vigasztaló fejezet mulasztásainkról (antiszemizmus), de felelősségvállalásunkról (Jó Pásztor) is.

Az V. fejezet az ökumenikus nagygyűlésekről ad átfogó ismertetést, amelyből több részletet köszönettel mi is átvettünk.

A VI. fejezet biblika-teológiai fejtegetés Isten „örök szövetségéről”, majd a záró VII. fejezet a két szövetség egységéről, annak rendjéről, Izrael titkáról szól. A záró fejezet egy eszkatológiai vázlat, amely a parúszia és az azt követő, Izraelt is érintő témákat tárja fel.

Éliás József: *A gyökerekig ásva le.* Négy tanulmány a közös Izrael-ügyről. 1-2. Bad Salzig, 1988.

Éliás József: *Auschwitz mint Golgota, Golgota mint Auschwitz.* Sorskutató tanulmány. Debrecen, 1989-1990.

A zsidó származású tudós református lelkipásztor szerteágazó Izraellel kapcsolatos teológiai tevékenysége külön dolgozatot érdemelne. Valószínű elsőként reflektál magyarul korának némely „elvilágiasodó és elzüllő” teológusainak munkáira (Auschwitz mint Golgota, 60-66), akik eltávolodtak a kijelentett Igétől, s Izrael lelki javait az Egyházzé vá teszik. Ebben az összefüggésben szól külön kommentárban *Rosemary Ruether* amerikai teológusról, aki ezt a visszaélést már az ÚSZ-i iratok számlájára írja, holott

„éppen az ÚSZ a garanciája annak, hogy Izrael lelki javai Izrael örökös 'birtokállományához' tartoznak – csorbítás nélkül (Rm 9). Az viszont igaz, hogy a krisztianizmus nem más, mint az izraelizmus (nem judaizmus) világgraszáló kibontódása” (67).

Hasonlóképpen kritikusan elemzi az egyháztörténet „intézményesített Izraelgyűlöletének” történelmi dokumentumait, amelyet „Feketelista” név alatt ismeret (IV. Könyv, Függelék, 1985, 336-366). A Függelék további részében olyan újkori magyar egyházpolitikai elemzést és kritikákat találunk, amely után csak ezt imádkozhatjuk: „Uram, irgalmazz!” Vajon mikor jön el annak az ideje, hogy az egyháztörténelem, a felsorolt zsidósággal kapcsolatos szomorú tényeket, kellő terjedelemben és józanul mérlegre tegye, és publikálja?

Az Éliás-művek különlegessége az „Izrael, zsidók, judaizmus” szavak filológiai jelentésének kutatása. Ruether-rel való vitatkozásában megállapítja, hogy a „zsidók=*hoi joudaioi*” kifejezés nem alkalmazható általában az izraeli emberre, hanem egy vallásos érzület (judaizmus), elsősorban a farizeizmus képviselőit kell értenünk alatta. Tehát a Jn 6,41-ben zúgolódó zsidók alatt nem általában az ott lakó személyeket kell értenünk, hanem galileai judaistákat, a vallásos élet irányítóit és képviselőit (Auschwitz mint Golgota, 62). Az ebből fakadó következtetés Éliás számára annyi, hogy Jézust nem általában az izraeli nép juttatta a keresztre, hanem csak annak egy szűk rétege. Tehát Éliás olvasatában a „zsidók”, a vallásos értelemben fokozottan elkötelezett személyek... – A vitát a mai napig sem lehet lezárni. A birodalmi használatban a „*hoi joudaioi*” kifejezés általában a zsidó embereket jelentette, amelynek nem volt pejoratív tartalma. Vajon János itt valóban csak a judaistákra gondolt és csak negatív értelemben használja a kifejezést? Bolyki János, János evangéliumához írt kommentárja, megnyugtató eligazodást kínál a probléma tárgyalásakor. Bolyki Udo Schelle kutatására hivatkozva kimutatja, hogy János szóhasználatában a *hoi Ioudaioi* kifejezés

nem hordoz elfogult antiszemitizmust, hanem János azt mindig „funkcionális” értelemben használja.¹⁶⁴

Mint segítő javaslatnak elfogadhatjuk *Didier Pollefeyt* és *Reimund Bieringer* okfejtését, akik árnyalt fogalmazásukban, összefoglalva, ezt mondják: Elképzelhető az, hogy a János evangéliumának szerzője a korabeli választott népet két részre osztotta. Az egyik részt azok alkották, akik hittel elfogadták Jézust. Ezek János számára a hívők, vagy „akik hisznek”, a többiek pedig, akik Jézusban nem hittek „a zsidóknak” nevezi. Tehát a határvonal nem farizeusi módon vallásos személyek (judaisták) és az izraeliták között húzódik meg, hanem a Jézushoz való hitbeli viszonyban keresendő, s ez osztotta meg az egész népet.¹⁶⁵

Éliás József: *A samaritánus kérdés* (Minden egyháztag, különösen pedig zsidószármazású keresztyének lelki építésére, Ádvent sorozat, 1943.) c. művében sajátos fordított tipológiát használ az Egyház és Izrael kapcsolatának leírásában. A 2Kir 17,24-41 elemzése kapcsán (31-36 pp.) az áttérni és asszimilálódni kívánó zsidóságot az ószövetségi samaritánusokhoz hasonlítja. Kifejti, hogy a zsidó törekvések azért sikertelenek, mert amiként a fogság idején és után élő samaritánusokból hiányzott a „közös szabadulás-élmény” (exodus), úgy a mai asszimilációra törekvő zsidóság sem találkozik az isteni kegyelemmel, amely Krisztusban érkezett el. Éliás azt tanácsolja az asszimilálódni kívánó zsidóságnak, hogy tegyen különbséget „túlélési” vágya és a Krisztusban szükséges „szabadulás” között.

Papp Vilmos: *Protestantizmus és zsidóság*. Adalékok a mai magyarországi protestantizmus és a zsidóság kapcsolatának kérdéséhez, különös tekintettel az 1840 és 1900 közötti időszakra. ThSz. 1988/3.

Papp Vilmos: *Választott nép – megváltott eklészia. Vetélytársak? – Utitársak? Munkatársak?* ThSz. 1987/5.

Papp Vilmos: *Antiszemitizmus a Bibliában?* ThSz. 1990/2

Karasszon István: *Antiszemitizmus Kálvinnál?* ThSz. 1990/2.

Dr. Bolyki János: *A Római levél válogatott részeinek magyarázata*. Református Theológiai Akadémia Kurzustára.

Dr. Bolyki János: *Zsidóság és keresztyénség, szekták és eretnekek*. ThSz. 1991/1.

Szenes Sándor: *Befejezetlen múlt. Keresztyének és zsidók, sorsok*. Budapest, 1986.

Dr. Tóth Károly: *Mit tett a Magyarországi Református Egyház a zsidóüldözés ellen?* In: *A múltban a jövőért. Ökumenikus Tanulmányi Központ*, Budapest, 2001. 237-250 pp.

Dr. Kis György: *Megjelölve Krisztus keresztyével és Dávid csillagával*. Budapest, 1987.

Ravasz László: *A zsidókérdés*. In: *Emlékezéseim*. A Ref. Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, Budapest, 1992.

Siklós József: *Izrael titka*. KEPE, Kiskunfélegyháza, é.n. – Siklós József (zsidó származású református lelkész) könyve őszinte és lelkes könyv. Sajátossága, hogy ismerteti és elemzi Izrael államának legújabb történetét, beleértve „Hatnapos háborúját” is.

Csepregi Zoltán: *Zsidómisszió, vérvád, hebraisztika*. Luther Kiadó, 2004.

Szécsi József: *Izrael államának mai keresztyén teológiai megközelítései és a napi politika*. Budapest, 2004. Kézirat.

¹⁶⁴ Bolyki János: „Igaz tanúvallomás”. Kommentár János evangéliumához. Osiris Kiadó, Budapest, 2001, 250-252 pp. Vö. Dolgozatunk 3.2.5. részben található elemzéssel (Jn 8,30-53 – az ördöggyermekség kérdése).

¹⁶⁵ D. Pollefeyt – R. Bieringer: Hoi Ioudaioi. Szócikk. In: DJCR, 188-189 pp.

Szécsi József: A holocaust nem teológiai véletlen. A keresztyén-zsidó kapcsolatok néhány dokumentuma. Keresztyén-Zsidó Társaság, Budapest, 2007. A kötet hézagpótló kiadvány, hiszen egy kötetben közli a szerző által legfontosabbnak tartott magyarországi megnyilvánulásokat (220 oldal). Emellett a NA mellett tartalmazza többek között a Nemzetközi Teológiai Bizottság: A keresztyénség és a vallások dokumentumát (57-112 pp.).

Szabó András: *Auschwitz – Katarzis a teológiában.* Luther Kiadó, Budapest, 2005. – Szabó András rövid esszé szerű dolgozata (71 oldal) a magyar rendszeres teológia Auschwitz-irodalomának egyik legfrissebb kincse. Teljességgel nemzetközi, mégis magyar munka. Megszólaltatja a holokaust után (is) író zsidó filozófusokat (*Arthur Cohen, Richard Rubenstein*), és írókat (*Elie Wiesel, Kertész Imre*), de a Barth utáni keresztyén teológusok jelentős részét (*Didier Pollefeyt, Jürgen Moltmann, Paul van Buren, Jürgen Mannemann*) is. Szabó András tulajdonképpen egy történet-politikai anamnézisre és teológiánk krisztológiai koncentrátságu újraértelmezésére hív fel bennünket. Szerinte Auschwitzban a hagyományos keresztyén krisztológia meghalt, méghozzá annak szomorú előélete miatt. Jelenleg a teológia egy sajátos „nagyszombati lelkületben” (*Hans Urs von Balthasar*) él (63-64), még nem lett nyilvánvalóvá, hogy mivé fog válni. Egyenlőre csak a nagyszombat értelmetlen és megmagyarázhatatlan tragédiájának másnapja nehezedik ránk, a maga gyászával és csöndjével (64). Az író a keresztyén-zsidó párbeszéd lehetőségeit elemezve, felemlíti az egyszövetséges és a kétszövetséges koncepciók lehetőségeit. Az elsőben szerinte a Jézus-Messiásban elérkezett „új” kijelentés csorbulhat, míg a másik modell veszélye az, hogy a Jézusban nyert kijelentés pusztán a pogányok felé irányul, s elveszíti annak zsidó sajátosságát és a zsidóság iránti teológiai fontosságát. Ez utóbbiban Jézus már nem a zsidók Messiása, Isten pedig a maga megváltó munkáját két külön úton viszi a beteljesedés felé.

Az író a röviden felvetett kérdésekre nem kínál válaszokat, de hűen érzékelteti a post-holokaust teológia „bánkódó Messiasának” szomorúságát, aki számon fogja kérni mindazt, ami népével a soá idején történt (66). Szabó András úgy látja, hogy az újabb kori párbeszédben szükséges, hogy a felek „autentikusabb zsidóvá és autentikusabb keresztyénné legyenek” (66).

Dr. Zsengellér József: *A páli zsidómisszió teológiai hangsúlyai az Apostolok Cselekedeteiben.* In: Ostium in Caelo. Jubileumi kötet Dr. Bolyki János teológiai professzor 75. születésnapjára. Ráday Könyvesház 2006.

A magyarországi munkákról folytathatnánk a sort, számos értékes munka jelenik meg katolikus és baptista, valamint szabadkeresztyén részről is. Ezen a helyen utalni szeretnénk a „**Keresztény – Zsidó Társaság**”¹⁶⁶ munkájára és keresztyén részről önkritikus kiadványaira, valamint a „**Dániel Csoport**” igen értékes közbenjáró, szociális és tanítói tevékenységére. Minderről átfogó tájékoztatót ad honlapjuk.¹⁶⁷

Végül, de nem utolsó sorban, szeretném **Szabó Imre**, a *Budapesti Református Egyházmegeye első* esperesének, a magyar holokaust egyik kimagasló bizonyágtevőjének,

¹⁶⁶ <http://www.kzst.hu> A Keresztyén Zsidó Társaság honlapján számos értékes publikációt találhatunk a keresztyén-zsidó párbeszéd történeti és aktuális vonatkozásairól. Ezek között kiemelkedő írások: a) A Zsidóság ábrázolásának szempontjai a keresztyén hitoktatásban (KZST Könyvtár 2., 1997.) A dokumentumra Dolgozatunk 8. fejezetében visszatérünk. b) Dr. Szécsi József (főtitkár): A Keresztyén-Zsidó párbeszéd Magyarországon (2006). Ld. még uő. Szécsi József (szerk): A holocaust nem teológiai véletlen. KZST, Budapest, 2007. A KZST 2004-ben „Zsidó-Keresztény-Iszlám Vallástörténeti Szabadegyetemet indított. A szervezők célja a megnevezett vallások tudományos megismerése és ismertetése.

¹⁶⁷ <http://www.danielcsoport.hu> A gyakran frissített honlapot szívvel és értelemmel szerkesztik. Kiváló lehetőség a messiási zsidóság történetének, legjelentősebb egykori és mai reprezentánsainak megismerésére. A honlapon ezegetikai tanulmányok, könyvismertetések és számos aktualitás közzététele gazdagíthatja látásunkat, illetve orientációs segítséget kínál a keresztyén-zsidó problematika és titok megértéséhez. Dobner Győző írása áttekintést ad a „Második Jeruzsálemi Zsinat felé” mozgalom víziójáról és történetéről.

zsidókat mentő munkáját és teológiai harcát felidézni. Szabó Imre az a személy volt, akinek az életében az imádság, a szavak és a tettek szorosan egységbe fonódtak és követték egymást. Naplótöredékeit és a zsidósággal kapcsolatos írásait megtalálhatjuk az „Ég, de meg nem emésztetik” (Szabó Imre lelkipásztor naplói 1914-1954), róla készült kötetben.¹⁶⁸ Szabó Imre és élete párja Éva, valamint lányuk Szabó Éva 2003-ban a Jeruzsálemi Yad Vashem Holokauszt Intézet „a Világ Igazai” kitüntetésben részesültek.¹⁶⁹

2.6.2. Dokumentumok

A továbbiakban, hűen eddigi koncepciónkhoz, a jelentősebb *egyházi nyilatkozatokra* kívánunk koncentrálni. Ezek között kiemelkedő tanulmány az Ökumenikus Tanulmányi Füzetek 5. száma:

2.6.2.1 „A Zsinagóga és az Egyház”.¹⁷⁰

A „Füzet” (41 oldal) melléklete tartalmazza a református (1990) és a római katolikus egyház (1992) zsidósággal kapcsolatos nyilatkozatát is.¹⁷¹ A tanulmány IX. fejezete áttekinti a holokauszt és a magyar egyházak ellentmondásos történetét. Egyfelől hazánkban kezdődtek legkésőbb a deportálások, valamint sokan részt vettek a zsidómentő akciókban, másfelől az egyházak nem fékeztek meg az antiszemita hullámot, hanem alkalmazkodtak az általános közhangulathoz. A magyar közvélemény nem volt sem kiugróan náci-párti, sem zsidóellenes. Foglya volt azonban saját vágyainak: a trianoni békeszerződések megsemmisítésének és az elcsatolt területek visszaszerzésének.

A tanulmány bűnbánattal hangsúlyozza, hogy a magyar egyházak ugyan „rossz lelkiismerettel”¹⁷² és a biblikus lelkülettel ellenkezve”, de megszavazták az első két zsidótörvényt (1938 és 1939), s csak a 40-es években kezdtek a hallgatásból felocsúdni. Erről a felocsúdról *Bereczky Albert* ezt írja:

„De a tárgyilagos vizsgálatnak hasonló őszinteséggel azt is meg kell állapítania, hogy a veszély bekövetkeztekor az egyházak sem némák, sem tétlenek nem maradtak.”¹⁷³

¹⁶⁸ Szabó Imréné Szabó Éva: *Ég, de meg nem emésztetik. Naplók 1914-1954.* Szöveggondozás: Szabó Julianna, előszó: Dr. Szabó István, Budapest – Budahegyvidéki Református Egyházközség, 2001.

¹⁶⁹ <http://www.1.yadvashem.org/righteous/temp>

¹⁷⁰ Ökumenikus Tanulmányi Központ: *Ökumenikus Tanulmányi Füzetek. 5. szám.* Budapest, 1993.

¹⁷¹ Az ortodox, protestáns és római katolikus teológusok által alapított Ökumenikus Tanulmányi Központ célkitűzései többek között: keresztyén egység előmozdítása; a nagy ökumenikus egyházi szervezetek legfontosabb eseményeinek ismertetése; Magyarországon folyó teológiai munkák eredményeinek a világkeresztyénség szervezeteihez való továbbítása.

¹⁷² Ennek ellentmondani látszik Ravasz László mondata: „*A lelkiismeretem tiszta volt, de az emberi mérték és nem a végső fórum.*” In: Ravasz László: *Emlékezéseim. Zsidókérdés. Ref. Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, Budapest, 1992, 212. p.*

¹⁷³ Bereczky Albert: *A magyar protestantizmus a zsidóüldözés ellen.* Budapest, 1945, 7. p.

Ravasz László a III. zsidótörvényt már elutasította (1941). Egyházi vezetők 1944-ben több tiltakozást nyújtottak be a zsidók érdekében. *Apor Vilmos* katolikus és *Kapi Béla* evangélikus püspökök, valamint *Serédi Jusztinián* hercegprímás működéséről és embermentő munkásságáról mindenképpen pozitívan kell nyilatkoznunk. A keresztyén egyházak hivatalos lépéseinek további gyengesége az volt, hogy csak a zsidó származású híveik védelmét hangsúlyozták. Vajon milyen teológiai látás diktálta ezt? A vészkorszak egyházi szégyenfoltja az is, hogy még egy ilyen súlyos ügyben sem tudtak a magyar egyházak egységesen fellépni. Ezt ugyan Ravasz püspök is kezdeményezte, de 1944. június 15-i levelére Serédi Jusztiniántól válasz nem érkezett.

A „Füzet” beszél a sikeres mentőmunkát végző személyekről és szervezetekről is: Itt elsősorban *Skót Misszió* és a *Jó Pásztor* szolgálatáról kell hálásan megemlékezni, ahol elsősorban *Éliás József* és *Sztéhlo Gábor* evangélikus lelkész munkálkodtak. A Római egyházban *Danczi Villebald*, a baptisták között pedig *Bretz Vilmos* nagyvonalú bátorsága volt példaértékű. Az egyházpolitika kettősségére jellemző, hogy ezekkel a munkákkal a hivatalos egyház egyetértett és támogatta, de nyíltan nem vállalta fel.

Nem tudjuk, hogy a tragikus események sodrában, az egyházak időben közzétett és tudatos színvallása, mit váltott volna ki. Egyet azonban látnunk kell: Ha az Izrael-ellenes teológiánknak ilyen hatása volt, akkor a vetés és aratás törvénye alapján, lett volna hatása az ellenkező egyházi véleménynek is. Leszögezhetjük, a világosan megfogalmazott teológiai gondolkodás hatást gyakorol társadalmi folyamatokra, akár jól, akár bűnös módon. A IX. fejezet zárómondata nekünk szól:

„Mindent egybevetve, eljött annak az ideje, hogy a történelmi terhektől megszabadulva újra átgondoljuk és újra megfogalmazzuk a zsinagóga és az egyház kapcsolatát.”¹⁷⁴

A X. fejezet a dolgozat teológiai része. Ez szól: a) közös örökségről (monoteizmus, Ószövetség, Jézus zsidó származása); b) részlegesen közös reménységünkről, amelyet *Schalom-Ben-Chorin* így ír le: „*A Jézus hite egyesít bennünket, a Jézusba vetett hit viszont elválaszt.*”¹⁷⁵ Az ökumenikus zsinatok krisztológiai tételei elmozdíthatatlan falakat emeltek a Zsinagóga és az Egyház közé. A messiási korszak értelmezésében is kibékíthetetlen ellentétek mutatkoznak, csak a végső fázisban egyeznek a vélemények: „A zsidókkal együtt hisszük tehát, hogy Isten győz a gonosz felett és a bűn felett.” c) A mai zsidóság nem szűnt meg Isten választott népe lenni, s egy népet képez (barthi értelemben) az Egyházzal. d) Szól

¹⁷⁴ Ökumenikus Tanulmányi Központ: Ökumenikus Tanulmányi Füzetek (ÖTF). Zsinagóga és az Egyház. 5. szám, Budapest, 1993, IX. fejezet.

¹⁷⁵ Idézet: Nyíri Tamástól; Szenes Sándor: Befejezetlen múlt. Előszó helyett. 11. p.

az Isten-gyilkosság vádja alóli felmentés ökumenikus konszenzusáról: „Jézust nem egy embercsoport, nem egy etnikum, hanem az egész emberiség bűne és gonoszsága juttatta keresztre.”

A XI. fejezet kitér a teológiai és egyházi tennivalókra. Ezek a következők:

- a) A tudati változás szükségessége. Ide tartoznak: lelkészképzés, igehirdetés, egyházi iskolák oktató munkája, a zsidó-keresztyén párbeszéd kincseinek nyilvánossá tétele.
- b) A misszió kérdésének alapos átgondolása.
- c) Az antiszemitizmus elleni közös harc.

Az Ökumenikus Tanulmányi Füzet melléklete közli az 1990-ben napvilágot látott bűnbánati nyilatkozatát is.¹⁷⁶

2.6.2.2. Magyarországi Református Egyház Zsinatának nyilatkozata a zsidósággal való kapcsolatáról (1990)

A dokumentum megismétli az Országos Református Szabadtanács *bocsánatkérő nyilatkozatát*:

„A ránk nehezedő felelősség súlya alatt a zsidósággal szemben elkövetett mulasztások és bűnök miatt..., megkésve bár, de most Isten színe előtt bocsánatot kérünk a magyar zsidóságtól” (1949).

A nyilatkozat ünnepélyesen hangsúlyozza a szentföldi békesség fontosságát, köszönti Izrael államát, a segítő jobbot nyújt a magyar zsidóság felé, s elítéli a sírgyalázásokat.

2.6.2.3. A Magyar Püspöki Kar nyilatkozata 1992-ben jelent meg. A rövid üzenet az általános erkölcsi törvényre hivatkozva elítéli a faji megkülönböztetés minden formáját, s a keresztyén tanítás alapján pedig hirdeti az általános emberszeretet parancsát. Idézi II. János Pál pápa magyarországi szavait: „*az antiszemitizmus és a rasszizmus minden formáját úgy tekintsék, mint Isten és az emberiség elleni bűnt*”.¹⁷⁷

2.6.2.4. Az „Izrael és az Egyház” tanulmány.¹⁷⁸ A negyedik jelentős egyházi, Izraellel kapcsolatos, dokumentumról már a dolgozat bevezetőjében említést tettünk, s

¹⁷⁶ Ökumenikus Tanulmányi Központ, ÖTF. A Zsinagóga és az Egyház. 5. szám. Melléklet I. Budapest, 1993, 36-38 pp.

¹⁷⁷ ÖTK: ÖTF. A Zsinagóga és az Egyház. 5. szám, 1993, Melléklet II. Ld. a többi magyar katolikus nyilatkozatot: Szécsi József (szerk): A holocaust nem teológiai véletlen. KZST, Budapest, 2007.

¹⁷⁸ Studienkommission des Ökumenischen Rates der Kirchen von Ungarn: Beitrag zu den Fragen von Evanston „Israel und die Kirche” vom April 1956. Sondernummer des Ungarischen kirchlichen Nachrichtendienstes 8 (1956) 7-8. In: Rolf Rendtorff und Hans Hermann Henrix (Hg.): Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945-1985. Verlag Bonifatius-Druckerei, Paderborn, 446-457 pp. – a tanulmányt részletesen ismertetjük a továbbiakban. A tanulmány eredeti pontokba szedett felosztását követjük.

közöltük annak egy részletét. A Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsának tanulmányi bizottsága az EVT Evanstoni Nagygyűlésének szégyenletes fiaskójára reflektálva külön tanulmányt nyújtott be és jelentetett meg 1956. áprilisában, *'Izrael és az Egyház'* címmel. A tanulmányi anyag teljességgel teológiai munka, amelyre nemzetközi tudományos dolgozatokban is hivatkoznak. Szinte minden sorát áthatja a barthi teológia mélysége és a magyar szókimondó átláthatóság. Éppen ezért olyan meglepő, hogy a későbbi magyar nyilatkozatokban még említés sem történik róla, s nagy kérdés, hogy létezik-e egyáltalán publikált magyarnyelvű változata. A nyilatkozat alapvonalait az alábbiakban mutatjuk be: A bevezetés után (1. pont) következik a két teológiai rész 2. és 3. pont), amelyekhez alpontok tartoznak. Mi ennek alapján ismertetjük a dokumentumot

2a) A munka írói az Izrael-kérdés tisztázását *teológiai feladatnak* tekintik, amelynek megválaszolása nélkül elképzelhetetlen egyházi szolgálatunk egésze. Leszögezik, hogy a biblikus válasz megtalálása nélkül:

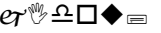
2b) Nem lehet *Isten Igéjét érvényesen (gültig) hirdetni*. Izrael titka és a Szentírás egészének a titka összefügg. S a két titok azonos. Isten Ábrahámnak tett ígérete az egész föld megáldatásával kapcsolatban Jézusban döntő eseménnyé lett. Ebben áll a biblia két felének egysége. Az eszkatonban az Emberfia visszatér, és akkor a kijelentés- és az üdvtörténet beteljesedik. Ezt megelőzőleg megtörténik az egész Izrael helyreállítása. Az üdvösség olyan mértékben fog kiáradni, hogy a föld minden népe Izrael által áldást vesz (Rm 11,15 és 11,12).

2c) Az Izrael-kérdés tisztázása nélkül Krisztusról való *bizonyágtételünk* is csak töredékes (Stückwerk). Izrael létének titka (Rm 11,25), valamint kiválasztása és elvetése Jézus Krisztusban teljesedik be. Isten magára tekintettel választotta ki Izraelt, hogy benne inkarnálódjon a Messiás. Más szavakkal: Isten Jézus Krisztusban választotta ki Izraelt. Ezért lehet Jézus Izrael reménysége is. Az inkarnáció eseményét a törvény és a próféták készítették elő, s Jézusban teljesedtek be az ígérek, illetve amelyek még beteljesedésre várnak, benne kaptak egy megerősítő igent és áment. Valójában az Izrael-kérdés megértése nélkül Jézust sem értjük meg, aki a zsidók Messiása és az népek Megváltója. Ő a kiválasztott (*der erwählte Mensch*) és elvetett (*Der verworfene Mensch*) ember, az izraelita, akiben az ószövetségi *Ebed - Jahwe* próféciák beteljesedtek.¹⁷⁹

2d) Amennyiben figyelmen kívül marad az Izrael-kérdés, *antropológiánk* is inogni fog. Az emberről alkotott helyes keresztyén megállapításaink elválaszthatatlanok Jézus személyétől. Pilátus róla mondta: Íme az ember! Ő a *homo verus Iudaeus*. Ő a zsidók királya, Ő maga az igazi Izrael *in persona*. Antropológiánkban először ezt a kérdést kell tehát feltennünk: Ki a zsidó ember? – s csak ezt követőleg tisztázhatjuk az egyetemes ember fogalmát is. A helyes antropológia csak a zsidó Jézust magába foglaló kriszológiára épülhet fel, s nem fordítva.¹⁸⁰

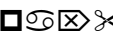
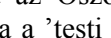
2e) Az Izrael-kérdés tisztázása nélkül nem lehet tisztán az Egyházzal sem tanítani. A hagyományos felfogás szerint az Egyház a „lelki Izrael”, s az azon kívül élő zsidóság a „testi Izrael (*Izrael kata sarka*).¹⁸¹ A probléma azonban az, hogy a *kata pneuma* ellenpont az Újszövetségben sehol sem található. A hagyományos teológia gondolatmenetét továbbvezetve, Izrael örökre elvetett és a megérdemelt büntetés alatt van; ígéreteit pedig az Egyház vette át. A Zsinagóga legjobb esetben is

¹⁷⁹ Ézs 52,13 – 53,12

¹⁸⁰ Az antropológiával kapcsolatos gondolatmenet figyelemre méltó, de ennek alátámasztására a pilátusi mondat nem alkalmas. A legújabb egzotikái felismerések alapján Pilátus: *Ecce homo / er*  kijelentése inkább dehonesztáló, mintsem felmagasztaló: „lássátok: csak ember”, - s nem valamiféle istenség (Jn 19,6).

¹⁸¹ 1Kor 10,18

csak a múlt rekvizituma, s eltűnése csak megkönnyebbülést hozna. Ez a pozíció a hitlerizmusnak teológiai igazolást adott, amely a Mein Kampf-ban is megjelent. A Rm 9-11 azonban egy egészen más képet tár fel: A gyökér Izrael, s az olajfa mindenkor megmarad, Isten nem plántál új fát, hanem ebbe oltja be a pogány ágakat is, s így lehet Ábrahám minden hívő atyjává. Ez a kép határozza meg az Egyház és Izrael kapcsolatának biblikus valóságát. Izrael és az Egyház titokzatos összefüggésben élnek. „Ezért, míg az Egyház a pogányokkal polemizál, addig Izraellel dialogizál” (Erich Peterson).

2f) Az Izrael-kérdés megtermékenyítheti eszkatológiánkat is. Izrael kiválasztásának – elvetésének – és megmentésének útja az egész emberiség útjának képe is. Ez a tékozló fiú hazatérésének útja, amely az eltévelyedés kerülőin keresztül az üdvösségbe vezet. Isten a  egészét menti meg (Rm 11,26), amely mai formájában is eszkatológiai jel, olyan jel, amelyben a történelem és az üdvtörténet Urának munkája nyilvánul meg. Mindenek célja az egész emberiség megáldása, amelyhez egyetlen út vezet: Krisztus, aki nem ellenpontja az Ószövetségnek, hanem  -a, tehát célja (Rm 10,4). Isten ígéretei és kiválasztása a 'testi Izrael' számára is megmaradnak, mert az a választott nép, s teljes megváltása az Egyház reménységének tárgya.

2g) Az Egyház egységéről szólva a nyilatkozat úgy látja, hogy az első egyházszakadás (Zsinagóga és Egyház) megértése gyógyulást hozhatna az Egyház ökumenikus folyamatában is. Különös, hogy a szerzők éppen itt szólnak az előnyben részesítendő zsidómisszióról is, a Rm 1, 16 alapján.

3/a-c A szerzők megjegyzik, hogy nem kívánnak sem a naív fundamentalizmushoz, sem ahhoz az új keletű és idegen teologumenonhoz csatlakozni, amely az Újszövetséget már nem tekinti irányadónak a zsidómisszió kérdésének tárgyalásakor.¹⁸² A szöveg új hermeneutikai megközelítést szorgalmaz. A régi vágású dogmatikára épülő hermeneutika már nem elegendő, azt ötvözni kell az új kijelentéstörténeti írásmagyarázat alkalmazásával. A kidolgozandó alap-toposzok között a kiválasztás-predestináció kérdését kell elsőként feldolgozni, méghozzá Eichrodt, Rowley, E. Wright, Vriezen és a szisztematikus K. Barth alapján. A klasszikus predestináció-dogma az Izrael-kérdés összefüggésében, az eddigi individuális megközelítés alapján nem interpretálható. Sokkal inkább a bibliai üdv- és kijelentéstörténet oikonomiájában kell gondolkodnunk. Isten ítéletei és az elvetései is kegyelmének titokzatos eszközei, amelyek a kiválasztottak javát szolgálják.

3/d-e kutatást a teljes Szentírás alapján kell folytatni. Az újszövetségi kérésgma az Ószövetség nélkül érthetetlen. Ezen az úton az un. kriszto-centrista bibliamagyarázat (minden csak Krisztusról szól) forszírozása is csak akadály lehet. Meg kell tanulnunk a zsidónak zsidóvá lenni (1Kor 9,20): legyünk annyira objektívek írásmagyarázatunkban, amely a jogos kritika elé tud menni. Jézus Krisztus evangéliuma nem szorul olyan ószövetségi 'bizonyítékokra', amelyek alapján véve nem is róla szóló bizonyítékok. Vannak a tipologizálásnak olyan modern útjai is, amelyek az eddigi hagyományos megközelítéseket teljesen feleslegessé teszik.¹⁸³

3/f A tanulmány fontosnak látja a Jézus-esemény Izraelre vonatkozó kihatásainak alapos megvizsgálását és az egyházatyáknál található, divatosá vált tévtanítások határozott elutasítását. Ezek között elsőként említi az új szövetség olyan értelmezését, mintha valami teljesen új, az ó-tól független szövetség jött volna létre, miszerint a Krisztus megfeszítésével a zsidóság megszűnt volna Isten népe maradni, s így az Egyház átvette volna annak teljes örökségét. A tévtanítások közé tartozik a zsidó eszkatológia eliminálása is, mintha az csak a zsidó nacionalizmus terméke lenne. „Innen érthető, hogy ezen ígéretek sorában az, amelyik a szétszórt Izraelnek, az ősi földön újra hazát ígér, a mai generációnknak oly nagy problémát jelent.”

3/g A bizottság református tagjai azon véleményüknek is hangot adnak, hogy ennek a vizsgálatnak a hitvallásos iratokat is alá kell vetni. Ezt a revíziót a lutheránus tagok nem támogatják, mert „a hitvallásos iratokban lévő Izrael-kérdéssel kapcsolatos tanítás nem tekinthető Ige-ellenesnek.” Ezzel szemben a református partnerek tudnak „az orthodoxia által halott formákba préselt tanításokról, amelyek időközben túlhaladottakká váltak”. Hangsúlyozzák, hogy nem a biblia hiányossága az, hogy a hitlerizmus idején az egyházi tan az antikrisztusi végső megoldást (Endlösung) inspirálta. „Az Izrael-kérdésben az utolsó szót nem Luther, nem is Calvin vagy Wesley illetve Schleiermacher mondta ki. Ezt a korabeli egyházaknak idejében fel kellett volna ismerniük.”

¹⁸² Utalás: Ecumenical Review, 1955. áprilisi számára

¹⁸³ Zeitschrift für Evangelische Theologie, 1952/53.

3/k Izrael államát a hozzászólás nem tekinti elsőrangú teológiai kérdésnek, de azt a bibliai Izrael fogalom alá rendeli, s váratlan megjelenésében Isten ígéreteinek betöltését látja. Ezt a látását még akkor is fenntartaná, ha az állam máról-hónapra megszűnne. Az állammal kapcsolatban kritikai megjegyzést is találunk: „Szomorúnak találjuk, hogy ez az állam, a hozzátartozó keresztyénekkal szemben türelmetlenül viselkedik, illetve a környezetében élő népek szabadságmozgalmaival szemben is, mint tövis és ék értelmezi önmagát”. Mint elhangzott, Izrael államának fogalma nem fedi le semmiképpen a bibliai Izrael fogalmat, de pusztán léte felhívás a bonyolult fogalom tartalmának újra fogalmazására.

3/l-m A záró gondolatok az antiszemitizmus létezésének „az egyházban és azon kívüli megoldatlan kérdését” vetik fel. A kérdést nem szabad a politikával és a mai állammal összekeverni. Az antiszemitizmus azok számára a legveszélyesebb, akik antiszemitán gondolkodnak (Ézs 49,24-26; Zak 2,8-9). Itt az Egyház nem elégedhet meg valamiféle humanista megközelítéssel. Ilyen szempontból istenfélelemmel szólnak a szerzők a magyar egyházakról, amelyeken „különösen nehéz teherterhelés van”. Felhívják a figyelmet Isten új életet adó irgalmára és szorgalmazzák az *una sancta ecclesián* belül egymás megismerését és a közös bizonyoságtétel továbbadását.

2.6.3. Értékelés

A vázolt dokumentum bátor, és akkor rendkívül időszerű, őszintén kereső, teológikus gondolkodást tükröző irat volt. Felépítettségében áttekinthető, és az *igazság* és *szerepet* szerencsés ötvözete. Szinte az összes feltehető kérdést érinti, és nem csak buzdít a gondolkodásra, hanem bele is fog ebbe a munkába, még hozzá a biblikus alapokhoz ragaszkodva. Az Egyház – Izrael kapcsolatot misztériumnak látja, s a zsidómisszióval kapcsolatában is érződik, hogy nem tudja kimondani a végső szót. A krisztológia dogmák születésének körülményeit fájjalja és megnyitja az eszkatológiai kérdések újragondolásának lehetőségét is. Biztat a hitvallások kritikus átfésülésére is. Szomorúan megállapíthatjuk, hogy sem az EVT későbbi nagygyűlésein, sem a magyar teológiai gondolkodásban nem folytatódhatott ilyen mértékben ez az önvizsgáló, rendszerező és szókimondóan bátor hang képviselése.

2.7. Dabru Emet (Szóljatok igazat!) – egy zsidó válasz (2000)¹⁸⁴

2.7.1. Ismertetés

„Szóljatok igazat!” az első átfogó kollektív véleménynyilvánítás a soá utáni keresztyén *metanoia*-hangokra és a teológia megújítását szorgalmazó törekvésekre. Az iratot megjelenésekor 120 rabbi és számos zsidó tudós látta el kézjeggyével.¹⁸⁵ A dokumentum célja a zsidó-keresztyén párbeszéd közös alapjának kijelölése. Ez a kijelölés nem hivatalos, de reprezentatív, hiszen az aláírók a zsidóság valamennyi felekezeti irányzatát képviselik.

¹⁸⁴ A teljes szöveg megtekinthető. <http://www.icjs.org> – Dabru Emet (2007.08.10.)

¹⁸⁵ A dokumentum szövege és az aláírók listája, amely időközben 300 zsidó rabbira és tudósra bővült megtalálható: <http://www.jrelations.net> – Dabru Emet. Stellungnahmen – 1046; (2007.08.10) A szerkesztő szerzők: Tikva Frymer-Kensky (University of Chicago); David Novak (University of Toronto); Peter Ochs (University of Virginia); Michael Singer (University of Notre Dame).

A nyolc éven át előkészített nyilatkozat 8 megállapítást rögzít:

- A zsidóság és a keresztyének ugyanazt az Istent imádják. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a zsidók számára a keresztyén istentisztelet elfogadható vallásos alternatívát jelentene.
- Mindkét vallás közös alapja a Biblia, amelyet a zsidók Tenach-nak, a keresztyének pedig Ószövetségnek neveznek. A két közösség eltérőleg értelmezi a szent iratokat, de a különbözőséget respektálnunk kell.
- Számos keresztyén tiszteletben tartja a zsidó nép Izrael földjével kapcsolatos igényét. A zsidók számára a zsidó állam helyreállítása a holokauszt utáni legnagyobb esemény.
- Zsidók és keresztyének egyaránt elfogadják a Tóra morális alapelveit.
- A náciizmus nem volt keresztyén *fenomenon*, habár nem jöhetett volna létre a hosszú keresztyén antijudaista történet és erőszak nélkül. Túl sok keresztyén vett részt a náci kegyetlenkedésben, s túl kevesen protestáltak ellene. – „Értékeljük azokat a keresztyéneket, akik a megvetés tanítását elutasítják, s nem vádoljuk azokat, akiknek ősei a bűnöket elkövették.”
- Áthidalhatatlan ellentét van a két vallás között Jézus Krisztus személyét illetően. A keresztyének ugyan azt az Istent Jézus Krisztuson keresztül és hagyományaik alapján, a zsidók pedig a Tórán és hagyományaik alapján ismerik meg. A két út közötti feszültség csak az idők végén fog eltűnni, de addig egyik közösség sem kényszerítheti álláspontjának elfogadását a másikra.
- A zsidóság és keresztyénség közötti új és javuló kapcsolat nem gyorsíthatja fel a zsidó kulturális és vallásos asszimiláció folyamatát. „Tiszteljük a keresztyénséget, mint hitet, amely a zsidóságon belül született, s mint korábban, úgy ma is, ahhoz erőteljesen kapcsolódik. Mi a keresztyénséget nem tekintjük a zsidóság kiterjesztésének (Erweiterung – extention). Csak akkor építhetjük tovább őszintén kapcsolatunkat, ha megmaradunk saját hagyományunkban.
- Zsidók és keresztyének szükséges, hogy együtt munkálkodjanak az igazságosság és a béke megőrzéséért.

2.7.2. Értékelések

A nyilatkozatot számos kritika érte. Sokat tiltakoztak a TeNaK (ÓSZ) kétféle legális interpretációs lehetősége ellen. Mások szóvá tették a holokauszttal kapcsolatos engedékenységet, mondván, a megbocsátás megszünteti azt a szükséges lélektani nyomást, ami nélkül a keresztyénség ismét felveheti a régi antijudaista terminológiát.¹⁸⁶ Többen kifogásolták az egy és ugyanazon Isten imádásáról tett engedékeny kijelentést: A zsidóság számára Jézus Krisztus imádása *avodah zarah*, azaz idegen istenség imádata, és mint ilyen a bálványimádás kategóriájába tartozik. Voltak olyan hangok is, amelyek szigorúbb kritikát vártak volna el a keresztyén újszövetségi antiszemitizmussal kapcsolatban (Jn 8,43-47).¹⁸⁷

Véleményünk szerint, összességében a *Dabru Emet* a keresztyénség pozitív megerősítése, a bűnbánó hang elfogadása és egy igen nyitott dokumentum. Világosan kitűnik a nyolc pontból, hogy a zsidóság különbséget tesz keresztyén és keresztyén között, s nem tekinti az egész keresztyénséget monolitikusan ellenséges blokknak, hanem látja és értékeli a tösuva-t (megtérés) gyakorlók nagy számát. Az is kitűnik, hogy a zsidóság nagy része egyet ért Martin Buber-rel, aki szerint a két vallás számos különbözősége ellenére egy könyvet és egy eszkatológiai reménységet hordoz a szívében. Számos keresztyén közösség a nyilatkozatot az írásban adott megbocsátásnak tekinti és tanulmányozásra ajánlja.¹⁸⁸ Az irathoz kapcsolt esszégyűjteményből (Irwing Greenberg – David Sandmel: Christianity in Jewish Terms) kitűnik, hogy számos kérdés tisztázása hátra van még zsidó részről is. A zsidóság sem volt képes eddig saját közösségén belül egyértelműen definiálni Izrael, illetőleg a „Verus Israel” fogalmát.¹⁸⁹ Egyetérthetünk Edward Kessler-rel abban, hogy a *Dabru Emet* hatását csak hosszú távon lehet majd értékelni. Annyi bizonyos, hogy a zsidó-keresztyén párbeszéd egyik legbátorítóbb, s az eddigi nyilatkozatok között a legszélesebb zsidó konszenzuson alapuló megnyilvánulás marad.¹⁹⁰

*

¹⁸⁶ Michael A. Singer (a *Dabru Emet* szerzőinek egyike): Some Reflexions on *Dabru Emet*. <http://www.ikj-berlin.de/lehrveranstaltungen/signer> 22. p. (2007.08.29.)

¹⁸⁷ <http://en.wikipedia.org/wiki/Dabru> 2. p. (2007.08.29.)

¹⁸⁸ Eine Antwort Amerikanischen Baptisten auf „*Dabru Emet*”... <http://jcrelations.net/de/index> Stellungnahmen 1065

¹⁸⁹ Michael A. Singer: Some Reflexions on *Dabru Emet*. 18. p.

¹⁹⁰ Edward Kessler: *Dabru Emet*. Szócikk, DJCR 119. p.

3. AZ EGYHÁZ ÉS IZRAEL KAPCSOLATA KORRELÁCIÓS MODELLEKBEN

Irodalmi kontextus

Az Egyház és Izrael kapcsolatát leírni kívánó *intenzív* ekkléziológiai vizsgálódás viszonylag új keletű jelenség a rendszeres teológián belül. A téma iránti erősödő érdeklődés szorosan összefügg Izrael újkori teológiai relevanciájának felfedezésével. Az Izrael-tan a soá után nem maradhatott valamiféle „*missing link*” (hiányzó láncszem)¹⁹¹ a keresztyén dogmatika rendszerében. Egyre több rendszeres teológiai műben jelenik meg Izrael toposza, s így a kapcsolati modellek kérdése is.¹⁹² Természetesen, ahogy ezt az előző fejezetben láttuk, a korábbi teológiai gondolkodás is megfogalmazta Izrael-tanait, ezért a modellek bemutatását a szubsztitúció-tan és a reformátori szövetség teológiák ismertetésével kezdjük.

Karl Barth. A modern kor Izrael-koncepcióinak kutatását Karl Barth (18886-1968) örökségével kell kezdenünk. Helyesen állapítja meg Barthról *Marquardt* (1928-2002), hogy ő hozta vissza az Izrael-kérdést a huszadik századi teológiába. Majd látni fogjuk, hogy, a holokauszt után, kevés kivételtől eltekintve, szinte minden teológus tőle nyert „inspirációt”, illetve vele vitatkozik. Barth-ot kikerülni semmiképpen nem lehet, de megérteni sem egyszerű, hiszen több évtizedes tanító szolgálata közben folyamatosan változtatott Izrael-tanának hangsúlyain.¹⁹³

Barth Izrael-tanáról számos disszertáció is született, amelyek közül kettőt ismertetni szeretnénk: *Katharine Sonderegger* (amerikai, erősen barthiánus), és *Manuel Goldmann* (német, Barth-ot kritikusan felülvizsgáló) rendszeres teológusok szinopszisában könnyebben felismerjük a barthi üzenet és kihívás mai aktualitásait. Manuel Goldmann munkája azért is figyelemre méltó, mert korunk egyik legjobb hebraista szisztematikusa, aki a héber biblia és írásmagyarázat gyökereit szakavatottként tárja fel előttünk. Disszertációjának címe a nagy barthi felvetés: „*A nagy ökumenikus kérdés...*” *A keresztyén és zsidó hagyományok struktúrabeli különbségei és ezek fontossága az Egyház és Izrael találkozásában.*¹⁹⁴ A disszertáció kritikusan méltatja a barthi művet (23-127), amelyet meglehetősen ambivalensnek tekint. Szerinte, egyrészt Barth érdeme, hogy a nemzeti

¹⁹¹ A kifejezést többen használják, de Arnold G. Fruchtenbaum (amerikai messiási zsidó) PhD disszertációjának kifejezetten ezt a címet adta: *Israelology: The missing link in Systematic Theology.* Ariel Ministries, 2001.

¹⁹² Ld. pl. egy modern magyar nyelvű dogmatika: B. – J. Hilberath – A. Müller – F.-J. Nocke – D. Sattler – J. Werbeck – S. Wiedenhofer: *A dogmatika kézikönyve.* 2. kötet, Vigília Kiadó, Budapest, 2002. 121-123 pp.

¹⁹³ Vö. Gerhard Sauter: *Weichstellungen im Denken K. Barths.* In: *EvTh*, 1986/47, 476-488 pp.

¹⁹⁴ Manuel Goldmann: „Die große ökumenische Frage...” *Zur Strukturverschiedenheiten christlicher und jüdischer Tradition und ihren Relevanz für die Begegnung der Kirche mit Israel.* Neukirchen Verlag, 1997.

szocializmus idejében volt bátorsága Izrael marandó kiválasztottságáról és annak az Egyházzal való összetartozásáról beszélni, másfelől dialektikus ellentétpárjai közt úgy tűnik elveszti Izrael sajátos teológiai és üdvtörténeti önállóságát. - Barth valóban gyakran *szuperszesszionalista* (az Egyház helyzetét Izrael fölé helyező) nyelvet használt és nem bocsátkozott jelentősen a zsidó-keresztyén párbeszédbe. Nem kereste a találkozást *Franz Rosenzweig*-gel (1886-1929), s a magyar származású amerikai ortodox rabbival, *Michael Wyschogrod*-dal (1928-) való svájci találkozása, sem volt reménykeltő.¹⁹⁵ Goldmann ezt a deficitet szeretné ellensúlyozni disszertációjában Izrael javára.

Bethold Klappert. A korrelációs modellek jelentős szakértője *Berthold Klappert* (1939-), az egykori wuppertáli szisztematikus, aki 30 évet felölelő tanulmányi munkáját két alaplúknak számító kötetben adta ki.¹⁹⁶ Először értékes elemző tanulmányt írt a kapcsolati modellekről és Barth Izrael-tanáról,¹⁹⁷ majd 2000-ben „Az ígélet örökösársai” címmel jelentette meg tanulmányait.¹⁹⁸ Klappert, eltérőleg számos kollegájától, ismeri és ismerteti több holokauszt utáni tanítója és „harcostársa”, így *Hans Joachim Iwand*, *Georg Eichholz*, *Paul van Buren*, *Jürgen Moltmann*, *Hans-Joachim Kraus*, *Rolf Rendtorff*, *W. Pannenberg*, *F. Crüsemann*, *Walter Zimmerli*, *Friedrich-Wilhelm Marquardt* és a katolikus *Franz Mußner*, *N. Lohfink* valamint *E. Zengler* eredményeit is.

Klappert speciális eszkatológiai súlypontja a „*Völkerwallfahrt zum Zion*” (a nemzetek Sionra való zarándoklata), amelyben egykor kifejeződik majd fizikailag is a mostani teológiai valóság: az Egyház Izrael-től való függése (*depedenciája*), s javaiból való részesedése (*participációja*). *Participációs modelljének* tartalmát az Ef 3,6 –ban fedezi fel: A pogányok örökösársai az ígéleteknek és örökösársai a szenteknek. A nemzetekből származó hívők bevételnek Izrael szövetségébe, s így a zsidósággal (szentekkel) együtt részesednek Izrael szellemi gazdagságából. A modern teológiai fordulat lényegét Klappert abban látja,

¹⁹⁵ M. Wyschogrod: Why was and is The Theology of Karl Barth of Interest to a Jewish Theologian? In: uő: Abraham's Promise. William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, UK, 221. p. – Wyschogrod meglátogatta 1966-ban Barth-ot Basel-ben. A két szövetségről (ő és új szövetség) szóló beszélgetésben Barth az ígélet és beteljesedés analógiájára utalt. Wyschogrod kritikus kérdése Barth-ot elgondolkodtatta: Ha egy valamire való svájci bankár valakinek ígéletet tesz, akkor azt be is teljesíti. Ugyan miért lenne Isten 'kevésbé szavahihető egy bankárnál'? Ha Izraelnek ígéletet tett, akkor azt Izrael életében fogja beteljesíteni... 211. p.

¹⁹⁶ Az ekkleziológiai modellalkotásról ír még többek között: *R. Rischl*: Die nie verheilende Wunde. Thesen und Konkretion in der ökumenischen Theologie. Münster, Lit Verlag, 2005.; *Günter Biemer*: Freiburger Leitlinien. Patmos, Düsseldorf, 1981.; *Dan Gruber*: The Church and The Jews. Sentry Books, 1997.; *R. Diprose*: Israel in The Development of Christian Thought. Rome, 2000. *Avery Dulles*: Az egyház modelljei. Vigília Kiadó, 2003.; találunk adalékokat „A dogmatika kézikönyvében” is. II. kötet, Vigília Kiadó, 2002.

¹⁹⁷ *Berthold Klappert*: Israel und die Kirche. Erwägungen zur Israellehre Karl Barths. Chr. Kaiser Verlag, München, 1980.

¹⁹⁸ *Berthold Klappert*: Miterben der Verheißung. Beiträge zum jüdisch-christlichen Dialog (NBST 25). Neukirchener Verlag, 2000.

hogy a korábbi időben a nemzetek a Sionnal szemben (gegen) vonultak fel, most pedig hozzá (zum), hogy vegyék annak Tóráját. Klappert hangsúlyozza, hogy e menetelés közben a zsidók és a pogányok üdvtörténeti különbsége soha nem mosható el.

Franz Mußner (1916-). A modellalkotók között igen fontos szerepet játszik több további katolikus teológus is. Franz Mußner 1979-ben írta meg alapművét: a „Traktat über die Juden”-t.¹⁹⁹ Ebben ellensúlyozni szeretné a dogmatörténeti „*Tractatus adversus Judaeos*” hagyományát, s teológiai jóvátételként (Wiedergutmachung) egy *Tractatus pro Iudaeis*”-t írt. A könyv egy hosszú átgondolás és elmélyült tanulás kiérlelődött gyümölcse. Könnyen áttekinthető és igen értékes teológiai mű. Mußner Izraelről, mint az idősebb *testvérről*, és mint az Egyház gyökeréről is szól.²⁰⁰ Hasonló utat járt be több kollegája, így *Clemens Thoma*²⁰¹ valamint *Augustin Bea kardinális*²⁰², és sokan mások

Friedrich-Wilhelm Marquardt (1928-2002). Korunk első átfogó európai Izrael-tanát, dogmatikai *Opus magnum*-át (hét kötet), Friedrich-Wilhelm Marquardt, a 2002-ben elhunyt berlini szisztematikus írta meg. Ő is Barth tanítvány, hiszen a már korábban megírt disszertációjának is ezt a címet adta: *A zsidóság felfedezése a keresztyén teológia számára: Izrael Karl Barth gondolkodásában.*²⁰³ Marquardt 1988-1997 között megjelent kötetgyűjteménye egy olyan Auschwitz utáni dogmatika, amely erőteljesebben nem is provokálhatta volna a német egyetemi teológia művelőit. Marquardt ugyan nem kapcsolati modellben, Klappert szavával élve Verhältnismessung-ban gondolkodott, de egy olyan újszerű dogmatikai rendszert épített fel, amelynek minden részlete Izrael jelenlétét és a zsidó gondolkodást lehelte felénk. Műve egyaránt hívott elő szkeptikus és lelkes hangokat, ezért munkájának alapvonalait ismertetni fogjuk.

Paul van Buren (1924-1998). Egy további jelentős Barth tanítvány és ökumenikus teológus az amerikai episzkopális egyházhoz tartozó Paul M. van Buren. Valószínű ő vázolta fel az amerikai kontinensen legátfogóbban a keresztyénség Izraellel kapcsolatos legújabb, úgynevezett két-út (two-ways) ekkleziológiai-szoteriológiai modelljét.²⁰⁴

A modern szövetség-vita alapvonalai

¹⁹⁹ Traktátus a zsidókról. Kösel Verlag, München.

²⁰⁰ Ld. Franz Mußner: Die Kraft der Wurzel. Herder, 1987.

²⁰¹ Ld. Clemens Thoma: Christliche Theologie des Judentums. Pattloch Verlag, 1987.

²⁰² Vö. Augustin Kardinal Bea: Die Kirche und das jüdische Volk. Freiburg, 1966.

²⁰³ F.-W. Marquardt: Die Entdeckung des Judentums für die christliche Theologie: Israel im Denken Karl Barths. München, 1967.

²⁰⁴ Van Buren és Marquardt életművét összevetette és feldolgozta: Barbara U. Meyer: Christologie im Schatten der Shoa – im Lichte Israels. TVZ Dissertationen, 2004.

A szövetségek száma (egy – kettő – sok?) és azok tartalma körül élénk vita folyik a modern teológiai gondolkodásban. Egyesek nem akarnak semmiféle egyházi szövetségről tudni (EKD irata), mások egy közös Izrael-Egyház szövetségben gondolkodnak (klasszikus és modern szövetség teológiák),²⁰⁵ ismét mások inkább a két üdv-utas megoldásokat keresik.

A fogalmak pontos meghatározása körül még viták folynak.²⁰⁶ A legtöbb modern, az Izrael-elfelejtettséget (Israel-Vergeßenheit) elutasító európai teológus, a „one-covenant” koncepcióban gondolkodik. Erről szól a katolikus *Erich Zengler* „kánoni szövetség teológiája” (*kanonische Bundestheologie*), amelyben az Egyház és Izrael mindvégig útítársak maradnak (*Weggenossen im Gottesbund*).²⁰⁷ Zengler egyszövetséges teológiája azonban két oldalról jövő kritikával is találkozik. Sokan a „megtérés teológiáját” (Theologie der Umkehr) nem valló táborból azt vetik Zengler szemére, hogy túl messze megy az Izraellel kötött szövetség felértékelésében. Szerintük semmiképpen nem beszélhetünk felelősen az Egyháznak Izrael szövetségébe való felvételéről (contra RSB). Ezen kritikus hangok között szólal meg *Pannenberg*,²⁰⁸ de még nála is erőteljesebben *A. H. J. Gunneweg*, aki az új keletű Izraellel kapcsolatos egyházi nyilatkozatokat, így a pogányok Izrael-szövetségbe való bevonását (Einbeziehung), kihívó herezisnek (eklatante Häresie) tartja.²⁰⁹ A Zengler-rel szembeni másik oldalról jövő kritika pedig radikálisabb „megtérés teológiát” szorgalmaz. A katolikus *Norbert Lohfink*, egy átfogó Izrael-szövetségen belül, megpróbál két üdvútról beszélni.²¹⁰ Zengler, Lohfink megközelítését bibliaellenesnek, polemikusnak és antijudaistának tartja. A vitához *Frank Crüsemann* is hozzászólt. Ő sem beszélne az Egyház Izraelbe való integrálódásáról. Ez szerinte ellentmondana a zsidó hagyományoknak, s nem

²⁰⁵ A modern *egyszövetséges teológia* (one-covenant vagy single-covenant) alapvetően Isten „egy népének” a kategóriájában gondolkodik. Ebben nem tér el a klasszikus föderális teológia koncepciójától. Három területen azonban jelentős *különbségeket* látunk: a) Izrael folyamatos, ma is meglévő teológiai fontosságát hangsúlyozzák. b) Nem Izrael integrálódik eszkatológiailag az Egyházba, hanem az Egyház kapcsolódik be Izrael üdvháztartásába, az egy isteni üdvterv keretein belül. c) Eszkatológiájában Izrael jövőjére vonatkozó ígéreteinek beteljesedésére összpontosít. Az ÓSZ-i messiási országlásra vonatkozó szövegeket inspirálnak tekinti, s egy eljövendő konkrét korban kívánja azok megvalósulását elhelyezni.

²⁰⁶ Ld. John T. Pawlikowski: Christ and Christology. In: DJCR, 85-89 pp.

²⁰⁷ Erich Zengler: Doch nicht im gemeinsamen Gottesbund? Auf der Suche nach einer für beiden akzeptablen Verhältnisbestimmung. In: Kirche und Israel (KuI), 6, 1991, 99-114 pp.

²⁰⁸ W. Pannenberg: Systematische Theologie. Bd. III. Göttingen, 1993, 551. p.

²⁰⁹ Gunneweg írja: „Angesichts des Befundes erweist sich die gelegentlich auch kirchenamtlich vertretene Auffassung, der neue Bund beinhalte die Einbeziehung der Heiden in den Israel-Bund, als eklatante Häresie. Das Gegenteil der 'deutsch-christlichen' Ketzerei mit ihrer Ariererklärung für Jesus der geforderten Abrogation des Alten Testaments ist selbst ebenso offenbar Irrlehre – auch vom Standpunkt des authentischen Judentums, für das Proselyten nicht durch das Bundesblut Jesu in Israel integriert werden.” (A. H. J. Gunneweg: Biblische Theologie des Alten Testaments. Eine Religionsgeschichte Israels in biblisch-theologischer Sicht. Stuttgart, 1993, 73. p.). Az írásra Zengler választ megtaláljuk: „Juden und Christen doch nicht im gemeinsamen Gottesbund?” In: Kirche und Israel (KuI), 9, 1994, 41. p.

²¹⁰ Lohfink az üdvút fogalma (Heilsweg) alatt nem az individuuum személyes üdvözülésének módjára, hanem inkább Isten a világot meggyógyítani akaró kettős útjaira gondol. Ld. Lohfink: Der niemals gekündigte Bund. Freiburg, Herder, 1989, 104. p.

szolgálná azt, amit a „megtérés teológiájával” szeretnénk elérni, tehát Izrael identitásának megőrzését. *Crüsemann* magáról az egy szövetségről gondolkodik új módon. Rámutat arra, hogy Isten Izraellel kötött szövetségének van olyan aspektusa is, amelyben „Izrael a Teremtő Isten gyógyító közelségének közvetítőjévé lesz a nem-izraeliták felé.”²¹¹, azonban nem érintkezik az Egyházzal. Jürgen Roloff egyet ért *Crüsemann*-nal, érvelése a következő:

„Izrael szövetségkötései Izraelé. Ezek egyértelműen Istentől elnyert saját tulajdonukat képezik. Mi pogány keresztyének nem vagyunk jogosultak arra, hogy ebbe betörjünk.”²¹²

A szövetség vitában legmesszebbre talán *Rolf Rendtorff* megy el. Megállapítja, hogy a szövetség kifejezés fogalomköre nem alkalmas az Egyház és Izrael kapcsolatának leírására. A keresztyén Egyház nem vonatkoztathatja magára még az *új szövetség* (Jer 31,31-33) tartalmát sem, mert az Izrael ígéreteinek és identitásának része.²¹³

A „single-covenant” fogalommal kapcsolatos vita áttekintését lezárva, a következőt állapíthatjuk meg. Számos idézett kutató az antijudaizmus ellen folytatott harcban szívesen törölné az Egyház és Izrael kapcsolatát leírni kívánó teológiából a szövetség fogalmát. Ezt azonban látásunk szerint semmiképpen nem tehetjük meg. Az Eucharisztia szereztetésének igéi az Újszövetség lapjain²¹⁴ elválaszthatatlanok a szövetség gondolatától.

A 70-es évektől számos, főleg amerikai teológus, elhagyva az egy-szövetséges modelleket, inkább egy új, az úgynevezett kétszövetséges (two-covenant), illetve két-út struktúrákban (two-ways) kezdett gondolkodni. Az egyik legjelentősebb „két-szövetséges” katolikus teológus *John T. Pawlikowski* (1940-). A *Christ in the Light of the Christian-Jewish Dialogue*²¹⁵ című könyvében és a TRE-ben olvasható „Judentum und Christentum” című szócikkében²¹⁶ hangsúlyozza, hogy a Krisztus-esemény nem tette érvénytelenné a zsidó hit üdv-perspektíváját. A keresztyénség nem a zsidóság felett van, s nem is annak beteljesedése. A Sinai-szövetség és a Golgota-szövetség egyaránt és egyidejűleg fontosak a mai üdvtörténetben is. A Sinai-szövetség a Tóra megtartásával a zsidók számára az üdvösség útja, míg a Golgota-szövetség minden pogány lehetősége, hogy visszataláljanak Izrael Istenéhez

²¹¹ F. Crüsemann: Ihnen gehören ... die Bundesschlüsse (Rm 9,4): Die alttestamentliche Bundestheologie und der christlich-jüdische Dialog. In: Kirche und Israel, 9, 1994, 21-38 pp.

²¹² Eredeti szöveg: „*Israels Bundesschließungen sind die seinen. Sie gehören diesem Volk, sind sein ihm von Gott ausdrücklich zugewiesenen Besitz. Wir Heidenchristen haben nicht das Recht, uns in Israels Bund hineinzudrängen.*” Jürgen Roloff: Folgerungen aus dem christlich-jüdischem Gespräch für die Ekklesiologie. In: Arnulf Baumann (Hg.): Auf dem Weg zum christlich-jüdischen Gespräch. 125 Jahre Evangelisch-lutherischer Zentralverein für Dienst und Zeugnis unter Juden und Christen. Münster, LIT Verlag, 1998, 204. p.

²¹³ Rolf Rendtorff: Israel, die Völker und die Kirche. In: Kirche und Israel (KuI), 9, 1994, 126-137 pp.

²¹⁴ Mk 14,24; Mt 26,28; 1Kor 11,25.

²¹⁵ Stimulus Book, New York, 1982.

²¹⁶ Pawlikowski: Judentum und Christentum. In: TRE, Band XVII. 1980, 401. p. (20-40).

Jézus Krisztus által. Pawlikowski vitatja a szoteriológiai *solus Christus* elvet és az inkarnációhoz kapcsolt *teljes kijelentés* megjelenését, habár azt mégis a *legszemélyesebb* isteni kijelentésnek ismeri el. Szerinte az ember a judaizmusban is hasonulhat Istenhez, s lehet „igaz Izraelita”, mint Natanael. Hangsúlyozza, hogy Isten már Jézus előtt is járt az emberrel. Isten Ábrahám barátja lett és őt emberként látogatta meg a Mamré tölgyesében. Azonban ezen isteni közelítések legjelentősebb manifesztációja, Pawlikowski szerint is, az inkarnáció. Ezt elfogadva, akkor mi is a mai jelentősége a Sinai szövetségnek? Pawlikowski ennél a kérdésnél a *komplementaritásról* beszél. A két szövetség a megváltás egymást kiegészítő két aspektusát (kollektív-népi illetve személyes) hozta el, de mindkettő teljes jogú üdvintézmény marad az eszkatonig. - Úgy tűnik azonban, hogy Pawlikowski erre a megoldásra inkább logikai úton jutott el, mintsem teológusként. Napjaink alapproblémája a jóvátételi teológia következtében ugyanis ez: Hogyan lehet a keresztyén üdvintézmény egyediségének hangsúlyát úgy fenntartani, hogy közben a zsidóság jelen üdvtörténeti funkcióját és az Isten által megtartott szövetségét is hangsúlyozzuk? Pawlikowski szerint, ha itt és most nem mondunk határozott igent, azaz nem adunk szoteriológiai legalitást a zsidóságnak, akkor miben léptük túl a korábbi egyházi tanítást?

Az Izrael-teológiák palettája mára teljesen megnyílt. A *sokszövetséges teológiák* immár a modern pluralizmust és üdvniverzalizmust képviselik. Ezek a modellek a Sinai hegyet és Golgotát csak egy-egy kijelentés csúcsnak tekintik a számos többi kijelentés sorában. Ezen modellek képviselői többek között *Paul Knittel* és *Rosemary Ruether*, illetve a vallásfilozófus *John Hick*.

Rosemary Ruether (1936-) hangsúlyozza, hogy krisztológiai korrektúra nélkül nem történhet áttörés a judaizmussal való kapcsolatjavítás folyamatában. Új pozitív teológia megalkotására van szükség, s ezt a munkát az egyházatyák tanainak újragondolásával, illetve leépítésével kell kezdeni. Ruether szerint határozottan el kell vetni azt a tanítást, miszerint Krisztus a messiási kor beköszöntője lenne. Jézus, Ruether szerint, egy olyan személy volt, aki pusztán *reménykedett* Isten országában, s úgy halt meg, hogy nem láthatta meg annak beteljesedését. Így lett *az ember Jézus a reménység példaképe*, de Ő nem a Messiás. Ruether nem zárja ki azt a lehetőséget, hogy Jézus eszkatológiai ideálja még a jövőben realizálódhat. Amit azonban vitán felül állónak elismer, az csak ennyi: Jézus egy azon személyek hosszú sorában, akik eszkatológiai-szoteriológiai paradigmát alapítottak. Azokat akik más kultúrában élnek, s ezt a paradigmát nem ismerik, pusztán ezért még nem zárhatjuk ki az üdvösségből. Az exodus a zsidóknak ugyan arról szól, mint a keresztyéneknek a Krisztus-

esemény. Egyik paradigma sem nullifikálhatja a másikat. Mindegyik paradigma más-más embercsoportot szólít meg.²¹⁷

„A mai keresztyénség a zsidó partikularizmus koncepciójából megtanulhatja, hogy az úgy fogadja el az emberiséget, és a rajta kívülállók üdvlehetőségét, hogy közben nem erőlteti rájuk saját identitásuk megváltoztatását. Ezt az elvet alkalmazhatja a keresztyénség azon népek vonatkozásában, így a hinduk és buddhisták, sőt a moszlimok esetében is (akiket a zsidók a bibliai hit második hajtásának tekintenek), akik a keresztyénség lényegét még nem ismerték meg. Mindazonáltal, a keresztyének a zsidókat semmiképpen sem sorolhatják be a 'világvallások' sorába.”²¹⁸

Paul Knittel saját „teocentrikus-krisztológiai modelljét Jézus személyére építi. Jézus „kapcsolódási sajátossága” lehetővé teszi, hogy minden más vallásos vezető személyt befogadjon, s hogy általuk Ő is elfogadást nyerjen. Jézus ugyanis nem lehet, *sem normatív, sem exkluzív* mindenki számára. Knittel nem tagadja, hogy Jézusban Isten univerzális kijelentése jelent meg, de dialógus nélkül mégsem várhatjuk el azt, hogy a többi vallás ezt belássa. Knittel megoldása: minden vallást egy szintre kell emelnünk, mégpedig a Krisztus-esemény szintjére. Célja a *pluralitás teológiájának* megalkotása.

Modell-vizsgálati alapelveink

Dolgozatunk 2. részében ismertettük a holokauszttal hatástörténetének nagyegyházi-ökumenikus, majd jelen fejezetünk bevezetéseként, annak rendszeres teológiai alapvonalait és irodalmi kontextusát. Ennek eredményeként beszéltünk a klasszikus behelyettesítéses gondolkodás paradigmájának leváltásáról, az Isten-gyilkosság vádjának elvetéséről, és Izrael maradandó szövetségének elfogadásáról. Az is pozitívum, hogy legtöbb szisztematikus egyre inkább meglátja azt, hogy az Egyház elválaszthatatlanul kapcsolódik Izrael népéhez és örökségéhez, habár ennek a kapcsolatnak leírásában jelentős különbségek vannak.

Maradtak azonban feldolgozandó kérdések: A tulajdonképpeni probléma Jézus Krisztus jelenkori üdvörténeti univerzalitásának elfogadását vagy tagadását jelenti. Hogyan lehet Jézus üdvözítő szerepét (*solus Christus*) úgy fenntartani, hogy ne sérüljön Izrael maradandó kiválasztottságának és szövetségének ténye? Hogyan is kell beszélnünk ma Izrael üdvfunkciójáról úgy, hogy nem hallgattatjuk el az apostoli „nem adatott más név”

²¹⁷ Pawlikowski, TRE, Band XVII, 1980, 401. p. (20-40); Ld. még ehhez: R. Ruether: Faith and Fratricide. The Theological Roots of Anti-Semitism. Seabury Press, Mineapolis, 1974, 251-257 pp.

²¹⁸ Eredeti szöveg: „Christianity today might learn a version of Jewish concept of particularism, which accepts the general humanity and possibility for salvation of others, without trying to define their identity for them. This works for peoples whom Christianity has not known from the inside, such as Hindus or Buddhists, or even Moslems (whom Jews must regard as a second offspring of biblical faith. But Christians cannot look at Jews simply as people of another 'world religion'.” Rosemary Ruether: Faith and Fratricide. The Theological Roots, 1974, 254. p.

bizonyágtételt? Mi is legyen a meghirdetett és szorgalmazott Izraellel folytatott dialógusunkban bizonyágtételünk mondanivalója? Azt kell-e várnunk, hogy Izrael az Egyházba térjen, illetve az Egyháznak kell-e Izraelbe betérnie? Egyáltalán az Újszövetségi kijelentés ad-e ezekre a kérdésekre adekvát választ nekünk?

Mivel kutatásunk tárgya rendkívül komplex, válaszadásunk érdekében az egzegetikai munka elkerülhetetlen. Az alábbiakban úgy kívánjuk bemutatni a meglévő ismertebb Egyház-Izrael inter-relációs modelleket, hogy azok *egzegetikai bázisára* kérdezzünk rá; valamint *négy alapvető rendszeres teológiai aspektusból* mérjük őket:

- a) *Ekkleziológia aspektusból*: Hogyan határozza meg magát az Egyház Izrael jelenlétében?
- b) *Szoteriológiai-krisztológiai aspektusból*: A post natum et crucifixum Christi időszakában, miként üdvözülhet egy zsidó személy?
- c) *Missziói aspektusból*: Milyen felelőssége van az Egyháznak a zsidóságért a parusziáig?
- d) *Eszkatológiai aspektus*: Van-e az adott modellnek valamilyen eszkatológiai reménysége Izraelre nézve, vagy csak a teológiai illegitimitás és kiüresedés az osztályrésze? Mit mond Izrael államiságának kérdéséről, illetve a Krisztus parusziáját követő időszakban betöltendő szerepéről?

Ahogy említettük, az elemzésre kerülő modellek közül *nem kívánjuk kihagyni a klasszikus szubsztitúciós modellt sem*, sőt ennek bemutatásával kívánjuk megnyitni modellelemzéseink sorát. Ennek három oka van:

- a) Számos újszövetségi textus utal a szubsztitúció-tan részleges tarthatóságára.
- b) Vélemünk szerint a szubsztitúció-tan születése összefügghetett a zsidóság Kr. u. 70-ben bekövetkezett nemzeti-vallásos kataklizmájával és a későbbi jelentős egyháztörténeti változással. Itt elsősorban a jeruzsálemi templom lerombolására, illetve a konstantinuszi fordulat bekövetkeztére gondolunk. Vajon e két esemény nélkül kialakulhatott volna-e a szubsztitúciós modell? - Ugyanezt a kérdést feltehetjük a modern modellekkel kapcsolatban is: Vajon a holokauszt és Izrael államának megszületése nélkül mit is gondolna ma az Egyház Izraelről? Amennyire csak lehet, vissza kell térnünk a bibliai alapokhoz, s kimondani azt, amit még ki lehet mondani, s hallgatni ott, ahol felelősségteljesen már nem szólalhatunk meg.
- c) A harmadik ok: a szubsztitúciós modell még erőteljesen jelen van a legújabb teológiai művekben is. Itt gyakorol erős kritikát **Bernhard Grümme**:

„A jelenkori rendszeres teológia, még Auschwitz után is, félelmetes érintetlenségről, tájékozatlanságról, érzéketlenségről, de legjobb esetben is tudatlanságról árulkodik gondolkodási kategóriáinak megválasztásakor. Jóllehet többnyire, a Rm 9-11 –re hivatkozva, elutasítja Izrael elvetésének kárhozatos tézisé, de eközben figyelmen kívül hagyja *J.B. Metz* óvó figyelmeztetését: a zsidóellenes teológiai tartalmak ma már nem

durva és agresszív rasszizmusként jelennek meg, hanem árnyalt metafizikai és lélektani átszíneződésként.”²¹⁹

Grümme példának *Hans Urs von Baltasar* (1905-1988) ígélet-beteljesedés kategóriáját, *Karl Rahner* tipológizálását (Izrael csak az Egyház előképe), valamint *Leonardo Boff* erőteljesen a zsinagóga ellen polemizáló felszabadítás teológiáját, valamint *C.G. Jung* és *Eugen Drewermann* theo-pszichológizálását hozza fel (a zsidó Isten és a keresztyén Isten összevetésének koncepciója).

3.1. A szubsztitúció modell

3.1.1. A szubsztitúció modell definíciója

A fogalom tartalmát többféleképpen lehet leírni:

- a) *Behelyettesítés* (replacement, Ersatztheologie): Az Egyház, mint Isten új partnere, leváltja Izraelt, s önmagát Isten új népének nevezi.
- b) *Szuperszesszionalizmus*=az Egyház felülmúlja Izraelt.
- c) *Új Izrael-tan* (Verus Israel): Az Egyház önmagát tekinti az igazi Izraelnek, s ezzel egy időben örökli nevét és minden lelki kincsét.²²⁰

A modell szerint Izrael üdvtörténetileg megszűnt, így a szubsztitúció-tant a diszkontinuitás tanának is nevezik. Ez a modell az Egyház korai századaitól kezdve uralkodóan elfogadott gondolat-rendszer volt, és a keresztyén hagyomány egészét áthatotta. A Második Vatikáni Zsinatig ez a gondolkodás volt jellemző a római katolicizmusra és erősen meghatározta a lutheranizmust is.²²¹ A zsidóság a keresztyénséget napjainkig a szubsztitúciós gondolkodás képviselőjének tekinti.

3.1.2. A szubsztitúció modell dogmatikai aspektusai

A szubsztitúció modell ekkleziológiai aspektusa: Mivel az ószövetségi Izrael elvetette a Messiást, ezért átok alá került és teológiai nonszensszé lett. Az új Izrael az Egyház,

²¹⁹ Bernhard Grümme: Die gegenwärtige Systematische Theologie und das Judentum. <http://jcrelations.net/de/3>. p. Hivatkozás: J.B. Metz: Kirche nach Auschwitz; in: Marcel Marcus (Hg.): Israel und Kirche heute. Freiburg, 1991, 116. p.

²²⁰ Jusztinosz Mártír: Párbeszéd a zsidó Tryphonnal című munkájában így ír: „Az igazi, lelki Izrael ... mi vagyunk. Legyél vagy keresztyén vagy zsidó, de a kettő együtt nem lehetsz.” In: Nagy Antal Mihály: Örök szövetség, 81. p.

²²¹ Dietrich Ritschl: Die nie verheilende Wunde: Kirche/Israel – Christen/Juden. In: D. R.: Thesen und Konkrektion in der Ökumenischen Theologie. Münster, LIT Verlag, 2005, 73-74 pp.

amely öröklí az ószövetségi Izrael minden áldását. Ebben a képletben *az ország fiait* (zsidók) *kivetik* a külső sötétségre, *s helyettük* a pogányok ülnek le Ábrahám, Izsák és Jákob asztalához (Mt 8,11-12). Jézus megátkozta a fügefát (a modell szerint Izraelt), s ez, Jeruzsálem eleste után láthatóvá is lett (Mt 21,19). Izrael népe Jézus perében kollektív módon átkot mondott magára (Mt 27,25), s ezért örökre átkozottak. Isten *elveszi a szőlőt* a szőlőmunkásoktól (Izrael földjét és örökségét), s azt olyan népnek adta, amely majd megtermi annak gyümölcsét (Mt 21,43).²²² Az ApCsel 15,14-ben Jakab a *l a o s* (választott nép) kifejezést a nemzetekre használja, az *ethnos* (általában a pogány népeket jelenti) helyett. Pál szerint a Rm 11,17-ben, a szelíd olajfáról kitört zsidó ágak *helyére* pogány olajfa ágak kerülnek. Péter is tud arról, hogy a pogány keresztyének a jelen korban Izrael küldetését és felségneveit úgy töltik be, hogy most ők királyi papság és szent nép (laos) lettek (1Pét 2,4-10).

A modell szerint ez az elvettetés teljes és végleges állapot: Az állítás alaptextusa az Thessz 2,14-15 -ben található:

„Ezek megölték az Úr Jézust, ugyanúgy mint a prófétákat, üldöznek minket is; nem kedvesek Isten előtt, és ellenségei minden embernek, akadályoznak minket abban is, hogy prédikáljunk a pogányoknak, hogy üdvözljenek: így teszük teljessé mindenkor bűneiket. De utol is érte őket az Isten haragja *végérvényesen*.”

A szubsztitúció-tan szoteriológiai aspektusa: Izrael ábrahámí és sinai-hegyi szövetsége az új szövetség eljövételével *végérvényesen* megszűnt. Isten képes magának még a kövekből is fiaikat teremteni (Mt 3,9), mert a zsidó születési privilégiumok megszűntek. A Zsid 8,6-13 szerint életbe lépő jobb szövetség megjöttével a régi szövetség elavult, s „közel van az elmúláshoz”. Eszerint Izrael a kereszt-esemény óta nem rendelkezik semmiféle üdvháztartással. A 2Kor 3,4-16 –ban Pál összehasonlíja a régi és az új szövetség szolgálatát. Így szól a betű és a Lélek szolgálatáról. Az első csak megöl, a második azonban megelevenít. A zsidó nem csak a halál szolgálatában áll, hanem egyenesen az „ördög atya gyermekévé” lett (Jn 8,30-59). Éppen ezért Khrizosztomosz még evangélizálásukra sem bátorított, - sőt a keresztyéneket zsidó-gyűlöletre és távolságtartásra szólította fel.²²³

²²² a) A Jeruzsálemi Biblia lábjegyzetében ez a magyarázat áll: „*A házigazda Isten, a szőlő a kiválasztott nép. A szolgák a próféták, a fiú Jézus, akit Jeruzsálem falain kívül ölnek meg. A gonosz szőlőmunkások a hitetlen zsidók. A másik nép, amely a szőlőt bérbe kapja, a pogányok.*” (Jerusalemer Bibel, Freiburg, 1968, 1402. p.)

b) Joseph Schmid (katolikus újszövetséges): „*A példabeszéd bizonyos 'történelem-teológiát' tartalmaz, amely Izrael bűnösségét a maga teljes történetében veszi szemügyre. A jelen generáció pedig, amelyhez Jézus szól, elköveti a legnagyobb bűnt, mivel Isten szeretett fiát juttatja halálra. Ezzel Isten türelmének vége. A következmény: Izrael elvetése. Helyette új, lelki Izrael támad, amelyet Isten a pogányokból hív és alkot meg. A nép, amelyre a zsidók örökség átszáll, az Egyházat jelenti.*” In: J. Schmid: Matthäus Kommentar, 1956, 306. p. – Az idézet fellelhető magyarul: Pinchas Lapide – Ulrich Luz: A zsidó Jézus. Zsidó tézisek – keresztyén válaszok. Logos Kiadó, 1994, 107. p.

²²³ Vö. Aranyaszájú Szent János: Beszédék a zsidók ellen. Fordította, a bevezetést és jegyzeteket írta Vattamány Gyula. Wesley János Lelkészsképző Főiskola, Budapest, 2005 (?).

A szubsztitúció-tan missziológiai aspektusa: A zsidó személy egyetlen üdvözülési lehetősége zsidóságának teljes megtagadása és a megkeresztelkedés.²²⁴ A tan szerint képtelenség egyszerre zsidónak és üdvözültnek is lenni. A modell képviselői nem riadtak vissza az erőszakos térítés, illetve az elűzés gondolatától sem. Az attitűd bibliai megalapozását a Gal 4,21-31 –ben találták meg: Hágárt (a törvény által megigazulni kívánó zsidóságot) el kell űzni, mert csak az ígértet gyermeke által lehet örökölni. S ez a gyermek Jézus Krisztus.

A szubsztitúció-tan eszkatológiai aspektusa: Az Ószövetségben Izraelnek adott ígéretek szellemileg már teljességgel beteljesedtek Krisztusban, s nem számolhatunk semmiféle üdvtörténeti fordulattal a zsidóság életében, így természetesen kollektív megtérésével sem, hiszen az $\epsilon\tau\chi\alpha\iota\sigma\mu\sigma\iota\kappa\alpha\iota\ \sigma\epsilon\phi\alpha\iota\sigma\mu\sigma\iota\kappa\alpha\iota$ (Gal 6,16), illetve a $\sigma\epsilon\phi\alpha\iota\sigma\mu\sigma\iota\kappa\alpha\iota\ \epsilon\tau\chi\alpha\iota\sigma\mu\sigma\iota\kappa\alpha\iota$ (Rm 11,26) fogalma az Egyházra vonatkozik. A szubsztitúció-tan egy amillenáris szemlélet,²²⁵ amely elvitát és spekulációnak tekint minden olyan gondolatot, amely Dávid földi trónjának restaurálásáról, a zsidóság teológiailag legitim összegyűjtéséről, illetve az Erec Jisrael-hez való jogáról szól.

3.1.3 A szubsztitúció modell variánsai.

A modell variánsait legrészletesebben B. Klappert írta le. Ezek között a legfontosabbak a következők:²²⁶

a) Integrációs modell= Izrael maradékát az Egyház majd az eszkatonban integrálja, s így azt végleg megszünteti (Skolasztika, Orthodox Egyházak, evagéliumi közösségek, P. Althaus).

b) Tipológia-modell: Izrael egy előkép, amely már betöltötte szerepét. Isten népének eszkatológiai megjelenése kizárólag az Egyház. A modell némely képviselője szól Izrael esetleges és részleges megtéréséről. Calvin hermeneutikájában is találunk tipológia elemeket,²²⁷ azonban összességében véve Calvin ekkleziológiája inkább a „szövetség teológiához” tartozik. A modell hatását, Klappert szerint, fellelhetjük a Nostra Aetate szövegében is.

c) Illusztráció-modell: Izrael szerepe nem más, mint az Egyház fényéhez a kellő sötét háttérrel biztosítja (Adolf von Harnack). Izrael a negatív és bukásra ítélt vallások

²²⁴ Ld. Konstantinápolyi keresztelési fogadalom. Dolgozatunk, 1.1.1. pontjában.

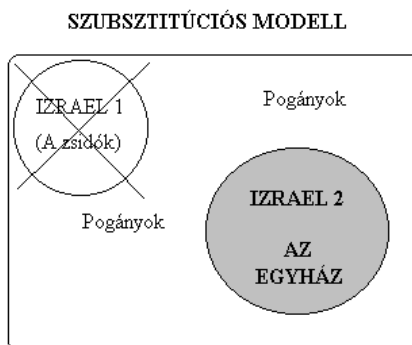
²²⁵ Ld. Dolgozatunk 7.3. mellékletét.

²²⁶ B. Klappert: Israel und die Kirche. 17-25 pp.

²²⁷ Dr. Szűcs Ferenc: Kálvin hermeneutikája. In: Szószék és Katedra. Tanulmányok Dr. Tóth Kálmán professzor tiszteletére 70. születésnapja alkalmából. Budapesti Ref. Theológiai Akadémia, 1987, 99-102 pp.

prototípusa, amelyet az evangélium váltott le. A modellt egzisztenciálisan is értelmezték, így *R. Bultmann*, aki a zsidóban véli felfedezni saját belső, bukásra ítélt, és a törvény uralma alatt lévő emberi létünket.

Az ekkleziológiai modell-kutatásban jelentős munkát végez a Jézus-hívő zsidó teológus, *Dan Gruber* is. Ő a szubsztitúció modellt a következőképpen ábrázolja:²²⁸



3.1.4. A szubsztitúció modell néhány egyháztörténeti vonatkozása

A szubsztitúció-tan az egyházatyáknál legegyszerűbben a *Barnabás* levélben jelenik meg, majd később egyre markánsabb megfogalmazások jelentek meg: *Jusztinosz Mártír* (+165) : Párbeszéd a zsidó Tryphonnal c. munkájában már így ír:

„Az igazi, lelki Izrael, Ábrahámnak, Jákobnak népe, aki a hit által való körülmetélésben bizonyosságot nyert Istentől, hogy megáldatik és sok nép atyjává lesz, *mi vagyunk*...Legyél vagy keresztyén vagy zsidó, de a kettő együtt nem lehetsz.”²²⁹

Az antijudaista teológia *Euszebiosz* (260-339) korára általánossá válik. *Euszebiosz Egyháztörténet* című munkájában Isten Országá és a millennium már azonosítást nyer Nagy Constantinus (285-337) birodalmával, amelyben a zsidók csak ellenségek lehetnek.²³⁰

Luther Márton (1483-1546) a zsidókkal összefüggő missziós csalódásáról és elítélő iratáról, valamint Hitlerre gyakorolt hatásáról, már korábban szoltunk. A reformáció zsidósággal kapcsolatos álláspontját eredeti források alapján és rendkívül igényesen, *Csepregi Zoltán* dolgozta fel.²³¹ A dolgozat ötven forrás alapján készült, azonban Lutherrel

²²⁸ Dan Gruber: *The Church and the Jews. The Biblical Relationship*, Senetry Books, 1997, 333. p.

²²⁹ Idézi: Dr. Nagy Antal Mihály: *Örök szövetség*. 81. p.

²³⁰ Ld.: Dan Gruber: *The Church and the Jews. The Biblical Relationship*, Senetry Books, 1997, 13-30 pp.

²³¹ Csepregi Zoltán: *Zsidómisszió, vérvád, hebraisztika. Ötven forrás a reformáció és a zsidóság kapcsolatának kereséséhez*. Luther Kiadó, Budapest, 2004.

kapcsolatos megbocsátó hangneme, mégsem egyezik az EKD bűnvalló nyilatkozatainak hangnemével.

A behelyettesítési teológia egészen a 20. századik tartotta magát. *Adolf Stoecker* (1835-1909) befolyásos udvari prédikátorként, Berlinben, 1878-ban megalapítja a Keresztyén Szociális Munkáspártot, melyet később Keresztyén Szocialista Pártnak nevez. Stoecker ezt írja:

„Izrael népe a keresztre feszítés után többé nem a kiválasztott nép, mert Krisztus elvetésével a zsidó nép elhívása a keresztyén Egyházra szállt át. Amikor a zsidók Krisztust megfeszítették, akkor önmagukat, kijelentésüket és történetüket feszítették meg... Isten Országá pedig elvételük töletek, és egy másik népnek adatik.” (Mt 21,43)²³²

Még a német evangéliumi *Bruderrat* 1948-ban kiadott dokumentumban is hasonló áll:

„Izrael kiválasztottsága Krisztus által és Krisztus óta az Egyházra szállt, amelynek minden nemzetből vannak tagjai, zsidókból és keresztyénekből.”²³³

3.1.5. A szubsztitúció modell és az Újszövetség²³⁴

Sokak szerint a szubsztitúció-tan gyökerei az Újszövetségben keresendők. A már korábban említett *Rosemary Ruether* katolikus kutató²³⁵ szerint a keresztyén antiszemitizmus elválaszthatatlan az Újszövetségből táplálkozó krisztológiától. Hasonlóan fogalmaz a már ugyancsak idézett *James Parkes* is: „Az antiszemitizmus alapja és a holokauszt felelősségének kérdése végső soron az Újszövetségben található.”²³⁶ Vannak ellenkező vélemények is: *Monika Hellwig* a későbbi dogmafejlődés anakronisztikus visszaolvasásáról, míg mások a zsidóságon belül megszokott prófétai nyelven elmondott vitáról beszélnek (*James Dunn*).²³⁷

Bármelyik esetről is van szó, szükséges megtudnunk, hogy az Újszövetség támogatja-e a közel 1900 éven uralkodó behelyettesítés-tant vagy sem. Ha igen, akkor ahhoz

²³² A. Stoecker: Christlich-Sozial. Reden und Aufsätze. 1890, 410. p. In: B. Klappert: Israel und die Kirche. München, Kaiser Verlag, 1980, 15. p.

²³³ The Theology of Churches. WCC Publications, 154. p.

²³⁴ Az ÚSZ-i textusokkal kapcsolatos antijudaista kérdésről ad összefoglaló irodalmi áttekintést: Franz Mußner: Juden und Christen. In: LThK, Band 5, (2006), 1043-1045 pp.

²³⁵ R. R. Ruether: Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism, Seabury Press, New York, 1974, 64-116 pp. Ruether írja: „A szinoptikus hagyományban a messiási és antijudaista 'midrashim', egyidőben fejlődnek, mint a keresztyén hagyomány két oldala.” 64. p. Hazánkban többek között Éliás József írt cáfolatot Ruether írására, kifejtve, hogy a 'zsidók' fogalom (hoi joudaioi) a János evangéliumában terminus technicus, amely elsősorban Izrael vezetőire vonatkozik, s nem általánosítható a zsidó nép egészére. Ld. részletesen: Dolgozatunk, 2.6.1. fejezetét.

²³⁶ Alan T. Davies (ed.): Anti-Semitism and the Foundations of Christianity. New York, Paulist Press, 1979, (Preface).

²³⁷ James D. G. Dunn: The Partings of the Ways. SCM, London, 1991. In: R. Diprose: Israel in the development of Christian Thought. IBEI – Edisoni, Rome, 1998, 35. p.

kellene ragaszkodnunk (contra újkori nagyegyházi nyilatkozatok), ha pedig nem, akkor még alaposabban át kell gondolnunk dogmatikai struktúráinkat. Azonban arra a lehetőségre is nyitottnak kell maradnunk, hogy az Újszövetség egésze nem a mi emberi logikánk által kisarkított kérdésekre válaszol. - A következőkben azon textusokat tekintjük át, amelyek a szubsztitúció-tan egzegetikai bázisát jelentik.

Mt 8,5-13 - Eltávolítva az atyai asztaltól?

Jézus meggyógyítja a kapernaumi százados szolgáját. *Heinrich Wiesemann* a textus kapcsán, *Adolf Schlatter* Máté kommentárját ismertetve, Izrael teljes elvetéséről és a helyére lépő pogányokról szól.²³⁸ A kritikus szövegrész a 11-12 versekben található. Jézus nem csak a százados szolgáját gyógyítja meg, hanem őt, a pogányt, meghívja Izrael ősatyáinak asztalához is. Az eszkatológiai nagy lakoma képe jelenik meg előttünk, amely az Ézs 25,6-7 szerint a pogányok (✍️🗲️🌟ⓧ🕉️🕊️🌈👉👈🌟🌘👉👈) kegyelmi elfogadása is lesz. Különös fordulat az „eljönnek napkeletről és napnyugatról” kifejezés, amely az Ézs 49,12-ben ugyan még csak a hazatérő Izrael fiaira vonatkozik, de a 49,19 már megfesti a távol lakó népek Isten dicsőségében való részesedésének képét is. Az igazán kritikus kifejezés a „királyság fiainak” (🗲️ⓧ👉👈 🌘🕊️👉👈 🌟ⓧ🗲️👉👈 🌟🕊️🗲️👉👈 🕉️🕊️ⓧ🌟🕊️🗲️👉👈) kivetésével (🕊️🗲️🕉️🌟🕊️🗲️👉👈🗲️👉👈🗲️👉👈🗲️👉👈) kapcsolatos. A királyság fiai Izrael fiai jelentést hordoz, összetartozást kifejező hebraizmus. Hasonló parallelt találunk Keresztelő János beszédeiben is (Mt 3,9). Az ország fiai kifejezés tehát Izraelt jelenti, az örökösöket és a kiválasztottakat. A 10. versben ugyancsak megtaláljuk a „kivetni” szót. A külső sötétség valamely földalatti, mégis nyitott eszkatológikus büntetőhelyre utal, amely Jézus beszédeiben többször visszatérő kép. Lukácsnál (Lk 16,24) a büntetés helyén tűz ég. A gazdag és a szegény Lázár, mint valami üvegfalon keresztül, egymást is láthatják: Lázár Ábrahám kebelén örvendezik, a gazdag pedig a tűzben szenved.²³⁹ Ugyan *Grundmann* szerint nincs nem ismerünk ehhez hasonló szigorú rabbinikus eredetű Izrael-kritikus kijelentést, mégsem mondhatjuk, hogy ez a fajta hang csak Jézusnál és Jánosnál lelhető fel. A Hóseás 1,8-ban ez áll: „Nevezd őt így: 'Nem népem'. Mert nem vagytok az én népem, én sem vagyok a tiétek.”

🗲️🌟ⓧ🕉️🕊️ 🕉️🌟🗲️ 🕉️🗲️🌟🕊️🗲️ 🕉️🗲️🗲️🗲️ 🗲️🗲️🗲️🗲️🗲️🗲️🗲️
 🗲️🗲️ⓧ🗲️🗲️🗲️🗲️🗲️ 🗲️🌟ⓧ🕉️🕊️ 🕉️🌟🗲️ ✍️🗲️🗲️🗲️ 🗲️👉👈
 🗲️ 🕉️✍️🗲️🗲️🗲️🗲️ 🗲️🗲️🗲️🗲️🗲️🗲️🗲️🗲️🗲️🗲️🗲️🗲️

²³⁸ Heinrich Wiesemann: Das Heil für Israel. Was sagt darüber das NT? Calwer Verlag Stuttgart, 1965, 152. p.
²³⁹ Vö. Walter Grundmann: Das Evangelium nach Matthäus. Theologischer Handkommentar zum NT. Ev. Verlagsantalt, Berlin, 4. Auflage, 1975, 253. p.

Láthatjuk, hogy Jézus szigorú beszédei nem precedens nélküliek, összevethetőek az Ószövetségben előforduló prófétai figyelmeztető hanggal is.

Értékelés: Jézus szavait csak jelentős túlzással értékelhetjük úgy, mintha itt Izrael kollektív elvetésének meghirdetéséről vagy a szövetség végleges felbontásáról lenne szó. Jézus számos „Ábrahám fiának” (Lk 19, 9: Zákeus) üdvösséget hirdetett, s arról is beszél, hogy e népből *a paráznák és a bűnösök* megelőzik Izrael vallásos képviselőit Isten Országában (Mt 21,31).

Mt 21,33-46 - A zsidóság elvesztette örökségét?

A szőlőmunkások példázatában, *Wiesemann* szerint, Jézus Izrael múltjáról, jelenkori elvetéséről és kollektív kiüresített jövőjéről szól. Csatlakozik *Khrüszosztomoszhoz*, aki a zsidók kollektív elvetését látja dokumentálva a példabeszédben.²⁴⁰

Isten bizalmi alapon Izraelt fogadta fel szolgájának. Saját szőlőjét bízta rá. A rabbinikus hagyományok szerint a gazda rendszerint bérleményként adta át földjét, más esetben a vetőmagot is, s az elszámolás a termés elfelezésével történt. Az Ézs 5,1-7 –ben találunk hasonló képekből álló példabeszédet. Az igazán súlyos mondat így hangzik: „Isten Országá elvétetik tőletek, s egy olyan népnek adatik, amelyik megtermi annak gyümölcsét...” (43). Izrael Isten szőlője, benne a templom annak közepe és ékessége. A gazda, az $\square \times \& \square \cup \mu \cdot \square \square \diamond \blacklozenge \approx \times$ (maga Isten), gyümölcsöt vár népétől, amely a Tóra iránti hűségből fakadó szent és tartalmas élet lehetne. A $\square \odot \& \infty \times \square \square \equiv \times \blacklozenge \cdot \times \blacksquare \& \infty \square \square \cdot \times \blacksquare$ az aratás idejét jelenti. Máté tagolja a két különböző időben elküldött szolgák tragikus történetét, amelyben Izrael próféta-gyilkos habitusa ábrázolódik ki. A szolgákat egymás után megalázták, megverték, megölték, illetve megkövezték. Izrael nem hallotta meg Urának hangját. A 38. vers szól az örökségről is ($\& \bullet \approx \square \square \blacksquare \square \circ \times \diamond \infty$), s itt valóban történhet Izrael szellemi javaira való utalás. Még félreérthetlenebb a mögöttes gondolat, amikor az elküldött fiút „örökösnek” nevezi a példázat (38). Az örökség visszatérő kifejezés Máténál és Pálnál is, amely eszkatológiai jutalmat, Isten Országában való részesedést, illetve uralkodói és adminisztrációs felhatalmazást jelent.

A történet az örökös megölésével végződik. Márk szerint még hullagyalázás is történt (Mk 12,8). Az örökös nem egyszerű körülmények között gyilkolják meg, hanem

²⁴⁰ Chrysostomus: Homilies on the Gospel of Matthew. 68. (PG 58:631-634 pp.) In: R. Diprose: Israel in The Development of Christian Thought, Rome, 2000, 60. p. Khrüszosztomosz beszédeit lásd: Aranszajú Szent János: Beszéd a zsidók ellen. Fordította, a bevezetést és a jegyzeteket írta Vattamány Gyula, Wesley János Lelkészképző Főiskola, 2005 (?).

kivetik a kerten kívülre, amely Jézus kapukon kívüli megfeszítésének és megalázásának (vö.: Zsid 13,12) visszacsengése lehet. A záró kérdés választ vár: Mit tegyen most a gazda (Márknál és Lukácsnál: ☐☺ &◆❖☐✕☐✕ ◆☐◆☒ ☿☐☐☐●◆☒■☐✕)? Először a népi teológia szólal meg: „Mivel gonoszak, ő is gonoszul veszi el őket, a szőlőt pedig más munkásoknak adja, akik megadják annak termését a maga idejében (41). A &☿☐☐☐☐ kifejezés az Isten által elrendelt üdvtörténeti cselekvés ideje. A sarokkő felhelyezésének illetve elvetésének képe ugyan eszkatológiai kép, amely itt mégis Jézus mennybemenetelére és megdicsőülésére utal (*J. Jeremias*). Az ☿☐☐☐☐❖◆☐☐☐ és ☐☐☐☐❖◆☐☐☐, fut. passzívum formájában Isten cselekvéséről beszél.

Mindez Máté idejében, s feltehetőleg az ősgyülekezet olvasatában, valósággá lett. Izrael Jeruzsálemet és a szent templomot elvesztette, s azt egy új közösség nyerte meg, amely bűnösökből, vámszedőkből, gyermekekből és szegényekből állt fel (Mt 5,3-11). A Máté záradék már a pogányok befogadásáról is szól: ők is részesei lehetnek az örökségnek (Mt 28,18-20). A szőlő tehát egy új nép, új bérlők kezébe kerül. Így a nagy „bérleményváltás” a gyümölcstelenség, valamint az önző üdv-egoizmus miatt következik be.

Értékelés: Fontos érzékelnünk, hogy Jézus hallgatói között végig ott állnak Izrael kritikus vénei és a főpapok is, akik *megértették*, hogy róluk szól a példázat. Ez fontos megjegyzés témánk szempontjából. Jézus nem általában a teljes Izrael elvetéséről, hanem sokkal inkább, a nép felelős tisztségviselőiről szólt (21,45). Nem gondoljuk, hogy Máté szándéka a példabeszéd elmondásával a zsidóság teljes eliminálásának meghirdetése lett volna.²⁴¹ Sokkal inkább az Isten Országának és a jó hírnék a közkinccsé tételét kívánta hangsúlyossá tenni. Izrael vezetői csődöt mondtak, de Isten országának ügyét arra alkalmasabb személyek, zsidók és pogányok fogják átvenni.

Jn 8,30-53 – Az ördöggyermekség kérdése.

Az evangélista megállapítja, hogy Jézusban sokan hittek a jeruzsálemi zsidó hallgatók közül (30). Jézus hangsúlyozza, hogy az igazi tanítványsághoz nem elég a pillanatnyi pozitív állásfoglalás és szimpátia, hanem meg kell maradniuk az Ő Igéjében. János evangéliumának szóhasználata szerint a hit nem más, mint a Jézushoz való jövetel és személyének, a Fiúnak az elfogadása, aki az Atyától jön, s az Atya kijelentését hordozza (Jn 5,40 és 6,37). Az Ő elfogadása nélkül nem juthatnak el senki az igazság megismerésére, s

²⁴¹ David Bosch is megállapítja, hogy Máté ítélete a zsidókról ugyan elmarasztaló, de Máté maga nem antiszemita, mivel maga is zsidó. Vö. D. J. Bosch: Paradigmaváltások a misszió teológiájában. Harmat – PMTI, Budapest, 2005, 55-56 pp.

nem is lehet szabad. Az újabb vitát tehát az $\aleph \epsilon \bullet \aleph \blacklozenge \square \aleph \square \blacklozenge \blacklozenge \aleph \times$ szó robbantja ki. A zsidó hallgatók kinyilvánítják, hogy nincs szükségük szabadságra, mert ők Ábrahám-germekéségükből ($\blacklozenge \square \aleph \blacklozenge \square \circ \infty \epsilon \aleph \aleph \square \infty \infty \blacklozenge \circ$) kifolyólag szabadok (1Móz 17,17). Mint Ábrahám és Sára törvényesen született gyermekei, soha nem voltak szolgák (vö. Gal 4,22-31). Igaz, hogy Izrael gyakran került idegen elnyomás alá, de eközben belső szabadságuk és függetlenségük nem szenvedett csorbát, hiszen a történelmi megrázkódtatások ellenére is Isten választott népe és tulajdona maradtak (33).

Jézus felfogása a szabadságról egészen más. Az ember mindaddig szolga, amíg a bűn rabságában él, tehát minden jó szándéka ellenére, belső kényszer alapján a bűnt cselekszi. Ha pedig valaki szolga, akkor nem maradhat, és nem is örökölhét a Gazda (Atya) házában. Ha tehát így állnak a dolgok, akkor Jézus zsidó hallgatói semmiképpen sem nevezhetik magukat Ábrahám fiainak, s Isten fiainak sem. A szabadság csak a Fiú szabadító munkájának eredményeként lehet osztályrészünk. Csak ha Ő szabadít meg valakit, akkor lesz az szabad személy (34-36).

Jézus nem vitatja, hogy a zsidók Ábrahám testi utódai ($\blacklozenge \square \aleph \blacklozenge \square \circ \infty$), de azt megkérdőjelezi, hogy ősatyjuk igaz gyermekei ($\blacklozenge \aleph \blacklozenge \& \blacksquare \infty \blacklozenge \square \blacklozenge \boxtimes \epsilon \aleph \aleph \square \infty \infty \blacklozenge \circ$) lennének (39). Jézus szavait így is érthetjük: A ti „Atyátok” Ábrahám soha nem tette volna azt, amit ti tesztek, mert ő bizonyára elfogadta volna az Isten által hitelesített jézusi bizonyágtételt.

Tehát a zsidók atyasággal kapcsolatos kérdése negatív módon nyert választ. Nem hordozzák magukban ősatyjuk jellemvonásait és hitét, hiszen Jézust meg akarják kövezni. A konfliktus a 40-41 versekben kulminál. Jézus félreérthetetlenül kinyilvánítja: „ti azt teszitek, amit atyátoktól hallottatok” (41). A zsidók ráéreznek arra, hogy Jézus szavai mögött veszedelmes szemrehányás rejtőzik, hiszen a korábbi mondatokban Jézus már elvitatta Ábrahám-germekéségüket. A logikus gondolat tehát ez: Jézus hallgatóit paráznaságból születetteknek, és így törvénytelen fiaknak tartja (Hós 1,2; 2,6). Ezt megértve, a zsidók minden félreértésnek elejét kívánják venni, ezért kijelentik, hogy az ő atyjuk Isten maga. Ez a bizonyágtétel több Ószövetségi textusra is visszavezethető (2Móz 4,22; 5Móz 32,6; Ézs 63,16; Mal 1,6). Elgondolásuk szerint ez a hitvallás olyan biztos és ismert kijelentésen alapul, hogy azt Jézus sem vonhatja kétségbe. Jézus azonban világossá teszi számukra, hogy ellenséges viselkedésükkel ez a kapcsolat veszélybe került. Ők többé nem Isten gyermekei, mert nem szeretik Jézust, s nem fogadják el isteni küldetését. Elesettségük annyira nagy, hogy Jézus szavait többé nem képesek sem megérteni, sem meghallani. Így a logikai kizárás alapján nem lehetnek mások, mint annak az „ördög atyának” gyermekei, aki Édentől fogva

megtévesztő, és elcsavarja Isten kijelentését. Mivel Jézus hallgatói a gonosz megtévesztésben élnek és ölni akarnak, ezért annak áldozatai, aki embergyilkos volt kezdettől fogva (1Móz 3).²⁴²

A szöveg olvasása valóban antijudaistának értelmezhető. Azonban nem feledhetjük el, hogy ez a nyelvhasználat Jézus korában egyáltalán nem volt szokatlan. Keresztelő János szavai hasonlóan barátságtalannak tűnhetnek, ő mégsem volt antijudaista, s fel sem merül bennünk, hogy Izrael teljes küldetését elvitatta volna. Másfelől, már az 5Móz 14,1-29 –ben olvasunk arról, hogy az Isten-gyermekség és a szövetségben való megmaradás feltétele az engedelmesség. Mózes énekében ezt találjuk: „Elromlottak, *nem fiaik már* (◆◻■▣▤▥▦▧▨▩), hitványak; fonák és hamis nemzedék ez (5Móz 32,5). Tehát a hangsúly nem a nyelvi kifejezéseken van, hanem azon, hogy a hallgatók mennyire ismerik fel Jézusban a Messiást és az Atya testté lett szavát (Jn 20,30-31). A „ti az ördög atya gyermekei vagytok” kijelentés, a korabeli zsidó polémiában nem volt feltétlen antijudaista vagy a szövetségből kizáró formula. Magát Jézust is illették hasonló szavakkal: „ördög van benned”; „tudjuk, hogy samáriai vagy” (52). Az 1Jn 3,10 az egész emberi nemzetséget két kategóriába sorolja: Isten gyermekeiről (◆♣❖&■☉ ◆◻◆⊗ ◻♣◻◆⊗) vagy az ördög gyermekeiről tud (◆♣❖&■☉ ◆◻◆⊗ ☉⊗☉◻❖●◻◆). Eszerint a *tekna diabolou* alapján véve nem antijudaista kifejezés, hanem olyan tudatlanságban megkötözött személyre vonatkozik, aki esetenként még Jézus tanítványa is lehet. Jézus a már korábban megdicsért Péternek mondja:

☉❖✠☉☉♣ ◻er◻✠❖◆ ○◻◆▣ ◻☉◆☉■☉⊗▣ ◆&☉❖■☉●◻
 ■ ♣✠er⊗ ♣er○◻◆⊗ (Mt 16,23).²⁴³

ApCsel 15,1-18 – Izrael elvesztette ●☉◻▣✠ / ✠☉▣▣▣ (a nép) egzisztenciáját (?)

Az ősgyülekezet első alapvető konfliktusa a pogány-háttérű hívők, és a homogén zsidó Egyház kapcsolatának tisztázására irányuló apostoli vita volt. Amiképpen a zsinagógai istentisztelten résztvevő „istenfélő” pogányok nem tartoztak Isten népéhez, ugyanúgy a

²⁴² Vö. Johannes Schneider: Das Evangelium nach Johannes. Sonderband. Theologischer Handkommentar zum NT. Ev. Verlagsanstalt Berlin, 1976, 179-182 pp.

²⁴³ A Jn 8,48-59-hez értékes exkurzust (7.) kapcsol Bolyki János. U. Schnelle-re hivatkozva ismerteti a Jánosnál előforduló *hoi Ioudaioi* fogalmat. A felállított 7 kategória alapján, hasonlóan a jánosi *kosmos* kifejezéshez, a fogalmat többértelmű terminusnak találja, amelynek jelentéstartalma nem negatív vagy pozitív, hanem egyszerűen különböző, tehát a szónak ’pozitív és negatív’ funkciói vannak. Bolyki így zárja vizsgálódását: „Ezért nem jogosult jánosi ’anitszemizmusról’ beszélni sem azoknak, akik ezt a János evangéliumában nem létező szemléletet elítélik, sem azoknak, akik arra hivatkoznak, hogy a János evangéliumában volna ilyen.” In: Bolyki János: „Igaz tanúvallomás”. Kommentár János evangéliumához. Osiris, Budapest, 2001, 250-252 pp.

Jézusban hívő pogányokat sem lehetett minden további nélkül az ekklesiához tartozónak tekinteni, hiszen az ekklesia önmagát Izrael népének üdvtörténeti maradékaként élte meg. A pogány Jézus-hívők számának növekedése azonban valóságos kihívást jelentett. Valamiféle legitimációra volt szükség integrálásuk érdekében. Ezt az utat egyengette már Jézus tanítása is. Jézusnak a rituális előírásokhoz való kritikus hozzáállása, valamint a pogányok felé való nyitottsága (Mk 7,24-30; Mt 8,50-10), a körülmetélés nélküli missziót jelentősen megkönnyítette. Az apostolok egyértelmű paranccsal is rendelkeztek a népek (☐☉❖■◆☉ ◆☉☐ ℳ☉❖☐■☉) evangelizálására (Mt 28,16-20). A Szentlélek közbelépése is fontos momentum volt (ApCsel 8,26-39; 10,1-11 és 18; 15,8).

Az Egyháznak szembesülnie kellett a nagy kérdéssel: ha az Egyház Izrael eszkatológikus népének magja, akkor hol van a pogányok helye Isten népében? Jogosan tételezi fel *Ulrich Luz* azt, hogy a pogány hívők Izrael közösségébe való feltétel nélküli befogadása megbotránkoztathatta volna a nem Krisztus-hívő zsidóságot.²⁴⁴ A velük való viszony, már István vértanú templom- és törvényellenes beszédei miatt kiobbant konfliktus miatt is, igen terhelt volt. Különösen Pál számára volt létfontosságú ez a kérdés. A tárgyalás eredményétől függött missziós munkájának értelme vagy kudarca (Gal 2,2).

A jeruzsálemi gyűlés indítóoka elsősorban szoteriológiai jellegű volt, de ekkleziológiai probléma volt annak háttérében. Tisztázni kellett, hogy szükséges-e a körülmetélés az üdvösséghez, s azt is, hogy hol van a pogányok helye Izrael maradékán belül. A tét óriási volt, ennél fogva megérthetjük a Lukács által leírt vita hevesességét is (15,2 és 7: ☐☐●●☉☉☉☉ ☉☉☐ ☉☉☉◆☉☉◆☉☉☉☉☉☉☉).

A tanácskozás Pál számára pozitív eredményt hozott, egységre jutott az „oszlopokkal”. Azok a zsidó-keresztyének pedig, akik megkövetelték volna a pogányok körülmetélését, kénytelenek voltak engedni vagy elhallgatni. *U. Luz* felteszi a kérdést:²⁴⁵ vajon miért nem adtak igazat a valószínű többségi véleménynek Pállal szemben? Hiszen a megszületett döntés kiszámíthatóan megosztottságot, kettős mércével való mérést, s bonyolult helyzetet teremtett a Jeruzsálemben élő zsidó-keresztyének számára. Pontos végrehajtási utasítás hiányában maradtak tisztázatlan részletkérdések is: Hogyan is lehetett a döntés után, botránkoztatás nélkül egy asztalhoz telepedni a pogány-származású körülmetéletlen Jézus-hívőkkel? Miféle ételeket fogyaszthattak el együtt az eucharisztikus étkezésen kívül? Vajon dönthettek volna-e másként; s ha már így döntöttek, vajon az elért egyezséget egyformán

²⁴⁴ Vö. Christian Link - Ulrich Luz - Lukas Vischer: „Kitartóan részt vettek a közösségben...” MRE Kálvin Kiadója, Budapest, 2004, 80-84 pp.

²⁴⁵ Uo. 82. p.

értelmezte-e mindkét fél?²⁴⁶ Elképzelhető, hogy még az azonos oldalon álló és a feltétel nélküli befogadás mellett érvelő Péter és Pál sem egyformán értelmezte a határozatot, ahogy ez Antiochiában kiderült (Gal 2,11-14). Péter nyitott volt a teljes asztalközösségre, de Jakab emberei őt és Barnabást is elbizonytalanították, és Pál szerint képmutatásba sodorták. Nyilván kezdetben a kóser ételek közös elfogyasztása nem jelentett nehézséget, sem Jeruzsálemben sem Antiochiában. Idővel azonban néhány közösségben erőteljesen eltolódtak a számbeli arányok a pogánykeresztyének javára, s ennek következtében lazultak az étkezési szokások is.²⁴⁷

A sok kérdés ellenére mégis úgy tűnik, hogy Jakab beszéde nyugvópontra juttatta a vitázó feleket (ApCsel 15,14-18). Ő adott ószövetségi alapozást a nemzetek között végzendő eszkatológiai misszióknak. Jakab, beszédének elején, Pétert idézve, a nép (●⊖□≡✂) fogalmat a pogány-keresztyénekre alkalmazza (ApCsel 15,14), amely teljesen szubsztitúciós gondolatot ébreszt egyesekben (●⊖⊗ℳ✂⊗■ ℳ⊗⊗ ℳ⊗□■◆⊗■ ●⊖□≡■ ◆◆⊗ □⊗■□❖○⊖◆✂ ⊖◆⊗◆□◆). Kevin Giles²⁴⁸ szerint a pogányokra alkalmazott ●⊖□≡✂ kifejezés annak a teológiai folyamatnak a kezdete, amely előkészíti Izrael későbbi szubsztitúciós leváltását és azt üdvtörténeti létében szorongatja.

A pogányok Jakab általi „átcímkezése” első hallásra kétség kívül forradalmi újdonságként hathatott. De ez valóban jelenthet behelyettesítést, illetve Izrael leváltását? Szerintünk nem erről van szó.

a) Jakab valóban használja a ●⊖□≡✂ szót a pogányokból összegyűjtött emberekre, de ettől ők nem lettek zsidók, vagy velük azonosítható közösség, hiszen Jakab ugyanebben a szakaszban még kétszer rájuk vonatkoztatja az ◆⊖≡ ℳ⊗❖□■⊗ szót (17. és 19. versek). A ●⊖□≡✂ egyszerűen egy Isten által kiválasztott népcsoportot jelent. A szót ilyen értelemben már a LXX is használja, még hozzá bizonyos esetekben a pogányokra is (Zsolt 2,1: ℳ⊗❖□■⊗ &⊖✂≡ ●⊖□✂≡ⓁⓂ)

b) Figyelembe vehető egzegetikai tény, hogy Jakab a ●⊖□≡✂ kifejezést határozott névelő nélkül ejti ki, ami így mást jelent: Isten a pogányok közül is gyűjt magának egy ●⊖□≡✂-t, azaz, kihív közülük némelyeket, de ettől ők nem lesznek A NÉP, (ho laos), hanem továbbra is ethnos-ok maradnak. Lukács használja határozott névelővel is a szót, de

²⁴⁶ Uo. 83. p.

²⁴⁷ Vö. Albrecht Oepke: Der Brief des Paulus an die Galater. Theologischer Handkommentar zum NT. Ev. Verlagsanstalt Berlin, Berlin, 1973, 86. p.

²⁴⁸ Kevin Giles: What on Earth is the Church? Inter Varsity Press, Downers Grove, 1992, 88. p. In: Diprose: Israel, 63. p.

szoteriológiai fontosságát hangsúlyozták (Galata levél); a pogány-keresztyén oldalon pedig hamarosan megjelenik a góg, mintha Isten véglegesen elvetette volna a zsidókat, s csak ők képeznék az olajfán az „igazi Izrael”-t. Ez a góg már a Római levélben is fellelhető.

Sajnos az eredeti probléma ma a fordítottjára változott. Akkor és ott az volt a kérdés, hogy miként lehet egy pogány úgy keresztyénné, hogy ne kényszerüljön zsidóvá lenni. A mai kérdés pedig így hangzik: miként lehet egy zsidó úgy Jézushívó, hogy ne kényszerüljön zsidóságát megtagadni. Sajnos erről az apostoli zsinat nem adott direktívákat, de úgy tűnik azt evidenciának tekintette: A zsidó Jézusban hívó személy alapvetően zsidó marad, s a választott nép körében megszokott vallásosságának nagy részét gyakorolhatja (körülmetelés, ünnepek megtartása stb.).

További pontosítást jelenthet textusunkkal kapcsolatban az Ef 2,11 – 3,6 szakaszra való kitekintés. Isten Egyháza az olajfán alapvetően egy. A kettő együtt képezi az „új embert”, méghozzá úgy, hogy az új emberen belül a zsidó és pogány identitás egyaránt megtartható. Jakab zsidó identitásához jó adalék az ApCsel 15,19-ben található vers: Jakab az Egyház szolgálatát Izrael jelenlétében képzei el (a zsinagógákban Mózeset hirdetik), s ő maga is elvárja megtért honfitársaitól, hogy azok zsidó módon éljenek (ApCsel 21,17-26).²⁵¹

Jakab „ekkléziológiáját” és a körülmetéléssel kapcsolatos látását, *Christoph Knoch* így foglalja össze: „Három lehetséges álláspont merült fel:

- Minden pogányt, aki Jézus gyülekezetéhez, s ezáltal Izraelhez csatlakozik, körül kell metélni, és követniük kell a Tórát – ezt a pozíciót képviselték például Pál ellenfelei a Galata-levélben (Gal 5,2k).
- A leginkább nyitott álláspontra Pál helyezkedett, aki a pogánykeresztyénektől soha nem követelte meg a körülmetélést, sőt egyenesen megtiltotta nekik (Gal 5,2). Egyúttal (néhány alapvető erkölcsi törvény, például a Dekalógus parancsai kivételével) a Tóra valamennyi előírása jelentőségét veszti: csak a feltámadott Krisztusban való hit érvényes, a *'Krisztus törvénye'*, azaz a szeretet (Gal 6,2).
- Jakab és a jeruzsálemiek szemmel látható módon egy középső pozíciót fogadtak el. Bár a pogánykeresztyéneket nem kell körülmetélni, a Tóra némely részét (a tisztasági előírásokat a közös étkezések alkalmával) be kell tartaniuk. A pogányok Isten népéhez tartoznak, amelyet az Úr a szétszórtságból gyűjt össze. Ez a pozíció a Gal 2,3 és a 2,12 gondolatainak egymás mellé helyezéséből áll fel: Tituszt nem kellett körülmetélni, mégis elfogadja őt a jeruzsálemi gyülekezet.

Mindenütt, ahol voltak zsinagógák, voltak istenfélő pogányok (sebomenoi) is, akik a mózesi törvények szerint éltek, de körülmetelésben nem részesedtek. Őket a későbbi rabbinikus zsidóság nem is tekintette Isten népéhez tartozónak. Nem így Jakab: ő a körül nem metélt pogánykeresztyéneket Isten népének teljes értékű tagjának tartotta, akiket Isten hívott el a szétszórásból. Ha nem így lett volna, nem fogadta volna el Pált sem a közösségvállalás kézfogásával (Gal 2,9).

Összefoglalva: Jakab számára az „Egyház” nem más, mint Istennek a Jézus igehirdetése által az utolsó időkben újra összegyűjtött népe. Ez a nép koncentrikus körökből áll. Először is ott van a

²⁵¹ Vö. Diprose: *Israel*, 65. p.

tulajdonképpen Izrael, amelynek teljes megnyerésére irányul a „körülmetéltek” közötti apostolság (Gal 2,8), mellyel különösen is Péter volt megbízva. Ehhez járul másodikként az istenfélő pogányok köre, akiket Pál nyerhet meg az Isten népe számára. Jakab talán a próféták jövendöléséből indul ki (Ézs 2!), és így szemléli a pogányokat, akiknek helyük van Isten utolsó időkbeli népében. Ezért azonban szükséges a mózesi törvény (részeinek) megtartása. Az Egyház egysége tehát Jakab számára csak Izraelen belüli egységként képzelhető el.”²⁵²

Gal 3,26-29 - Krisztusban többé nincs zsidó és pogány, - kié is az Izrael név?

A Galata-levelet *Markion* a „Corpus Paulinum” legfontosabb leveleként tartotta számon, mivel ebből hallotta ki legerősebben a zsidóellenes újszövetségi hangokat.²⁵³ *Markion* (90-155) ezen megállapításáról, még ellenfele *Tertullianus* (2. évsz.) is, hasonlóan vélekedett. A későbbiekben ez a látásmód öröklődött a keresztyén írásmagyarázat történetében: a negyedik századi nyugati teológia felfedezi az antijudaista Pált, s ezt a pozíciót többé nem is adja fel.²⁵⁴

Mennyire tekinthető megalapozottnak ez az egzegetikai tradíció? A Galata gyülekezet tagjai pogány (kelta eredetű) közegekből származtak, de nem voltak érintetlenek a zsidó kultúrától sem, hiszen Pál esetükben evidenciának tekinti az ószövetségi személyek történeteinek megértését. Amikor Pál megtérítette őket, szóba sem hozta a zsidóvá válás és a körülmetélés szükségét. Egy későbbi missziós hullámban azonban, ugyancsak zsidókeresztyén misszionáriusok, jelentek meg Galáciában. Ők a jeruzsálemi egyezés ellenére a körülmetélés szükségességét írták elő. Ezzel veszélybe került az eddigi egységes látás és a pogányok evangéliuma, de még Pál tekintélye is. Fennállt a veszélye annak, hogy Pál hallgatói előtt hiteltelenné válik, mintha elhallgatott volna valamit az üdvösség szerzésének feltételi közül, csak azért, hogy megnyerje a galatákat. Ezt a háttérrel látva, Pál felháborodása és indulatos hangvétele, teljesen érthető.

Pál azonban nem kívánja a vitát pusztán jogi útra terelni. Nem fut ismét Jeruzsálembe, hanem a kérdés belső teológiai logikáját és a hit általi megigazulás lényegét tárja fel. Tényszerű előadásmódját ritkán szakítja meg. Egy helyen azonban ellenfeleire átkot mond (1,8), majd a gúny fegyverét is beveti (5,12).

Pál kulcsszava, Jézus jeruzsálemi vitájához hasonlóan, a Krisztusban nyert *szabadság*, illetve a „hamis atyafiak” ismételt *szolgaságba-kényszerítésének* kérdése (3,23-4,11; 4,21-31; 5,1-12; 6,12-15). Pál számára a Krisztusban való hit és a törvény cselekedetei által keresett üdvösség között kibékíthetetlen ellentét van. Nincs más lehetőség az üdvösség

²⁵² Christian Link – Ulrich Luz – Lukas Vischer: *Kitartóan...*, 87-88 pp.

²⁵³ Franz Mußner: *Der Galatabrief*. Freiburg, 1977, 31. p.

²⁵⁴ Vö. Peter Fiedler: *Studien zur biblischen Grundlegung des christlich-jüdischen Verhältnisses* (35). Verlag Kath. Bibelwerk GmbH, Stuttgart, 2005, 145. p.

dolgában, csak az Isten által élénk tárt „vagy-vagy” alternatíva. Isten kegyelme nem kapcsolható az emberi erőfeszítésekhez, csak Jézus helyettes áldozatához. (2,21). Ennek alátámasztásaként nyúl vissza Pál Ábrahám példájáig (3,6-19 és 29), majd a szövetség témájához (4,21-31).²⁵⁵

Ábrahám példájából pozitívként az ígéletnek való engedelmességet emeli ki, hangsúlyozva, hogy ő sem a körülmények miatt talált Isten előtt kedvességet, hanem már annakelőtte, a hite miatt. A szövetséggel kapcsolatban (Ábrahám – Sára – Izsák történetében) Hágár személyével foglalkozik. Hágárban és fiában zsidókeresztény, (esetleg prozelitaként megértett hívők) ellenfeleinek typoszát látja, akik nem örökölhetik Ábrahám áldását. Sőt el kell üzni őket Ábrahám közeléből, azaz a hit által megigazulást kereső mai Ábrahám népétől, tehát a galatáktól.²⁵⁶ Ebben az összefüggésben szól Pál a 4,1-7 illetve 8-10 –ben a zsidó kalendáriumhoz való visszatérés veszélyéről, amely ebben a kontextusban a pogánysághoz való visszatéréssel lenne egyenértékű. Ilyen háttérből tehetünk kísérletet a sokat vitatott, valóban az egzegéták keresztjének nevezhető textus értelmezésére:

„Mert Krisztus Jézusban sem a körülmények nem számít, sem a körülménytelenség, hanem csak az új teremtés. Békesség és irgalmasság mindazoknak, akik e szabály szerint élnek, és az *Isten Izraelének*.” (Gal 6,15-16)

Három értelmezés lehetséges „*Isten Izraelével*” kapcsolatban. Az bizonyos, hogy Pál először is relativizálja a vitatott körülmények értékét az üdvösség szempontjából. A Krisztus Jézusban kapott új üdvrendben egy fontos dolog van: az új teremtés (⌘⌘⌘■⌘⌘⌘ ⌘⌘⌘⌘⌘⌘⌘⌘⌘). Az új teremtés alatt nyilván nem egy eljövendő eszkatológiai valóságra gondol, hiszen az egész levél mindez ideig egy jelenkori szoteriológiai kérdést feszegetett. Az új teremtés az új élet, ami Pál számára is alapvető lett: „Krisztussal együtt megfeszítettem, élek többé nem én, hanem él bennem a Krisztus” (Gal 2,20).

Ezt követőleg azokra kíván áldást, akik a fenti gondolatot megértették, s a hit útján ennek megfelelően járnak, legyenek azok zsidó vagy pogány hátterű keresztények: ők tehát az Egyház egésze, amelyik az apostoli döntést tiszteletben tartja. Hozzájuk tartozik többek között

²⁵⁵ Vö. P. Fiedler: Studien, 146-147 p.

²⁵⁶ F. Mußner felteszi a kérdést: „Az elűzendő Hágár és Ismael alatt a zsidókat kell értenünk? Ezzel számos keresztény egzegéta egyet ért, éppen ezért a mai zsidóság a Galata levelet a teológiai és politikai antijudaizmus ihletőjének tekinti. Vajon itt Pál az Egyházat valóban arra hívja fel, hogy üzze el a zsidókat (üzd el a szolgát és fiát!)? Nem itt történik Izrael kizárása az eszkatológiai üdvösségből (mert nem lehet örökös)? ... Nem az evangélikus Oepke-nek van igaza aki ezt mondja: *'Hagar, d. h. das ungläubige Israel, wird ausgestoßen und vom (messianischen) Erbe ausgeschlossen.*”? ... Valójában a megnevezett szakaszban (4,21-31) Pál nem a zsidókkal, hanem ellenfeleivel és téziseikkel vitatkozik. Ők azok, akik őt és evangéliumát egészen Galáciáig üldözték, s most a galatákat felhívja arra, hogy távolítsák el maguk közül az ellenfeleket.” In: Franz Mußner: Die Kraft der Wurzel. Judentum – Jesus – Kirche. Herder, Freiburg, 1989, 60-61 pp.

a galaták azon része is, akiket Pál most újra fájdalommal kíván megszülni és a Lélek általi újjászületés (Gal 3,16) titkánál tartani.

Ezek után mit is értsünk az „*Isten Izraele*” ($\epsilon\tau$ ✋ ✦ ✧ ✶ ✷ ✸ ✹ ✺ ✻ ✼ ✽ ✿ ✻ ✼ ✽) alatt? Semmiképpen nem jelentheti a fogalom a Pált támadó „hamis atyafiakat”, hiszen azok már a korábbiakban átkot kaptak.

A pozíciók sokfélesége részben a ✶ (és) kötőszó értelmezésétől, s mondjuk ki őszintén, bizonyos teológiai prekonceptiók eisz-egzegézisétől függ.

a) Első értelmezés: *Isten Izraele az Egyház.* Számos egzegéta, a régi beidegződésből következőleg, az Egyház egészét érti alatta. Az Egyház a Verus Israel, s ezek a magyarázók a ✶ kötőszót értelmező szónak, illetve afféle kettőspontnak tekintik.

Ennek megfelelően számos idegen nyelvű fordítás, így a Gute Nachricht (népszerű magyarázatos német fordítás), így fordít:

„Friede und Barmherzigkeit über die, die ihr Leben nach dieser Regel ordnen, das heißt, über Israel Gottes, nämlich die Kirche.”²⁵⁷

Hasonlóan fordít Menge is, sőt hozzáteszi: „*überhaupt das (wahre) Israel Gottes*”.²⁵⁸ Hasonlóan fordít az új katolikus fordítás is, habár az „*igazi*” jelzőt zárójelbe teszi. Ez az értelmezés tudvalévően kimondhatatlanul sok szenvedést hozott a zsidóságra, hiszen ide vezethető vissza az „Új Izrael” elnevezés is. Eszerint Isten leváltotta a régi Izraelt, s most a keresztyének örökölték az Izrael nevet és annak üdvtörténeti ajándékait. Igaz ugyan, hogy a körülmetélés szoteriológiailag nem jelent semmit, mégis, mivel a hívő ember a szívében körül van metélve (Kol 2,11), ezért „*Isten Izraele*” lehet. Kapcsolatba hozzák ezt az értelmezést a Rm 2,28-29 és a Fil 3,3 textusokkal is. Ez az egzegetikai hagyomány *Jusztinosz Matirral* és *Khrüszosztomoszal* kezdődött, majd sokan folytatták napjainkig.²⁵⁹

Az első értelmezés elemzése:

Nyelvtani megközelítés: A ✶ az ÚSZ-ben legtöbbször szavak, mondatrészek, és felsorolások összekapcsolásánál fordul elő és és-sel illetve is-sel fordítjuk. Előfordulhat

²⁵⁷ Fordítás: „Békesség és irgalmasság legyen mindazokon, akik életüket ezen szabály alá rendelik, tehát Isten Izraelén, az Egyházon.”

²⁵⁸ Fordítás: „Egyáltalán, az Isten igazi Izraele.” Die Heilige Schrift übersetzt von Hermann Menge, Stuttgart, 1933.

²⁵⁹ Luther, Calvin, W. Hendricksen, H. Ribberbos, Heinrich Schlier, J. R. W. Stott, Eduard Lohse (Grundriß der neutestamentlichen Theologie. Hohlhammer, Stuttgart, 1974. 101. p.); A. Oepke (Der Brief des Paulus, 205. p.)

ritkán „ugyanis”, tehát magyarázó értelemben, illetve páros kötőszóként (mind...mind) is. Ritkán jelenthet fokozó nyomatékosítást a német *sogar* illetve az angol *even* értelmében.²⁶⁰

Mivel az elemzett rövid szakaszban egymást követve háromszor is előfordul a &Dagger, s az első kettő jelentése csak és-sel fordítható, nyelvtanilag inkább logikus fordítás a harmadik esetben is az „és” illetve az „is”. Ha Pál az *Isten Izraele* fogalmat az Egyházra kívánta volna alkalmazni, akkor $\text{M}_{er}\blacklozenge\bullet\text{M}\square\times$ szó után található harmadik &Dagger-t mindenképpen elhagyhatta volna. Azonban szigorúan nyelvtani alapon megengedhető az azonosító fordítás is, miként a $\square\text{M}\blacklozenge\times$ &Dagger \equiv $\square\text{Dagger}\blacklozenge\square\times$ az Atya Istennek fordítandó (1Kor 15,24).

Egzegetikai megközelítés: Nincs olyan ÚSZ-i szakasz, amely az Izrael terminust explicite az Egyházra vonatkoztatná. Jóllehet az ApCsel első fejezeteiben a népi Izraelen belül látjuk az épülő Egyházat, de a kettő tartalma spirituális értelemben különböző. Az utóbbi maradéknak értelmezte önmagát, de soha nem vitatta el a népi Izrael nevét. A Rm 9,6 megengedné azt, hogy az Izrael név magában foglaljon pogányokat is, az adott helyen mégsem erről van szó, hiszen Pál az Izraelen belüli két csoportról, a hívőkről és a hitetlenekről szól. A 'nem mindnyájan Izrael' kifejezés inkább behatárolja Izrael fogalmát, mintsem kitérítaná azt. Azért sem szerencsés az azonosítás, mert Pál ugyanebben a levélben már szól az Egyházról, de azt az *Isten Egyházának* ($\text{M}_{er}\&\&\bullet\text{M}\blacklozenge\times$ $\blacklozenge\square\blacklozenge\times$ $\square\text{M}\square\blacklozenge\times$) –nak nevezi, s nem Isten Izraelének (Gal 1,13).

Amennyiben elfogadnánk ezt az értelmezést, vajon milyen névvel kellene illetnünk a Pál korabeli Izraelt? Ők kinek az Izraele?

b) Második értelmezés: *Isten Izraele* az Egyházon belüli körülméletét hívő zsidó maradék. Ide tartozik maga Pál is (Rm 11,1). Pál ugyan a judaizálókat *anathéma*-val látta el, de a többi zsidó testvér, a kegyelmi kiválasztás szerint, *Isten Izraele*. Talán ők az 1Kor 10,18 –ban, a test szerinti Izraelnek ($\text{er}\text{✋}\blacklozenge\square\text{Dagger}\blacklozenge\bullet$ &Dagger $\blacklozenge\text{Dagger}\equiv$ $\bullet\text{Dagger}\blacklozenge\text{Dagger}\equiv$ $\bullet\text{Dagger}\blacklozenge\square\&\text{Dagger}$) nevezett zsidók, szellemi ellenpontjai, miként Pál a Rm 9,6 –ban is kétféle zsidót különböztet meg? A felfogás képviselőinek száma csekély, de ide tartozik: *Adolf Schlatter, Gottlob Schrenk* és *Dan Gruber* is.

Ennek az értelmezésnek sincs komoly grammatikai vagy egzegetikai következetlensége. Logikus gondolat lehetne Páltól is: áldást kíván azoknak a pogány származású galatáknak, akik megértik a páli 'szabályt' (&Dagger $\blacklozenge\square\blacklozenge\blacklozenge$), és ugyancsak áldást kíván azoknak a zsidó származású hívőknek, akik ellentétben a hamis atyafiakkal, a hit egyenes útját (halaka) követik.²⁶¹

c) Harmadik értelmezés: *Isten Izraele* a mindenkori, teljes megváltásra váró zsidó nép. F. F. Bruce így kommentálja ezt:

²⁶⁰ Vö. Dr. Varga Zsigmond: Újszövetségi görög-magyar szótár. Magyar Bibliatanács, Budapest, 1992, 491-494 pp.

²⁶¹ Dan Gruber: The Church, 83. p.

„Pál, minden a törvénnyel, és a (zsidó) szokásokkal kapcsolatos degradáló beállítódása ellenére, jó reménységgel volt Izrael végső megáldatásával kapcsolatban..”²⁶²

Hasonlóan gondolkodik Franz Mußner is Galata levélhez írt (1977) magyarázatában: Isten Izraele azonos a Rm 11,26 –ban megjelenő *pas Jisrael* fogalommal, mely nép szeméről egykor majd elvétetik a lepel (2Kor 3), s akikért Pál még saját üdvösségét is feláldozná (Rm 9,1-5).

Egzegetikai megközelítés: Ez az értelmezés a ⲉⲛⲓⲛⲉⲛ –t a megszokott „és”-nek fordítja, s alatta az olajfáról kitört izraelitákat érti, de hangsúlyozza, hogy Izrael ígéretei és *elhívása* megbánhatatlanok (Rm 11). S. Lewis Johnson Jr.²⁶³ hívja fel figyelmünket arra, hogy a rabbinikus *Smóné Eszré*,²⁶⁴ (a Tizenhét) imádságban (babiloni verzió) is találkozunk hasonló, imádságot lezáró áldás-formulával. Az ima békességet és irgalmat kíván ’mindnyájunkra (a konkrét imádkozókra) és az egész Izraelre’. Eszerint az *Isten Izraele* kifejezés egy megszokott liturgikus forma, amely alatt Ábrahám fiait érthetjük.²⁶⁵ Hasonló párhuzamokat találhatunk a zsoltárokból is (Zsolt 125,5; 128,6).

Mivel a *Smóné Eszré* akkoriban, mint ahogy ma is, a zsinagógai istentisztelet központi imádsága volt, amit a galaták közötti „istenfélők” közül nyilván sokan ismertek, így megengedhető az $\text{ⲉⲣⲓⲛⲉⲛⲓⲛⲉⲛⲓⲛⲉⲛⲓⲛⲉⲛ}$ kifejezés fenti értelmezése.

Láthatjuk, az *Isten Izraele* fogalom egyértelmű értelmezése rendkívül komplikált feladat. Több legitim magyarázati lehetőség is adódik. Nehézséget jelent, hogy a fogalom az ÚSZ-ben csak itt fordul elő, s maga a *Smóné Eszré* felidézése is több ellentétes logikai következtetést megenged, például azt, hogy Pál áldást kíván a helyi, vele egyetértő közösségre és az egész Egyházra is.²⁶⁶ Nem véletlen, hogy szinte minden ekkleziológiai modell saját alaptextusának tekinti a Gal 6,16-ot. - A magunk részéről, éppen ezért, ekkleziológiai modellkeresésünkben nem tekintjük sarokkönek az *Isten Izraele* fogalommal kapcsolatos fejtegetések egyikét sem.

Ef 2,11-22 - Az Egyház mint etnikailag semleges realitás (*tertium genus*)?

Az Efézusi levélből nyilvánvaló, hogy az egykor Izrael közösségétől távolban lévő (ⲟⲩⲉⲛⲓⲛⲉⲛⲓⲛⲉⲛ) pogányok közel jöttek (ⲙⲉⲣⲓⲛⲉⲛⲓⲛⲉⲛ) a Krisztus vére által a „szentekhez”, Izrael maradékához, s így együtt mehetnek mindketten egy lélekben az Atyához

²⁶² Eredeti szöveg: „For all his demoting of the law and customs, Paul held good hope of the ultimate blessing of Israel.” F. F. Bruce: The Epistle to the Galatians. The New International Greek Commentary. Grand Rapids, 1982, 275. p.

²⁶³ S. Lewin Johnson Jr.: Paul and „The Israel of God.” In: MISHKAN (A Theological Forum on Jewish Evangelism). No. 6/7. 1987, 49-65 pp. (61)

²⁶⁴ Az imádság szövegét és elemzését közli David Flusser: A judaizmus és a keresztyénség eredete. Múlt és Jövő könyvek, 1999, 485-492 pp.

²⁶⁵ H. L. Strack und P. Billerbeck: Kommentar zum NT. Dritter Band, C.H. Beck Verlag, München, 1975, 579. p.

²⁶⁶ David H. Stern: Kommentar zum jüdischen NT. Hänssler-Bibeln, Neuhausen-Stuttgart, 1996, 380-397 pp.

(18). Mi is következik ebből? Mennyiben lettek mások a pogányok, s mennyiben lettek mások a zsidók a találkozáskor, az egy új ember (ℳ ☺ ❖ ■ ☞ & ☞ ❖ ■ □ ≡ ■ ☞ ☞ ❖ ■ □ □ ◆ □ □ ■) létrejöttekor? A most eggyé lett *sancta ecclesia* megszünteti-e a hívő zsidó zsidóságát, vagy ők továbbra is zsidók maradnak? A behelyettesítéses gondolkodás szerint ez a találkozás a hívő Izrael végét jelenti. Mindkettő (a zsidó és pogány hívő) ugyanazt a polgárjogot élvezheti (◆ ◆ ○ □ □ ●) ☞ ☞ ◆ ☞ ☞), s köztük többé semmi különbség nincs (Ef 2,19). Ezen a ponton azonban elágaznak a magyarázatok. Egyesek úgy értelmezik a szakaszt, hogy Izrael úgy szűnt meg, hogy a pogányok belépésével Izrael célba ért, s az Egyház Izrael lett, mások szerint a hívő zsidóság elhagyja Izraelt, s a megüresedett Izraelnek, mint a gyöngyétől megfosztott kagylónak, a továbbiaknak semmi jelentősége nincs. Az új valóság többé nem Izrael, sőt szükséges a zsidó múlt elfeledése is. *R. Bultmann* ezzel kapcsolatban, az Ef 2,12 értelmezésénél így fogalmaz:

„A keresztyén hit számára az Ószövetség többé nem kijelentés (Offenbarung), mint ahogy ez a zsidók számára az volt, s ma is az. Aki azonban az Egyházban van, annak számára Izrael története végleg elmúlt és érvényét veszítette. Nem emlékeztetheti a keresztyén igehirdetés hallgatóit arra, hogy egykor Isten az atyákat Egyiptomból kivezette, majd pedig visszavitte őket az Ígéret Földjére. Izrael története nem a mi történetünk..., tehát számunkra Izrael története már nem kijelentés-történet. Azok az események, amelyek egykor Izraelnek valamit mondtak, nekünk semmit sem mondanak.”²⁶⁷

A pogány-keresztyénység e jellemző dominanciáját, az Ef 2 üzenetének teljes keresztyén elfelejtését, találóan fogalmazta meg Martin Buber a bonni újszövetségessel, Karl Ludwig Schmidt-tel való beszélgetésében (1933):

„Amikor Heppenheim-ből Worms-ba utazom, először a Dóm kerül szemem elé. Nem más ez, mint az összes épületrész tökéletes harmóniája, a teljesség, amelyben semmi sem inog. Ezután a zsidó temetőhöz vezet az utam. Itt ferdén álló, máladózó, alaktalan és kidölt sírköveket látok, ... számomra mindez valahogy olyan, mintha Izrael felől az Egyházat szemlélném. Itt lent csak kövek vannak, s a kövek alatt hamu... Én csak állok itt, emlékezve és összekapcsolva a hamuval, s rajtuk keresztül ősatyáimmal. Ennyi adatott a zsidónak, hogy az Istennel való történetére emlékezzen. Azonban a csodálatos dóm nem tudja figyelmemet mindettől elragadni, semmi sem tud eltéríteni Izrael istenes történetétől... A szövetséget nekem még senki sem mondta fel.”²⁶⁸

Egyetértve Buber utolsó mondatával hangsúlyozhatjuk, hogy Izrael privilégiumai a Római levél és az Efézus 2,11 szerint megmaradnak, s nem porladnak el.

²⁶⁷ R. Bultmann: Die Bedeutung des Alten Testament für den christlichen Glauben. 1933. In: B. Klappert: Miterben der Verheißung. 217. p.

²⁶⁸ M. Buber: Kirche, Staat, Volk und Judentum. In: uő. Der Jude und sein Judentum, Köln, 1963, 544-556 pp. Idézi: Klappert, Miterben, 219. p.

A □□●✠♁✠❖☾ kifejezés (12), majd a ◆◆○□□●✠☒◆☾ (19) arra utalnak, hogy a pogány keresztyének a már fennálló „szentek közösségébe” vétetnek fel, így Isten háznépének tagjaivá lesznek (Gal 6,10). Az ♁☒☒◆☒☒ kifejezés (17) minden izraelitára vonatkozik, de ez nem jelenti azt, hogy minden izraelita „szentté” is lett, azaz a Jézus Messiáshoz fordult volna. A felépülő messiási gyülekezethez, Jézus eljövedele előtt és után egyaránt, csak a hívő és engedelmes izraeliták tartoznak (Ef 2,18; vö. Zsid 3,7-19; II,1-38; Mal 3,16). A gyülekezet újdonságának titka az, hogy ez a hívő Izrael-közösség egy közösségben egyesül (3,1-12). Ez a műsztérion a múltban csak részlegesen volt kijelentve, így például az ábrahámi szövetség utolsó rendelkezésében (1Móz 12,3 vö. Ézs 49,5-6), most azonban mindez tökéletesen nyilvánvalóvá lett. A pogányok Krisztusban részesednek Isten háznépének tisztességében és privilégiumaiban, miután ők is a Szentlélek templomává lettek (21. vö. Zsid 11,39k). Mindezt *Dunn*, a 17-19-et kommentálva így foglalja össze:

„A szakasz lényegi mondanivalója ez: Izrael nincs elvetve; áldásaitól senki sem fosztotta meg, s azok nem is kerültek mások birtokába. Sokkal inkább arról van szó, hogy a pogányok meghívást kaptak és részesedhettek abba az örökségbe, amely korábban csak Izrael áldása volt.”²⁶⁹

Mindezt alátámasztja a 20. vers is. Az új templom alapja nem Krisztus önmagában, hanem ott látjuk a 12 zsidó apostolt és a prófétákat is. Ezért önmagában teljességgel helytelen pusztán egy pogány egyházzal beszélni. Isten az evangélium prédikálása által zsidókat és pogányokat (Jel 15,14) egyaránt meghív a megváltás elfogadására és a megszentelődésre.

Pál a tárgyalt szakaszban nem szól Izrael azon részéről, akik nem hallgatnak az evangéliumra. A szöveg azonban arra semmiképpen nem enged következtetni, hogy ők korábbi kiváltságaikat a népek között elvesztették volna.

Zsid 8,1-13 - Vége a zsidók szövetségének?

Ha elfogadjuk a hagyományos izagógikai tételt, miszerint a Zsidókhoz írt levél első olvasói hellenista zsidók lehettek, akkor könnyen beláthatjuk, hogy a teljes szubsztitúciós tan e levél alapján nem építhető fel. *Jeffrey Siker* megállapítja, hogy a levél egyetlen közvetlen kritikai megjegyzést sem tesz a nem-keresztyén zsidóságról.²⁷⁰ A levél alapvető célja a már Krisztus-hívő zsidó személyek megerősítése, illetve a felismert igazságok megtagadásától és a visszacsúszástól való elrettentés. Így ír erről *Robert W. Wall* és *William L. Lane* szerzőpáros:

²⁶⁹ James D. G. Dunn: *Anti-Semitism in The Deutero-Pauline Literature*. ASEC, 158. p. Idézi Diprose, 73. p.

²⁷⁰ J. Siker: *Disinheriting the Jews. Abraham in Early Christian Controversy*. Westminster/John Knox Press, 1991, 97. p.

„A Zsidó levél lelkigondozói stratégiája a következőkből áll: A zsidó-keresztény közösségek tagjait arra a felismerésre kívánja elsegíteni, hogy az üdvtörténet óramutatója többé vissza nem forgatható, s a már elnyert felismeréseket, mint Messiáshívők, meg ne tagadják... Ez önmagában nem antijudaizmus, hanem az Írás minden korábitól eltérő olyan olvasása, amelyet az a meggyőződés inspirál, hogy az Ószövetség írói Jézusról szóltak.”²⁷¹

Azonban nem mindenki osztja ezt a véleményt. *Clark M. Williamson* a szövetség kérdését taglalva szóvá teszi, hogy számos ismert szerző, az ábrahámi és mózesi szövetséget összemossa, a Zsidó levét a judaizmustól való elszakadás dokumentumának tekinti, mintha Isten és Isten Izraele közötti szövetség végleg megsemmisült volna.²⁷² Ezen nevek között említi *Gerhard Kittel* nevét is, aki Újszövetségi szótárában az ó szövetség szükségszerű elfelejtéséről beszél.²⁷³

Ez a megközelítés azonban nem a levél írójának szándékát tükrözi. A szerző egy olyan ószövetségi prófécia beteljesedéséről (Zsid 8,8-12 vö. Jer 31,31-34 –el) szól, amely a levél olvasói számára ismert volt. Mindnyájan ismerhették a prófécia elhangzásának tragikus-exiliumi körülményeit is, miszerint Isten a jövőben Izrael egész házával új szövetséget köt. Ugyanitt szól Isten ennek a szövetségnek áldásos és feltétel nélküli jellegéről is (31,35-37). Ez az ígélet az új szövetségről folytatott elemzés végén a levélben (Zsid 10,15-17) még egyszer elhangzik. Nyilván a szerző *a jobb szövetség* mibenlétének megértéséhez kívánta elvezetni olvasóit, amelynek főpapja maga Krisztus (Zsid 8,1-2). A régi szövetség kiértékelése mellett, óvja olvasóit attól a hibától, amelyet őseik elkövettek. Ez a hiba nem volt más, mint a Mózes szavaival szembenálló hitetlenségük (Zsid 2,1-4; 3,7-19; 10,26-29).

A felületes szemlélő a Zsidókhoz írt levelet valóban értelmezheti antijudaistának, miszerint Isten elavulttá teszi a lévita szövetséget (Zsid 8,13). A szerző döntő célja azonban az üdvtörténeti különbségek és összefüggések feltárása lehetett. Az új szövetség Krisztus jobb és végleges áldozatából következik. Azonban fontos látnunk, hogy a szerző nem megy tovább a jeremiási textus kijelentésénél. Nem hangsúlyoz többet Jeremiásnál: az új szövetség, az exodus idején kötött szövetségnél jobb lesz, s a korábit szoteriológiailag a Jézus vére által tökéletessé teszi, s azt ezáltal leváltja.²⁷⁴ Mindeközben nem felejtjük el, hogy Ábrahám szövetségéről egy szó sem esik a fejezetben. Izraelnek Ábrahám által élő szövetsége van Istennel ma is (Rm 11,29).

²⁷¹ Robert W. Wall and William L. Lane: *Polemic in Hebrew and The Catholic Epistles*. ASEC, 184-185 pp.

²⁷² Clark M. Williamson: *A Guest in the House of Israel*. Westminster/John Knox Press, Louisville, KY 1993, 109-110 pp.

²⁷³ Ld. Gerhard Kittel (ed.): *Theological Dictionary of The NT*. Grand Rapids, 1950, vol. 2, 118. p.

²⁷⁴ Vö. F.F. Bruce, 177. p.

Említésre méltó az is, hogy nem egy pogány-keresztény író állítja a fentieket, hanem nagy valószínűséggel egy olyan zsidó keresztény személy, aki saját honfitársait arról kívánja meggyőzni, hogy a Jézus által szerzett új szövetség olyan üdvtörténeti és jelenvaló tény, amely után visszaút a régibe többé nem létezik.

Befejezésül szükségesnek látjuk az elemzett textussal kapcsolatban is megjegyezni, hogy a levélírónak nem szándéka a nem-hívő Izrael szotereriológiai helyzetével való foglalkozás, másfelől a hívő zsidóság helyzetét sem tartja perfektálnak. Ugyan egyfelől „rendíthetetlen országot nyertünk” (12,28), másfelől az Isten Országának minden ígérete még nem teljesedett be (10,12k). Ezért számol a szerző azzal, hogy csak a Messiás második eljövetele hozza meg a teljes megváltást (9,28).

1Pét 2,4-10 - Izrael elvesztette karizmáit?

Heinrich Wiesemann ebben a textusban látja az ószövetségi nép elvetésének egyik legfontosabb dokumentumát. A régi szövetséges nép legfontosabb felségjelzői, így a „választott nemzetség” (ἡ ἐκλεκτὴ τὴν ἐπιθυμίαν τοῦ πατρὸς ἡμῶν ἡ ἐκλεκτὴ τὴν ἐπιθυμίαν τοῦ πατρὸς ἡμῶν) „királyi papság” (ἡ ἐκλεκτὴ τὴν ἐπιθυμίαν τοῦ πατρὸς ἡμῶν ἡ ἐκλεκτὴ τὴν ἐπιθυμίαν τοῦ πατρὸς ἡμῶν) „szent nemzet” (ἡ ἐκλεκτὴ τὴν ἐπιθυμίαν τοῦ πατρὸς ἡμῶν ἡ ἐκλεκτὴ τὴν ἐπιθυμίαν τοῦ πατρὸς ἡμῶν) és „tulajdonbavett nép” (ἡ ἐκλεκτὴ τὴν ἐπιθυμίαν τοῦ πατρὸς ἡμῶν ἡ ἐκλεκτὴ τὴν ἐπιθυμίαν τοῦ πατρὸς ἡμῶν), mind az Egyházra szálltak át.²⁷⁵ Többen a már Jakab beszédéből (ApCsel 15,14-18) ismert ἡ ἐκλεκτὴ τὴν ἐπιθυμίαν τοῦ πατρὸς ἡμῶν fogalom teljes szubsztitúciós kisajátítás folytatását látják a textusban. Wayne Grudem ezt írja erről:

„Milyen más bizonyítékra lenne még szükségünk ahhoz, hogy bizonyossággal kijelenthessük azt, hogy a Gyülekezet jelen korunkban az Isten Izraelévé lett”²⁷⁶

Peter H. David azonban még Grudem-nél is tovább megy, s úgy gondolja, hogy Péter ezen a helyen kizárólag csak a pogány-keresztény hívőkről szól. Arra hivatkozik, hogy a pogányok egykor „nem nép voltak”, de most a kiválasztottságot élvezhetik. Jelen állapotukban ők nem csak Isten népévé, hanem az Isten népévé lettek.²⁷⁷

A 9-10. versekben olvasható tiszteletbeli címek használata valóban meglepő és tagadhatatlan, hogy a szövegben a Krisztus-hívőkre vonatkoznak. Mindenek előtt fontos azonban látnunk, hogy Péter első levélének olvasói nagyrészt zsidó származásúak lehettek (1Pét 1,1), akik jól érthették a Hós 1,9-ben kimondott prófétai vádat: ἡ ἐκλεκτὴ τὴν ἐπιθυμίαν τοῦ πατρὸς ἡμῶν

²⁷⁵ H. Wiesemann, 96-97 pp.

²⁷⁶ Wayne Grudem: 1Peter, Tyndale New Testament Commentaries. Inter Varsity Press, 1992, 113 p.

²⁷⁷ Peter H. Davids: The First Epistles of Peter. In: F.F. Bruce (ed.): The New International Commentary on the NT. Grand Rapids, 1990, 93. p.


(nem vagytok népem), amely ítélet, Istennek, mint férjnek a felmondását fogalmazza meg. Ez azonban akkor sem jelentette a végleges elvetést, hiszen maga Hóseás mondja később:

„De lesz még annyi Izrael fiainak száma, mint a homok a tengerparton, amelyet nem lehet megmérni, sem megszámlálni. Akkor, ahelyett, hogy azt mondanák nekik: Nem vagytok népem! – ezt mondják: Az élő Isten fiai vagytok” (Hós 2,1)!

Azt sem szabad elfelejtenünk, hogy amint Péternél, úgy Hóseásnál (14,1-4) is, mindez a megtéréssel függ össze. Mindketten szem előtt tarthatták Jeremiás igéjét:

„Én Istenük leszek, ők pedig népem lesznek..., mert mindenki ismerni fog engem, kicsinyek és nagyok – így szól az Úr -, mert megbocsátom bűneiket, és nem gondolok többé vétkeikre” Jer 31,33-34).

Keresztelő János igehirdetése Hóseás szellemében szólította meg a zsidó népet. Sokan megtértek és megkeresztelkedtek (Lk 3,1-18). Ezek között voltak az első Jézus-tanítványok is. Jézus az utolsó vacsora alkalmával a jeremiási új szövetség ígéretet idézi fel, s a vére általi bűnbocsánatról is beszél (Lk 22,14-20; 1Pét 3,18a). A feltámadás után Jézus ezt a jó hírt bízta övéire, majd pünkösdkor beteljesedett Jóel ígérete is (ApCsel 2,1-21). Azok a zsidók, akik hittek a beszédnek, új és személyes módon lettek Isten népévé, pontosan úgy, mint ahogy erről korábban az idézett próféták szóltak (ApCsel 2,38-47; 3,19-26; 4,23-31). Azok az újjászületett izraeliták, akiknek hite Jézus tökéletes váltságművére épült, Isten eszkatológiai népévé lettek (Jn 1,21k; 3,3-8; Rm 8,1-16 vö. Ez 36,26).

Semmiképpen nem vethetjük el *Grudmann* és *Davids* véleményét, hogy Péter olvasói között pogány háttérű keresztyének is lehettek. Ez azonban nem jelentheti kényszerítően azt, hogy Isten új eszkatológiai népe a régi Isten népét teljességgel leváltotta. Egyrészt számukra is nyitva van az új szövetség, másfelől Péter sehol sem mondja, hogy a még hitre nem jutott Izrael többé nem Isten népe, még akkor sem, ha kritikát gyakorol felette (ApCsel 2,40). Érdeemes arra is figyelni, hogy Péter a  szót határozott névelő nélkül használja. Elképzelhető, hogy Péter szándékosan fogalmaz így a 2,9-10 –ben, s ezzel tisztázza az ősi Izrael és Isten eszkatológia népének helyzetét. Izrael továbbra is „az Isten népe”, míg a zsidó és pogány megtértek közössége „Isten népe”. Ezt támasztja alá az is, hogy Péter jeruzsálemi beszédében reménységgel szól a népi Izrael jövőjéről, s szó sincs végleges és teljes megkeményítésről vagy elvetésről (ApCsel 2,3,19-21).

Amennyiben elemzésünk a címzettekkel, illetve a határozatlan névelővel kapcsolatban téves lenne, a behelyettesítési teológia akkor sem áll meg az Újszövetség teljes kijelentése szerint. Elegendő csak Pálra utalni, aki Rm 11,1-26 –ban síkra száll Izrael rendíthetetlen üdvtörténeti szerepe mellett.

célja (◆♣❖●□<), abban az értelemben, hogy annak egyszersmind szoteriológiai vége és célja is.

Következtetés: A hívő pogány személy testi körülmetélés nélkül Izrael részévé lesz, mert hit által be van oltva a szelíd olajfába (Rm 11,16-22; Ef 2,11), és így Ábrahám ígéretei számára is érvényesek (Gal 3,6-14). Mindezek ellenére mindenkor pogány marad, s nem kell soha testileg körülmetélkednie (1Kor 7,17; Gal 5,2-4). A Krisztusban nem-hívő zsidó pedig megmarad ábrahámi szövetségében, Isten parancsának megfelelően viseli a kiválasztottság jelét, jóllehet Krisztuson kívül, s az olajfáról levágva él.

1Thessz 2,15-16 - Pál végleg leírta a zsidóságot?

Pál a Thesszalonikai levélben súlyos vádakot fogalmaz meg a zsidókkal szemben. Az ötszöri &G&H által összekötött felsorolás (15) a következő ítéleteket tartalmazza: vétkesek Jézus halálában; vétkesek a próféták meggyilkolásában; az apostolokat is üldözik; Isten előtt nem kedvesek; minden embernek ellenségei; akadályozzák a pogányok közötti missziót; - így bűneik miatt Isten haragja végérvényesen rajtuk marad (♣er□✍ ◊◆er◆□◆≡< ≍☺ □er□ϑo≍≡ ♣<er< ◆♣❖●□<).

Hogyan egyeztethető össze ez a szakasz a Rm 11,25-tel és következőkkel? Valóban beszélhetünk-e izraelológiai változásokról Pál szemléletében, miként ezt *Udo Schnelle* gondolja?²⁸¹ Vagy inkább *David Stern* okfejtése helytálló, aki a *zsidók* kifejezés alatt inkább júdeaiakat fordít, s szerinte a textusban nincs másról szó, mint a júdeai és a thesszalonikai hívők üldözöttségének párhuzamba állításról, s egyben a thesszalonikai keresztyének vigasztalásáról. Stern szerint Pál nem teológiai véleményt fogalmaz meg a zsidók egészének végleges elvettetéséről, hanem csak egy viszonylag kisebb csoportot ítél el (júdeaiakat), akik ugyanúgy üldözték hívő honfitársaikat, miként az ellenséges thesszalonikaiak saját honfitársaikat.

Tehát a textussal kapcsolatban alapvetően két vélemény fogalmazódik meg az egzegéták munkáiban. Az egyik Pál gondolkodásában radikális fejlődést lát az 1Thessz 2,15-16 és a Rm 11 között, míg a másik inkább harmonizálni kíván, s nem lát különösebb feszültséget a két textus Izraellel kapcsolatos tanításában. Abban azonban mindkét tudós egyetért, hogy a Római levél alapvetően nem Izrael-ellenes irat.

A páli tanítás *fejlődésének* egyik mai radikális képviselője *Udo Schnelle*, német újszövetséges professzor. Először ismerkedjünk meg az ő álláspontjával:

²⁸¹ Udo Schnelle: Wandlungen im paulinischen Denken. Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart, 1989, 77-87 pp.

U. Schnelle, az 1Thessz 2,15-16 –ban, mint Pál korai gondolkodásának dokumentumában, Izrael elvetését látja. Bűnük többek között a misszió drasztikus akadályozása. Mindezért Isten haragja véglegesen (ΜΗ ΕΡΧΕΤΑΙ Ο ΚΥΡΙΟΣ ΚΑΙ Η ΑΝΑΓΕΝΝΗΣΙΣ ΤΩΝ ΑΙΘΡΩΝ) kiteljesedett rajtuk, és kiválasztottságukat is elveszítették.²⁸²

U. Schnelle hangsúlyozza, hogy Pál később elmozdul eredeti pozíciójától, s egyre megértőbben fogalmaz: felismeri Izrael eszkatológiai rendeltetését és Istentől elrendelt végcélját. Pál a 2Kor 3,4-18-ban a két szövetséget hasonlítja össze. A betű és Lélek antitezisében (3,6) a két szövetség alapvető különbségét ábrázolja. Az ÚSZ-i igehirdetés dicsősége meghaladja Mózes dicsőségét, pedig arcának ragyogása miatt arra még lepel is került (2Móz 34,29-35). A 14. versben Pál minden probléma okát Izrael Isten dicsőségével szembeni vakságában látja. Mivel a zsidók a Krisztus-kijelentést elvetették, így számukra elleplezett marad az Ószövetség megértése mind a mai napig. Most ellenben a zsidók arcára került a lepel, amely csak majd Krisztusban múlik el.²⁸³ Pál ezen a helyen már számol azzal, hogy el fog jönni az idő, amikor Izrael meg fog térni az Úrhoz (ΜΗ ΕΡΧΕΤΑΙ Ο ΚΥΡΙΟΣ ΚΑΙ Η ΑΝΑΓΕΝΝΗΣΙΣ ΤΩΝ ΑΙΘΡΩΝ, & Ο ΚΥΡΙΟΣ ΕΛΘΕΙ ΜΕΤΑ ΤΗΝ ΠΑΡΟΥΣΙΑ ΤΗΣ ΑΝΑΓΕΝΝΗΣΕΩΣ), s akkor elvétetik a lepel (16). Pál tehát világosan tanítja a zsidóság megkeményedését, de ezen a helyen kezd elmozdulni az 1Thessz 2,14-16 –ban megfogalmazott végleges elítéltetés gondolatától is. Ez azt jelenti, hogy a végleges ítélet-kihirdetés még nem történt meg, s Izrael még megtérhet. A régi szövetség Krisztusban teljeseedik be, Isten tehát nem mozdult el ígéreteitől, hanem azokkal mindvégig kontinuitásban marad.²⁸⁴

U. Schnelle szerint, Pál a Római levélben már teljesen elfordul korai meggyőződésétől. A legszembetűnőbb változás ez: már tud a zsidók elsőbbségéről (Rm 1,16 és 2,9) sőt azok előnyeiről (Rm 3,1-8) is. A legfontosabb ezek között az, hogy Isten rájuk bízta Igéjét. A Rm 9-11 egy szenvedélyes hitvallás Izrael végső megmeneküléséről és Isten irgalmának győzelméről. Pál ráébred arra, hogy Izrael elvetésével Isten igazságossága kerülne veszélybe. Hiszen ha Isten ejtené szövetséges népét, akkor maga az isteni szó lenne esendő (Rm 9,6). Erről azonban szó sem lehet. Ezért szükségszerű, hogy Isten minden ígérete és a kiválasztás továbbra is megálljon. Izrael pusztán a Krisztus-kijelentéssel való találkozásában került krízisbe, de Pál szerint ennek is van pozitív szoteriológiai hozadéka: ez volt szükséges

²⁸² Udo Schnelle, 78 p.

²⁸³ 2Kor 3,14-16

²⁸⁴ Udo Schnelle, 79 p.

ahhoz, hogy az evangélium a pogányokhoz is eljuthasson, s így Isten hűsége minden emberi hűtlenség felett diadalmaskodhasson.

Pál nem tagadja, hogy Izrael Istent buzgón keresi (10,1), de hiányzik belőle a helyes ismeret, mert csak önigazsága alapján tud gondolkodni. Ennek ellenére nincs mentsége, mert Isten követői szétszéledtek az egész világon és hirdették az evangéliumot. (10,18).

Pál végül több ÓSZ-i ige alapján előadja Isten komplex tervét: Isten megtartott magának egy maradékot (●ℳ⊗○○⊗).²⁸⁵ A maradékba nem tartozók állandó féltékenységnek lesznek kitéve, míg végül ők is teljes számban meg fognak térni (□●⊗⊗□●○○⊗ ⊗◆⊗◆◆⊗■①,²⁸⁶ s reménység szerint nem maradnak meg hitetlenségükben (11,23). Ennek ideje akkor érkezik el, amikor a pogányok teljes számban (□●⊗⊗□●○○⊗ ◆◆⊗■ ℳ⊗□■◆⊗■① hitre jutnak (11,25). Addig is számos zsidó személy a szelíd olajfáról letörve éli életét, helyzetük azonban nem reménytelen, hiszen visszaoltatásuk ideje el fog jönni.

A harmonizáló megközelítést *David Stern* messiáshívő teológus képviseli.²⁸⁷ Szerinte a „nem kedvesek Istennek” (⊗⊗⊗⊗ □ℳ◆⊗ ○⊗⊗⊗ ⊗⊗⊗□ℳ◆⊗⊗◆◆■①⊗) és „minden ember ellenségei” (□⊗⊗◆⊗⊗ ⊗⊗■□□◆⊗□□⊗⊗⊗ ℳ⊗■⊗⊗◆⊗⊗◆◆① kifejezések (1Thessz 2,15) Pál számára nem jelenthetik a teljes elvetést, hiszen Pál ezt a szófordulatot a Római levél szellemi csúcán (Rm 11,26-28) is felemlíti, ahol a zsidóságot Isten szemében²⁸⁸ ugyanígy ellenségnek nevezi (ℳ⊗⊗□□□⊗⊗⊗⊗) de ugyanebben a szöveggörnyezetben használja rájuk nézve az szeretettek (⊗⊗⊗⊗⊗□⊗⊗◆□⊗⊗) főnevet is. Tehát nem a páli gondolkodás vagy frazeológia alapvető megváltozásáról, illetve lecseréléséről, hanem inkább annak pozitív kiegészüléséről kell beszélnünk.²⁸⁹

Összefoglalás: Pál nem csak a Thesszalonikai levélben mond elmarasztaló szavakat Izraelről, hanem Izrael-tanának csúcspontján is. Ebből nem következik egyértelműen a „tanfejlődés” gondolata.²⁹⁰ Azonban tagadhatatlan, hogy Izrael-tanának paradox

²⁸⁵ Rm 11,5

²⁸⁶ Rm 11,12. Lásd még Rm 11,26: □⊗⊗⊗⊗⊗ ⊗⊗⊗◆□⊗⊗⊗⊗⊗● ◆◆□⊗⊗⊗⊗⊗◆⊗⊗⊗⊗

²⁸⁷ Stern: Kommentar, Band 2, 446-449 pp.

²⁸⁸ Ld. MRE újfordítású Biblia, 1992.

²⁸⁹ David J. Bosch mintha összekapcsolná a két véleményt. Feltételezi Pál teológiájának változását is (Római levél), mindazonáltal az 1 Thessz 2,14-16 szakaszt polemikus levélrészletnek lát, amelyet semmiképpen nem tekinthetünk „rendszeres teológiai alaptételnek.” Ld. David J. Bosch: Paradigmaváltások, 142. p.

²⁹⁰ Ha lenne is Pálnál tanbeli fejlődés, az sem ellenkezne a teljes kijelentés igazságával. Pál számos titkot „menetközben” értett meg, így az Egyház titkát is (Ef 1).

egyensúlyait a Római levélben állítja be legteljesebben. Felfedezi, és egyidejűleg ki tudja mondani Izraelről: מְרִיבֵי אֱלֹהִים (ellentégek) és אֲהַבְתֶּם (szeretettek) is.

3.2.6. Összefoglalás és értékelés

Pál hosszú utat járt be az 1Thessz 2,14-16 –tól a Rm 11,26 –ig. Ez azonban nem azt jelenti, hogy idősödve egyre inkább rózsaszínben látta honfitársai helyzetét, hanem inkább azt kell mondanunk, hogy a zsidók elesettségéről látott sötét képet megőrizve (Rm 9,2), egyre inkább meglátta végső megváltásuk felragyogását is. Ezzel egy időben Pál szeretete oly mértékben növekedett népe iránt, hogy saját üdvösségét is kész lett volna letenni értük (Rm 9,3).

Vajon mi áll mindennek háttérben? Ott a végleges elvetésről, itt pedig a teljes megváltásról szól már. Vajon összefügghet válaszunk azzal, hogy a Római levél idejére Pál befejezettnek tekintette keleti misszióját, s már nem számol nyugati missziója során zsidó ellenállással (Rm 14,1-15,13)? Vajon az is közrejátszhatott véleményformálódásában, hogy adományokat gyűjtött a jeruzsálemi szenteknek? Úgy gondoljuk, mérlegelésünk során számolnunk kell a legfontosabb teológiai faktorról is: Pál szívében Isten Lelke egyre mélyebben munkálkodott, s végül a zsidóktól elszenvedett minden sérelme felett győzött Isten szeretete és kijelentése. A későbbiekben meg kell vizsgálnunk a Római gyülekezet sajátos helyzetét is, de ezzel egy további fejezetben foglalkozunk.

Egzegetikai vizsgálódásaink ezen szakaszát lezárva, megállapíthatjuk, hogy a teljes ÚSZ-ből egyértelműen nem igazolható Izrael teljes elvetésének tana, tehát a szubsztitúciós teológia. Bizonyos szövegrészek utalhatnak ugyan az elvetésre és az Egyház általi leváltásra, de az ÚSZ teljes egyértelműséggel a 2000 éves tant mégsem támogatja. Különösen a 2Kor 3, a Rm 9-11, az ApCsel bizonyos tárgyalt részletei, valamint néhány evangéliumi szakasz (ld.: Mt 23,38-39; Lk 1,32-33; Lk 13,35; Lk 21,24) Izrael reménységét hangsúlyozza.

Mindezek mellett el kell fogadnunk R. Diprose eredményeit²⁹¹ is, miszerint, éppen a Római levél alapján beszélnünk kell bizonyos ekkleziológiai behelyettesítésről is. Egyértelmű azonban az, hogy ezt csak *partikuláris* (Rm 11,17) és *temporális* (Rm 11,25) értelemben tehetjük meg. Pál hangsúlyozza, hogy Izrael fiainak csak egy része botlott meg, s

²⁹¹ R. Diprose: *Israel in The Development...*, 14-19; 56-68; 175-178 pp.

csak addig, amíg a pogányok teljessége be nem megy. Helyükre valóban kerültek pogány személyek is. Pál ennek ellenére határozottan és többször megismételve állítja, hogy Izraelt Isten nem vetette el, ígéreteit nem bánta meg, s az eszkatonban különleges kegyelemben részesíti. Ez magában foglalja Izrael népének eljövendő jeruzsálemi jelenlétét (Mt 23,38-39 és Lk 21,24), a nép kollektív megtérését, az új szövetségbe való befogadását, a szelíd olajfába való visszaoltatást, s azt, hogy mindez áldást hoz a pogány nemzetek számára, amelyek jelentősége csak a halálból való feltámadáshoz mérhető.

Továbbá az újszövetségi iratokból az is kiderül, hogy számos kegyelmi ajándék, ami egykor Izrael kizárólagos kincse volt, pünkösd után az Egyházé is: így Izrael különleges *Isten-kapcsolatából* napjainkban az Egyház is részesül. Ugyanez elmondható a *kiválasztottságról* is.²⁹²

3.2. Klasszikus szövetség-orientált teológiai modellek

A szövetség teológiai gondolkodás²⁹³ a korai református teológia sajátos öröksége. Megalapozói elsősorban *Zwingli* és *Bullinger*. *Calvin* is szövetség teológusnak (Institutio II,9-11) tekinthető, habár teológiai rendszerének alapjául mégsem a szövetséget, hanem a kiválasztás gondolatát tette (Institutio II,9-11) meg. A szövetség gondolat továbbfejlesztése a *föderális teológia* (Summa doctrinae de foedere et testamento dei, 1648), amely *Cocceius* (1603-1669) nevéhez fűződik.

A szövetség teológia főbb klasszikus képviselői a már említetteken túl a következők: *Ursinus Zakariás*, *Olevianus Gáspár* (1536-1587), *Hyperius*, *Perkins*, *Amesius*, *Robert Rollock* (1555-1599), *John Owen* (1616-1683), *Francis Turretin* (1623-1687). Továbbá: *Hermann Witsius* (1636-1708), *Jonathan Edwards* (1703-1758), *Charles Hodge*,

²⁹² Ld. Efézusi levél 1. és 2. fejezeteit.

²⁹³ A „föderális teológia” kifejezést szigorú értelemben csak a későbbi Cocceius teológiai rendszerére használhatjuk, mindazonáltal a „szövetség teológia” terminus már a korai reformátorokkal, így Calvinnal is kapcsolatos. Ld. Dr. Szűcs Ferenc: Kálvin hermeneutikája. In: Szószék és Katedra. Tanulmányok dr. Tóth Kálmán professzor tiszteletére. 1992, 102. p.

B.B. Warfield, Philip Mauro, Geerhardus Vos, Herman Bavinck, H. Ridderbos, John Murray és Michael Horton, és sokan mások...²⁹⁴

3.2.1 A klasszikus református szövetség teológia alapfogalmai

A szövetségi teológia a Szentháromság belső életét és annak minden kifelé irányuló kapcsolatát a szövetség fogalmának rendeli alá. Minden *foedus* alapja és ösképe a Szentháromság egységének belső szövetsége, amelyet *Sebestyén Jenő* a Szentháromság *metafizikai foedus*-ának nevez.²⁹⁵ Ebben a szövetségben történt az örök tanácsvégzés, amelyben az Atya kiválasztotta a Fiút, majd elküldte a Szentlélek ereje által, hogy megváltsa a kiválasztottakat a bűntől és annak hatalmától.

Isten az Édenben szövetséget kötött Ádámmal (Rm 5,12-21), amelyben az engedelmesség esetén örök életet, illetve az engedetlenség következtében örök halált ígért. Ezt a szövetséget *foedus operum*-nak (cselekedeti szövetség), illetve *foedus naturale*-nak (természeti szövetség) is nevezik.²⁹⁶ Ádám a cselekedeti szövetséget megszegte, ezért Isten szeretetből egy másik szövetségről, a *foedus gratiae*-ről (kegyelmi szövetség) gondoskodott (1Móz 3,15), amely a hit alapján közölheti Isten kegyelmét az emberrel. Isten ezt a szövetséget a második Ádámmal, azaz Krisztussal és Ábrahámmal kötötte.

Sebestyén szerint mindegyik szövetség végsősoron az *egyetlen kegyelmi szövetség*, mert mindegyik Isten kegyelmes lehajlásának gyümölcse.²⁹⁷ A *foedus gratiae* üdvtörténeti vonala a teljes Szentírásban tapintható ki. Így köt Isten szövetséget Nóéval (1Móz 6,9), majd Ábrahámmal (1Móz 12,15), Mózással (2Móz 19-24), Dáviddal (2Sám 7), majd ez a szövetség az új szövetségben, Krisztusban teljeseedik ki. A szövetség teológia, a felsorolt un. *bibliai szövetségekben*, mindvégig Isten kegyelmét látja, így még a Sinai szövetségben is, hiszen a Tóra-adás nem más, mint egy válaszadási lehetőség arra a szabadító kegyelemre, amelyet Izrael a Vörös-tengernél tapasztalt meg (1Móz 20,1-2).

3.2.2. A klasszikus szövetség teológia izraelológiai aspektusai

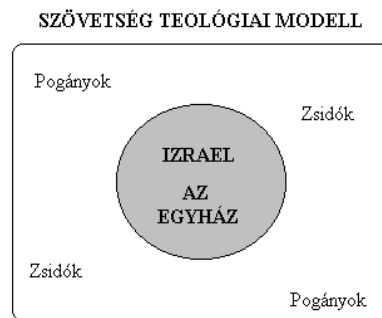
²⁹⁴ Vö. Gerhard Goeters: Föderaltheologie. In: TRE, Band XI. 246-252 pp.; Részletesen leírja és értékeli Gottlob Schrenk: Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus, vornehmlich bei Johannes Coccejus. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Pietismus und der Heilsgeschichtlichen Theologie. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1967. Hazánkban, Sebestyén Jenő fejlesztette, valamint Zoványi Jenő írta le a föderális teológiát (Zoványi Jenő: A Coccejанизmus története. Magántanári értekezés, Budapest, 1890).

²⁹⁵ Sebestyén Jenő: Református dogmatika. I. rész, Iránytű Kiadó, Budapest-Gödöllő, 1994, 150. p.

²⁹⁶ A *foedus naturale* értelmezése többretegű: a) jelenti az ember természetébe írt isteni akaratot b) jelentheti a Nőé idejében, a természettel kötött szövetséget is (1Móz 8-20-22).

²⁹⁷ Sebestyén, 149-151 és 179-182 pp.

- *Ekkleziológiai identifikáció és üdvtörténeti kontinuitás:* Isten valamennyi szövetségekötését, az Édentől egészen a kozmosz beteljesedéséig, lényegileg *egy kegyelmi szövetség* öleli át. Az Izraellel kötött szövetség is ennek az egy szövetségnek van alárendelve. Az Egyház és Izrael hívó maradéka, az *üdvtörténet bizonyos szakaszában (Ábrahámtól Jézusig)*, teljességgel azonos intézmények voltak, ezért a föderális teológia a két kifejezést gyakran szinonim fogalmakként kezeli.²⁹⁸
- *Szoteriológiai aspektus:* Isten egy *szövetséges népe* alapvetően az Egyház, amely üdvtörténetileg Izraelnél korábban megalapított kategória. Benne teljesedik be minden bibliai szövetség és ígéret. A zsidó egyének hit által kapcsolódhattak és kapcsolódhatnak ma is az Egyházhoz.
- *Eszkatológiai aspektus:* Izrael, *mint nép vagy nemzet*, a Krisztus-esemény óta nem játszik semmiféle önálló szerepet, s ezt nem várhatjuk az eszkatonban sem.
- *Misszió aspektus:* Az Egyház Izrael iránti felelőssége vagy a passzív várakozás, vagy a missziós bizonyágtétel.



3.2.3. H. Bullinger szövetség teológiája²⁹⁹

Bullinger (1504-1575) szövetség-teológiájának alap gondolatai jól kifejeződnek *Confessio Helvetica posterior* (1566) c. művében, amelyet a református vallás védelmére és elfogadtatására 1565-ben küldött meg III. Frigyes pfalzi református választófejedelemnek. A

²⁹⁸ Dan Gruber: *The Church*, 357. p. A lenti modell D. Gruber egyszerűsített ábrája.

²⁹⁹ Bullinger életét és teológiáját lásd bővebben: Tillinger Péter: *Heinrich Bullinger. Az elfelejtett reformátor*. Szentendre, 2004.

Confessio-t az 1566-os birodalmi gyűlés elfogadta. A hitvallás hamarosan Svájcban is elterjedt, majd hazánkban az 1567-ben tartott Debreceni Alkotmányozó Zsinat ismerte el egyik hitvallásos irataként.

Bullinger hangsúlyozza az ó és új szövetség egységét és kontinuitását. Felvázolja a bibliai üdvtörténet összefüggéseit, melynek lényege, hogy Isten, a *fons boni* (a jóság forrása), kegyelmes és örök szövetségben kíván élni népével. A kegyelmi szövetség láthatóan Ábrahámnál jelenik meg, amelynek külső formái ugyan változtak, de annak lényege mindig ugyanaz maradt: Istennek egy szövetsége, egy népe (*corpus populi dei*), és egy Egyháza van.³⁰⁰ Ez különösen a sákramentumok vonatkozásában vált fontossá. Bullinger Isten kegyelmi szövetségéből kiindulva tárgyalta a keresztség kérdését, amely argumentum különösen az anabaptistákkal szemben folytatott vitájában bizonyult fontos érvenek.³⁰¹

Bullingernek, az *egy Isten népéről* alkotott tanítását, igen jól összefoglalják a már említett klasszikus kompendiumának, a Második Helvét Hitvallásnak XVII. fejezetében található gondolatok:

„A földön hadakozó egyház sok-sok részből áll, ezek azonban valamennyien a közönséges anyaszentegyház egységébe tartoznak. Ez az egyház másképpen alakult a

- a törvény előtt a patriarcháknál,
- másképpen Mózes alatt a törvény szerint,
- s megint másképpen Krisztus által az evangélium szerint.

Általában két népről van szó: egyfelől az izraelitákról, másfelől a pogányokról, illetve azokról, akik a zsidók és a pogányok közül gyűjtettek az egyházba. Testamentum szintén kettő van: ó és új. (*Az ó- és újszövetség népének ugyanaz az egyháza.*) Mégis mindezek a népek **egy társaságot alkotnak**, egy üdvösségük van, egy Messiásban, akiben, mint egy testnek a tagjai, egy fő alatt kapcsolódnak össze, mindnyájan egyazon hitben, és ugyanabban a lelki eledelben és italban részesülnek. Jól tudjuk azonban, hogy különbözők voltak az idők, különbözők a megígért és a megadott Messiásra vonatkozó sákramentumok, és hogy a szertartások eltöröltetése után nekünk tisztább világosság fénylik, bőségesebb ajándékokat kapunk és teljesebb a szabadságunk.³⁰²

Hasonló gondolatokat fogalmaz meg *Ursinus Zakariás* és *Olevianus Gáspár* is a jól ismert Heidelbergi KT 54. kérdésében: Mit hiszel a közönséges keresztyén anyaszentegyházról?

³⁰⁰ Bővebben: Schrenk: Gottesreich und Bund, 40-43. pp. Schrenk Bullinger szövetség teológiájának ismertetését a „De testamento seu foedere Dei unico et aeterno” c. művére építi.

³⁰¹ A körülmetélést *post Christum baptisatum* a csecsemőkeresztség helyettesíti. Krisztus után a zsinagógai körülmetélés teológiailag illegitim cselekvéssé vált. Ehhez hermeneutikai-egzegetikai alapok a Jn 8,36; 2Kor 3; Zsid 8,6-13; és Kol 2,11-14 –ben található. Vö. B. Klappert Bullingerről írt elemzésével. Öffnung des Israelbundes, In: Miterben der Verheißung, 291-292 pp.

³⁰² A Heidelbergi Káté és a II. Helvét Hitvallás. MRE Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, Budapest, 1981, 157. p.

Felelet: Hiszem, hogy Isten Fia a világ kezdetétől fogva annak végéig az egész emberi nemzetségből Szentlelke és igéje által az igaz hit egyezségében magának egy kiválasztott gyülekezetet gyűjt egybe, azt oltalmazza és megőrzi...³⁰³

Isten kegyelmi szövetségéről szóló teológia szinte minden lényeges eleme benne foglaltatik a fenti két idézetben:

- Az ó és újszövetségben *egy és azonos Egyházzól* kell beszélnünk, amely egy szövetségben áll fenn. Ezt az alaptételét Bullinger már korábban idézett *De testamento seu foedere dei unico et aeterno* (1535) c. írásában megfogalmazta: „*una omnium ante et post Christum sanctorum ecclesia, unica sanctorum religio.*”³⁰⁴

- Az *egy szövetség* különböző korokban, különböző szövetségi intézményekben (*diversitas*) jelent meg: *ante legem* az Ábrahám szövetségben; *sub legem* a Mózes-szövetségben; *post legem* a Krisztus-szövetségben, de az Egyház népe, mint egy nép, mindkét szövetségben a Messiás-Krisztushoz kapcsolódik, akit az Ószövetségben még csak ígéretként, majd az Újszövetségben a beteljesedés fényeként látunk meg (2Kor 3,7-11).

- A Sinai szövetség és a ceremóniák ideiglenes jellegűek voltak. Az Egyház Krisztus után, a törvény igájától és a ceremóniális törvényektől megszabadulva, teljes szabadságban élhet, megtartva a *capita foederis*-t, a szövetség és a törvény lényegét: „Szeresd Istent és szeresd felebarátodat.”³⁰⁵ Így a Mózes-Sinai szövetség, mint az Ábrahám-szövetség megújítása köttetik meg, ám egy olyan speciálisan zsidó formában, amely a Gal 3 szerint, az Ábrahám-Krisztus szövetségi vonalban, inkább csak szekundér jellegű. A törvény és a ceremóniák megléte a kegyelmi szövetségen belül azért másodlagos, mert már a korábbi időkben élt Isten gyermekei, így Énók és József is, képesek voltak ezek nélkül is tisztaságban és szentségben járni (*beneficio foederis, non legis aut ceremoniarum*). A szövetség már az ő esetükben is a szívükbe és nem kőtáblákra volt írva. Az egyiptomi bálványimádásból jövő népnek azonban mindezekre védelmül szükségük volt.³⁰⁶ A törvény tehát az ő érdekükben lépett közbe, de ez az Ábrahámmal kötött szövetséget nem erőlténítette meg. Így a szövetségeken belüli különbségek és korhoz kötöttségek nem érintik a szövetség lényegét

³⁰³ A Heidelbergi KT, 55. p.

³⁰⁴ Fordítás: *Krisztus eljövetele előtt és után csak egy szent egyház, s a szenteknek egyetlen vallása van.* Az idézet szövegkörnyezete: Klappert: *Öffnung*, In: *Miterben der Verheißung*, 392. p.

³⁰⁵ Ld. Gottlob Schrenk: *Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus*, 40-41 pp.

³⁰⁶ Schrenk, 42. p.

(*substantia foederis*), hanem csak accidenciák, tehát megváltoztathatóak és ideiglenes jellegűek.³⁰⁷

Bullinger és a zsidóság

Bullinger a Jn 8,56k és Rm 4-ből kiindulva a keresztyén hitet ősibbnek véli a zsidó hitnél: Ábrahám már a körülmetélés előtt, hit által igazult meg, s láthatta Jézust. Így Ábrahám óta minden hívő keresztyénnek nevezhető,³⁰⁸ s ezért a két szövetség népei egy ökumenikus népet képeznek.

A *zsidómisszióval* kapcsolatban óvott a zsidók vendégként való befogadásától, mert ők Jézus Krisztus káromlói, másfelől, kortársaitól eltérően, elítélte a zsidók közötti missziót, mondván, mindkét nép ugyanazon Szentírás olvasását kapta örökségül.³⁰⁹

Az *eszkatológiát* illetően, Bullinger a Jelenések könyvét 100 igehirdetésben magyarázva, hisz 'Izrael' helyreállításában, amely alatt az egy Egyház zsidókból és pogányokból álló egységének helyreállítását érti. Ennek összefüggésben beszél Izrael *restitutio*-jának három fázisáról (Jer 31; Ez 36): a) Az exiliumból való hazatérés; b) A Messiás első eljövételének ideje; c) Izrael eszkatológiai betérése az Egyházba.

Az *Erec Jisrael*-re vonatkozó ígéretek pedig már kibővített változatban beteljesedtek, mivel Krisztus az egész kozmosz Pantokrátora lett. Így számára elvetendő minden zsidó restaurációs gondolat (*judaica vanitas*), mert az Egyház a teljességre jutott Izrael, Izrael pedig a teljességre jutott Egyház, amely zsidókból és pogányokból áll.³¹⁰

3.2.4. Calvin szövetség-koncepciója

Calvin (1509-1564) a reformáció második nemzedékéhez tartozott. Mivel hazájából, Franciaországból, már a 14. században kitiltották a zsidókat, későbbi szolgálati helyén Genfben pedig egyáltalán nem voltak zsidók, nagyon is érthető, hogy Calvin szinte az egyetlen reformátori vezető, aki egyetlen célirányos zsidóellenes iratot sem írt. Calvin azonban gyakran szól a zsidókról és a *Tóra* mai fontosságáról. Készséges volt mindvégig a

³⁰⁷ Schrenk, 42. p.

³⁰⁸ Schrenk, 43-44 pp.

³⁰⁹ Klappert, 393. p.

³¹⁰ Klappert: Öffnung, In: Miterben der Verheißung, 393-394 pp.

zsidó egzegéták Tóra-magyarázatainak meghallására.³¹¹ Számára a Tóra megmutatja Isten akaratát, visszatart a gonosz viselkedéstől, s bennünket Isten megváltásához hajt. A Tóra Isten és egymás szeretetére tanít, s a társadalomban mindaddig szükség van rá, míg el nem érkezik a végső messiási kor. Ez a messiási kor ellentétben a zsidó felfogással, szellemi valóságként várható. Ami pedig a Tóra krisztológiai aspektusát illeti, egyértelműen elutasította a Tóra általi megigazulás lehetőségét.³¹²

Calvin szövetségről alkotott látása árnyaltabb Bullinger rendszerénél. Krisztológiai okokból, az eljövendő Krisztus általi szövetség érdekében, kiemeli Dávid szövetségét. Egész teológiai gondolkodását nem az egy szövetség íve alatt tárgyalja, hanem Institutio-jában különbséget tesz a szövetség (Inst. II. 9-11), az Isten Országá (III. 6-10), és a kiválasztás (III. 21-24) között. Mégis szövetség teológusnak kell tekintenünk, mert Bullingerhez hasonlóan, főleg a sakramentológia tárgyalásakor, hangsúlyozza a két szövetség egységének, s *valamennyi bibliai könyv együttozvasásának* fontosságát. Erről Dr. Szücs Ferenc ezt írja:

„Kálvinnál nincs olyan ’dogmatikai szűrő’, mint pl. Luthernél a hit által való megigazulás, így a könyvek között sem tesz rangsorolást.(...) Következésképpen nála a két testamentum sem válik el úgy, mint Luthernél: törvényre és evangéliumra. (Sőt az a vád is érte, hogy elmosta a kettő közti határt.) Nála legfeljebb ’ígéret-beteljesedés’ párhuzamot lehet megtalálni. Úgy azonban, hogy a Bibliát ő Isten egy népe folyamatos történeteként látja. ’Az atyák velünk ugyanazon örökségnek voltak részesei és ugyanazon közbenjárónak kegyelme folytán remélték a közös üdvösséget’ (Inst. II. 10. 1.). Az Ószövetségben nem egy kezdetlegesebb vallási alakzattal van dolgunk. Benne is ott van Krisztus, csak másképpen. Csupán a *modus* más, a lényeg nem.”³¹³

Calvin az idézett Institutio II. fejezetében még a következőket mondja el a két szövetség hasonlóságáról majd különbségéről:

Hasonlóságok: A téma tárgyalásakor védelmébe veszi kora zsidóságát, kijelenti, hogy azok „*nem levágásra való barmok, hanem az evangélium örökösei*”. A két szövetség azonos, azok csak *adminisztrációjukban* térnek el egymástól. Mindamellet Calvin nem bocsátkozik semmiféle spekulációba az Ádámmal kötött cselekedeti szövetséggel kapcsolatban, hanem elsősorban az Ábrahammal kötött *gratuitum foedus* (az irgalom

³¹¹ Calvin egzegetikai munkájában a humanizmusból is merített. A héber eredeti szövegeket olvasta az *ad fontes* szellemében. Gyakran találjuk nála ezt: ’ahogy a zsidók mondják’. Nagyon valószínű, hogy héber tanulmányai során tudott a nagy zsidó kommentátorokról, így Ibn Ezra-ról (1092-1167), Kimchi-ről (1160-1232), és Rasi-ról (1040-1105). Hans-Joachim Kraus szerint, Calvin mindezzel a modern bibliai egzegézis alapjainak letételéhez hozzájárult. Vö. Hans-Joachim Kraus: *Israel in The Theology of Calvin. Christian-Jewish Relations*, vol. 22, 1989/3-4, 75. p.

³¹² Vö. Alice L. Eckard: Calvin. Szócikk, In: DJCR, 72-73 pp.

³¹³ Dr. Szücs Ferenc: Kálvin hermeneutikája, 101-102 pp. In: Dr. Tóth Károly és Dr. Szücs Ferenc (szerk.): Szószék és katedra. Tanulmányok Dr. Tóth Kálmán professzor tiszteletére 70. születésnapja alkalmából. Budapest, 1987.

szövetsége) –ről tud, amelyet Isten csak Izraellel kötött. Isten ezt a szövetséget halhatatlanságra és az üdvösség reménységére adta, amely nem érdemekre, hanem Isten elhívó kegyelmére épült (Rm 3,19). Az is közös a két szövetségben, hogy mindkét nép ismerhette a közbenjáró Krisztust (Jn 8,56). A két nép a sákramentumokban is egy (1Kor 10). A kegyesek halála már az Ószövetségben is kedves volt Isten előtt (Zsolt 116,16), és haláluk után, rájuk is valami jó várakozik (1Móz 49,18). Isten az Újszövetségben sem ígér többet, mint Ábahám Izsák és Jákób asztalához való letelepedés örömét (Mt 8,11). Ebben az összefüggésben számol Calvin azzal, hogy már Jézus halálakor az ószövetségi szentek feltámadtak, s megjelentek Jeruzsálemben.³¹⁴

A két szövetség különbségei: A régi szertartások és jelképek gyakorlatilag csak árnyképek voltak (Kol 2,8-16), amelyek a valóság (Krisztus) eljövételével elavultak és érvényüket veszítették (Zsid 8,13). Calvin hangsúlyozza, hogy míg Mózes törvénye kőbe volt vésvé, amely a halált munkálta, addig az új szövetség a szívbe kerül (Jer 31), amely életet és szabadságot hoz minden hívőnek (Rm 8,15).³¹⁵

Calvin mindezek ellenére, a mózesi Tórát, etikai orientációjának megfelelően, felértékelte, kihangsúlyozva annak útbaigazító, sőt a két szövetségben elfoglalt integráló jellegét is (Inst. II. 8.).³¹⁶ Calvin tanítja a Tóra és a próféták kettős bizonyágtételét, miszerint az utóbbiak nem feloldották, hanem magyarázták a törvényt. *Klappert* mutat rá arra, hogy ennek teológiai és hermeneutikai jelentősége, a mai napig nincs kellően feldolgozva.³¹⁷

A kálvini két szövetség rendjéről *Gánóczy Sándor* is ír: A Sinai szövetség Hágárra és Ismaelre emlékeztet. Létük a rabszolgaság és a halál. Pál idejében ez tükröződött vissza az akkori Jeruzsálemben, mint a Sinai szövetség negatív típusa. Ezzel szemben az Ábrahámmal kötött szövetség Sárában és fiában folytatódik és halad előre. Ez nem a törvényen alapszik, s nem is a törvény szolgáló betöltése, hanem a kegyelemre épül, s majd végérvényesen Krisztusban telejeseedik be, akiben el van rejtve az üdvösség minden ember számára.³¹⁸

Calvin és Izrael

Calvin a Római levélről írt kommentárjában egyértelműen látjuk, hogy miközben „az egész Izrael” alatt a pogányokból és zsidók maradékából álló egy népet ért, mégis megőrzi a zsidóság reménységét is, s leszögezi, hogy a zsidókon az ígéretek miatt a mai napig

³¹⁴ Kálvin János: *Institutio* II. fejezet 10. pont. 409-429 pp. Református Egyházi Könyvtár, Pápa, 1909.

³¹⁵ Uo. 429-443 pp.

³¹⁶ Kálvin János: *Institutio* II. 8. pont, 347-403 pp.

³¹⁷ Klappert, 395. p.

³¹⁸ Vö. Gánóczy Sándor – Stefan Scheld: *Kálvin hermeneutikája*. MRE Kálvin Kiadója, Budapest, 1997, 83-84 pp.

áldás van, s őket meg nem vethetjük. Ők az eszkatológikus Krisztus-testben is „elsők” lesznek:

„És így az egész Izrael (megmenekül). Ezt sokan a zsidó népre vonatkoztatják, mintha azt mondaná Pál, hogy helyre áll még náluk a vallás ügy, ahogyan azelőtt volt. Én azonban az Izrael nevet Isten egész népére kiterjesztem ebben az értelemben: Miután a pogányok bementek, ugyanakkor a zsidók is visszatérnek majd az elpártolásból a hitbeli engedelmisségre, és így fog beteljesedni az üdvössége Isten egész Izraelének, amelynek mind a kétféle népből kell összegyűlnie, úgy azonban, hogy az első helyet a zsidók foglalják el, mint elsőszülöttek az Isten családjában.”³¹⁹

Úgy tűnik, hogy Calvin Izrael végső rendeltetésével kapcsolatban, nem találta meg az egyértelmű hangot: Egyfelől „*Ad quaestiones et objecta Iudaei cuiusdam*”³²⁰ írásában az *ecclesia triumphans* pozícióját úgy írja le, hogy közben nem szól Isten Izraellel kapcsolatos szövetségi hűségéről, sőt kifejezetten elvitatja Izrael újrafelvételét. Ézsaiást idézve, úgy látja, hogy Izrael nagy része a végidőben sem fog megtérni.³²¹ Másfelől, mint láttuk is, néhány esetben, egészen reménykeltően nyilvánul meg a testi Izrael szövetségéről és jövőjéről. Az első francia bibliafordítás negyedik kiadásához Calvin, Farel és Viret közösen írtak előszót, amelyben ezt találjuk:

„Üdv szövetségesünknek, a Sinai szövetség népének... Imádkozzunk hát azért, hogy ez az üdv újra felragyogjon és mindenki számára ismeretes legyen, hogy Jeruzsálemnek temploma és városa, - e csodálatos vidék, teljességgel megépüljön, s hogy lássuk Krisztus menyasszonyát e szép ajándékokkal felékesítve. Amen!”³²²

Calvin, Bullingerrel együtt, vár egy eszkatológiai *integrációra*,³²³ amelyben a megmentett zsidóság, vagy annak bizonyos tagjai, az Egyházba, mint a teljességre jutott Izraelbe betérnek. Ezzel párhuzamosan azt is egyértelművé teszi, hogy az Egyházon kívüli Izrael nem létezik, mert maga az Egyház a teljességre jutott Izrael.³²⁴

Összefoglalás: Mindezeket tudva, összességében elmondhatjuk, hogy Calvin, a többi reformátorral összehasonlítva, *Karasszon Istvánnal* is egyet értve, azoknál barátságosabb és előítéletektől mentesebb hangot képviselt a zsidósággal kapcsolatban.³²⁵ Mindenképpen példa számunkra ószövetségi írásmagyarázatainak héber nyelven nyugvó egzegézise, amely eredményeit komolyan véve, szükség esetén, még klasszikus és bevett

³¹⁹ Kálvin János: A Római levél magyarázata. MRE Egyetemes Konventjének kiadása, Budapest, 1954, (Rm 11,26), 245. p.

³²⁰ Válasz egy zsidó kérdéseire és ellenvetéseire.

³²¹ Alice L. Eckardt: Calvin. Szócikk, In: DJCR 72-73 pp.

³²² Dr. Nagy Antal Mihály: Örök szövetség, 304. p.

³²³ Az integrációs modellről emítést tettünk a 3.2.3. fejezetben Klappert besorolása kapcsán. Integrációs modell: Izraelbe nincs többé út, hanem Izrael csatlakozik (részben vagy egészben) az Egyházhoz.

³²⁴ Kálvin János: A Római levél magyarázata. MRE Egyetemes Konventjének kiadása, Budapest, 1954, 229-251 pp.

³²⁵ Ld.: Karasszon István: Antiszemitizmus Kálvinnál? ThSz. 1990, 2. 113-115 pp.

keresztyén felfogásokat is képes felülvizsgálni. Ez történt az un. *proto-evangélium* (1Móz 3,15) magyarázatában is³²⁶, amikor a פֶּה עֵקֶב מִגֹּד (magod) értelmezésekor elvetette a szó individuális értelmét. Feltehetőleg zsidó egzegétákra hallgatva a szó kollektív értelmét tekinti tarthatónak, amely az asszony és a kígyó magva közti állandó és általános ellenségeskedésre utalhat, s nem Krisztusra.³²⁷ Kontextusként utal a Rm 16,20 locus-ra, s általában az Egyházra. Hasonlóan hiányzik nála a krisztológiailag erőltetett, allegorizáló nyelv is. Természetesen mindez nem jelentette azt, hogy Calvin feladta volna Augustinus írásmagyarázati elvét: 'Christus universae scripturae scopus est'.³²⁸

Calvin munkáját azért tekinthetjük témánk szempontjából igen jelentősnek, mert azon kevesek közé tartozott, aki az Izraelről leírt bibliai igék egészét, a bátorító és elmarasztaló helyeit is, egymás mellé tudta és merte helyezni, s kereste az azok közötti kapcsolatot. A Római levélben erről így ír:

„A zsidók száműzettek Isten országából, lenyesettek a fáról és Isten ítélete folytán hanyatt-homlok rohantak a pusztulásba; másszor viszont (az apostol) azt állítja, hogy nem estek ki a kegyelemből, sőt inkább megmaradtak a szövetség birtokában és van helyük az Isten országában.”³²⁹

Calvin mindvégig tanította, hogy Jézus „igazi” zsidó volt. Ő egyszerre a zsidók Messiása, s egyben az Egyház Ura. Jézus a Heidelbergi Katechizmusban is ábrázolt *triplex munus* hordozója, aki mint végső próféta, pap és király Izrael karizmáit a keresztyének számára is elérhetővé tette,³³⁰ s ezáltal a zsidót és a pogány testében úgy kapcsolja össze, hogy Izrael neve és szövetsége mindvégig megmarad. Calvin ehhez az eredményhez a Jer 31,31-34 és a Rm 9,11 alapján jutott el, s ezáltal ekkleziológiailag lényegesen elmozdult a korábbi szubsztitúció-tanok pozíciójától.³³¹

3.2.5. J. Cocceius föderális teológiája

³²⁶ John Calvin: Commentary on the Book of Genesis I. Grand Rapids, 1948, 170-171 pp.

³²⁷ Hans-Joachim Kraus: Israel in the Theology of Calvin – Towards a New Approach to the Old Testament and Judaism. Christians Jewish Relations, Vol. 22/ 3 and 4, 1989, 78-79 pp.

³²⁸ H-J. Kraus: Israel, 78. p.

³²⁹ Kálvin János: Római levél, 236-237 pp. Calvin a probléma egyik lehetséges megoldását abban látja, hogy az elítéltetés kollektív és végleges, de individuális szinten Isten kegyelme van a zsidókon.

³³⁰ Vö. Heidelbergi Katechizmus 31. kérdés és felelet.

³³¹ Vö. Kálvin: Római levél magyarázata (Rm 9,11) és H-J. Kraus: Israel, 79. p.

Zoványi Jenő³³² szerint az első valódi „frigy-teológus” ugyan Bullinger volt, de tudományos súlyban őt a Németalföldön tanító J. Cocceius (1606-1669) követte. Már korai éveiben elsajátítja a bibliai nyelveket, majd 1626-tól Hamburgban rabbinikus irodalmat tanulmányoz. 1648-ban írta meg alapművét a *Summa doctrinae de foedere et testamento dei*-t. 1650-től Leidenben, korának leghíresebb egzegétájaként és hebraistájaként tanít.

Sajátos üdvtörténeti-korszakos szemléletében hangsúlyozza az Ádámmal kötött szövetséget, a *foedus operum*-ot, amely írás hiányában a szívbe írt törvény volt (*tabula cordis*). Ennek a szövetségnek a külső jele (sakramentuma) az élet fája. A cselekedeti szövetség, a bűneset után, egyre inkább megerőtlenedik és elévül. Megszűnését, illetve ennek okait, Cocceius öt fázisban képzei el:

- a) Az elkövetett bűn ténye,
- b) A kegyelmi szövetség megjelenése (*foedus gratiae*) a Krisztusban, amelyhez kapcsolódik az Egyház léte és a kárhozát eltörlése,
- c) Az új szövetség korának meghirdetése és elérése.
- d) A test meghalásával megszűnik a bűn elleni harc,
- e) A feltámadáskor megtörténik a beteljesedés.

Cocceius olyan biblikus teológus kívánt maradni, aki távol kívánta tartani magát a protestáns ortodoxiától és annak filozofikus szemléletétől. Hermeneutikájára az erős tipologizálás jellemző, amely azonban néha egészen kicsavart és irreális képleteket szült. Így például az Ézs 23-ban Magyarország történetének egy részét látta leírva.³³³ Asszíria (törökök) romba dönti Káldeát (Magyarország). Dogmatikus elvei azonban alapvetően reformatoriak voltak. Ezek legmarkánsabb megjelenése főművében található: *Summa theologiae ex scripturis repetita*. Alapelvéhez ragaszkodva hangsúlyozta, hogy dogmákat kizárólag csak bibliai textusokból szabad levezetni, méghozzá szigorúan nyelvészeti alapon.

Mivel Cocceius számos, addig alig tárgyalt és elhanyagolt bibliai témát is felvetett (a sabbat-kérdés; a megbocsátás mibenléte az Ó és Újszövetség világában), ezért ennek megfelelően számos vád is érte őt és követőit egyaránt: ebionitának, kiliasztának, pelágiusnak, atheistának, zsidónak, pápistának, szociánusnak, sőt mohamedánnak is nevezték őket.

Nagy Antal Mihály, Cocceius pozitívumként, annak ősegyházi történet-teológiai szemléletét emeli ki, amelyben a zsidóság pozitív szerepet és eszkatológiai perspektívát

³³² Zoványi Jenő: A coccejanismus története. Tanulmány a protestáns theologia múltjából. Theologiai magántanári vizsgálatra. Budapest, 1890. 14. p.

³³³ A magyarországi vonatkozásokat Dr. Ladányi Sándor is elemzi és értékeli. Dr. Ladányi Sándor: A coccejanismus jelentkezése és hatása a 17-18. században – különös tekintettel a bibliai tudományokra. In: Dr. Békési Sándor (szerk.): *Ostium in Caelo*. Jubileumi kötet dr. Bolyki János teológiai professzor 75. születésnapjára. KGRE Hittudományi Kar, 2006, 191-197 pp.

nyer.³³⁴ Izrael jövőbeli pozitív üdvtörténeti szerepének felvetése alapvetően meghatározta Hollandia nyitottságát a spanyol inkvizíció elől menekülő gazdag és magasan képzett *marranosok* befogadását illetően. Cocceius erősen hitte, hogy az Egyház csak barátságos koegzisztenciában töltheti be missziói küldetését a zsidóság felé.³³⁵

Cocceius az egy kegyelmi szövetségen belül hét diszpenzációt képzelt el:

- a) zsidók megkeményedése;
- b) a pogányok felvétele és az üldözések;
- c) Küzdelem a tévtanok ellen (7. században Bonifácuszig);
- c) A babona és bálványimádás kora (katolicizmus);
- d) A reformáció kora a Passzaúi békéig;
- e) A reformáció ágainak virágzása;
- f) A hetedik korszak pedig: az Egyház dicsőséges állapota, amikor Izrael egésze megtér, és Krisztussal közösségbe kerül az idők végén.

A zsidó létben Cocceius nem Isten ítéletét, hanem hosszútűró szeretetét kívánta megláttatni. Hitte, hogy a zsidók megtérése Isten kegyelmi cselekedete lesz, ezért a feléjük folytatott evangélizációs lelkesedése eszkatológikus motivációból táplálkozott. Úgy gondolta, minél jobban végezzük ezt a szolgálatot, s így minél több zsidó ismeri el Messiását Krisztusban, annál előbb érkezik el az eszkaton.³³⁶

Cocceius nem volt kilianista a szó szigorú értelmében. Azonban úgy gondolta, hogy a zsidók megtérése után Isten Országát itt a földön annyira kiterjed, hogy az Egyház, a megtért Izraellel karöltve, nem csak a muzulmánokat, de minden pogány népet megtérít majd. Ebben a hetedik korszakban Kánaán földjét többé nem tapossák a pogányok, hanem a szentek lakhelye lesz (*Summa doctrinae de foedere*, 629. p.). Ekkor fog Krisztus visszatérni, s, megtörténik az általános feltámadás és az utolsó ítélet. Végül aztán Isten lesz minden mindenkben.³³⁷

Cocceius tanait, spekulatív és *periodikus üdvtörténet-szemléletét*, valamint erőltetett apokaliptikus biblicizmusát, sokan kritizálták.³³⁸ Azonban tagadhatatlan, hogy munkája hiánypótló volt. Az addig, a még reformátorok által is igen elhanyagolt teológiai

³³⁴ Dr. Nagy Antal Mihály: Örök szövetség, 305. p.

³³⁵ Ellen Flessemann-van Leer and the panel: Aspects of historical Reformed theology which are pertinent to the relations between the Reformed churches and the Jewish people. 23. p. In: Alan P. F. Sell (ed.): Reformed Theology and the Jewish People. Studies from the World Alliance of Reformed Churches (WARC). Geneva. 1989.

³³⁶ E. Flessemann, 23. p.

³³⁷ Uó. 24. p.

³³⁸ Otto Weber jegyzi meg, Cocceius rendszerét méltatva, hogy nála a klasszikus ortodox íráselviséget (Schriftprinzip) a historizálás (Vergeschichtlichung) váltja fel. Bővebben: Otto Weber: Grundlagen der Dogmatik I. Evangelischen Verlagsanstalt Berlin, 1964, 143-144 pp.

diszciplínára, az eszkatológiára nyitott új módon ajtót úgy, hogy abban a zsidóság pozitív szerepet kaphatott.

Cocceius eszkatológiai örökségét, illetve annak folytatását a puritánizmusban és az üdvtörténeti teológia további kifejlődésében (diszpenzácionalizmus) lelhetjük fel. Nyilván a puritán gondolkodást meghatározta az angol menekültek számára készült *Genfi Bibliafordítás* is (1560), amely a Rm 11,26 magyarázatában ezt írja:

„El fog jönni az az idő, amikor a zsidó nép egésze, habár nem minden egyes tagja, csatlakozni fog Krisztus Egyházához.”³³⁹

A puritán *Henry Finch* ennél is tovább megy. Az Ígélet Földjének végidős természeti kivirágzásáról és az északi tíz törzs visszatéréséről is tud. Finch hermeneutikailag a szószerinti Ige-értelmezés mellett állt ki. Szerinte az ilyen szavak, mint: Izrael, Júda, Sion és Jeruzsálem, mindenkor a zsidókra értendők, s nem allegorizálhatók az Egyház egészére. Hasonlóan szólt *Thomas Goodwin* is, aki saját interpretációs alapelvéről így írt:

„Minden bibliai szöveget szószerint kell értenünk. Ettől az elvtől csak akkor térjünk el, ha így értelmezésünk valamely más bibliai textusnak ellentmond, vagy ha az Írás belső egységének és összefüggésének képe mást mutat, vagy ha a hit analógiája csorbul.”³⁴⁰

A puritán teológiai gondolkozás hatást gyakorolt a mai református gondolkodásra is, és elősegítette a Holocaust utáni zsidósággal kapcsolatos egyházi paradigmaváltást. Ennek ellenére markánsabb alapvonalai, apokaliptikus alapbeállítódása miatt, ma inkább csak a fundamentalista körökben lelhetők fel.

3.2.6. A szövetség teológiák értékelése

A szövetség teológia az anabaptistákkal folytatott harcban született. Az anabaptisták szerint a megtértek, s csakis a hívők, egy „*puntus*”-ba (Bund) kerülnek Istennel. Zwingli ezzel szemben hangsúlyozta, hogy a szövetségbe való kerülés már jóval korábban, már a megtérés és hívővé válás előtt megtörtént, hiszen a szövetséget Isten már Ádám számára felajánlotta, majd Nőé és Ábrahám idejében elmélyítette. Így Isten egy kegyelmi szövetsége az egész emberi nemzetséget átöleli és nyitott (inkluzív) jellegű.

A későbbiekben, a kálvinizmus félreértéseként, a *contra-remonstránsok* idejében, a szövetség gondolat változáson ment át és megmerevedett. Az új koncepció szerint Krisztus

³³⁹ Eredeti szöveg: „*The time shall come that the whole nation of the Jews, though not every one particularly, shall be joined to the Church of Christ.*” In: E. Flessemann, 25. p.

³⁴⁰ Az eredeti szöveg: „*all texts are to be understood literally, unless they militate against some other place in scripture, or when the very coherence and dependence of the Scripture show it otherwise, or it makes against the analogy of faith.*” A szöveget Peter Toon-tól idézi Flessemann, 26. p.

csak az *electi*-kért (az egyetemesen kiválasztottakért) halt meg. Ezt rögzíti 1619-ben a Dordrehti Zsinat (exkluzív jelleg). A későbbiekben *Karl Barth* próbálta a kérdést dialektikusan átfogalmazni: Csak úgy lehet inkluzíve gondolkodni, ha Krisztust tekintjük az egyetlen exkluzív kiválasztottnak, mert Benne vagyunk mindnyájan kiválasztva.

A klasszikus föderális teológia ellenzői számos ponton kifogásolják a reformátori-ortodox szövetségteológiai gondolkodást.

Barth, Cocceius-tól és általában a föderális teológiától több pontban elhatárolja magát:

(1) A föderális teológiában a szövetség *csak egy rendező elv*, s nem egy személyes és páratlan történés, amely Isten és az ember között történhet.

(2) A szövetség gondolatát Zwingli elsősorban a gyermekkereszttség védelmére vetette fel.

(3) A *foedus operum* és *foedus gratiae* kettős rendszere idegen a Bibliától, mert Istennek csak kegyelmi szövetsége van Jézus Krisztus által. Logikai képtelenség Isten részéről a cselekedeti szövetség szerzésének, aztán pedig leépítésének gondolata is.

(4) Ebből következőleg, a Cocceiusnál található cselekedeti szövetség elhomályosítja a kegyelmi szövetség helyes ismeretét.

(5) Cocceius nem látja helyesen a Szentháromság egységét sem.³⁴¹ Az istenségen belüli egyezkedés és kötelezettség-vállalás is idegen momentum. Ahol a kegyelemért még egyezkedni kell, ott még nem jutott nyugvópontra a kegyelem, s fennáll a dualizmus veszélye.³⁴²

Klappert a szövetség-koncepciót, a szubsztitúciós modell egyik szelídített variánsának tekinti, amit ő *integrációs modellnek* nevez. Főleg azt fájlalja, hogy a modell szerint Izrael az Egyházba tér majd be, s nem inkább a saját olajfájába való megtérésről szól (Rm 11,26).³⁴³ Szerinte ez a szemléletmód ellentétes a bibliai kijelentéssel, s a holokauszt utáni teológiában átgondolást igényel.

Dan Gruber szóvá teszi, hogy a *foedus gratiae* túlhangsúlyozása háttérbe szorítja Isten Izraellel kötött szövetségét, így a rendszer megbillen. Ő is kérdéseket tesz fel az Ádámmal kötött *foedus operum*-mal kapcsolatban, de nem találja az elvontnak tartott *foedus gratiae* biblikus alapjait sem, ezért azokat emberi találmánynak (human invention) tekinti.³⁴⁴

³⁴¹ Karl Barth KD IV/1 §57. Ld. a fejezet magyar jegyzetelt verzióját: Dr. Geréb Pál: Barth Károly Dogmatikája. Erdélyi Református Egyházkerület, 2006, 514. p.

³⁴² Karl Barth: KD IV/1, 22-70 pp. (Der Bund als Voraussetzung der Versöhnung).

³⁴³ Klappert: Israel und die Kirche, 17-18 pp.

³⁴⁴ Gruber, 360. p.

Gruber úgy látja, hogy Isten, amikor *kegyelmi szövetséget* kötött, akkor ezt nem általában tette, hanem konkrétan Ábrahámban Izraellel. Szerinte, ugyanez mondható el az új szövetségről is: Isten nem általában az *electi*-kel kötött szövetséget, hanem elsősorban Júda és Izrael házával (Jer 31,31-34). Erre emlékezteti Péter apostol is pünkösöd után zsidó hallgatóit Jeruzsálemben (ApCsel 3,25). *Dan Gruber* kritizálja a szövetség-teológia Rm 11,26-tal kapcsolatos értelmezését is, amely szerint az *egész Izrael* az Egyházra vonatkozna (ld. Calvin).³⁴⁵ Felteszi a kérdést: ha ez így lenne, akkor ugyan milyen „hitetlenséget” kell eltávolítania Istennek az eszkatonban attól az Egyháztól, amelyet egyébként Pál soha nem nevezett *Jákob házának*? A Római levél áttekintése után Gruber azt a következtetést vonja le, hogy az üdvtörténetileg átfogóbb kategória nem az Egyház, vagy valamiféle általános, Izrael feletti kegyelmi szövetség, hanem a kiválasztottságát és szövetségét megőrző Izrael, amelynek törzséből az Egyház kezdettől fogva táplálkozik.

Hasonló problémákat sorol fel **Gottlob Schrenk** is. Cocceius „proto-evangélium-szövetségét” nem tartja biblikus gondolatnak, s számos ellentmondást sorol fel a rendszerben.³⁴⁶ Fő problémának ő is a kegyelmi szövetség szisztémáját tartja. Ennek egyik gyenge pontja szerinte az, hogy Cocceius Mózes törvényét ugyan a kegyelmi szövetség aktualizálásának, sőt evangéliumnak (nem a cselekedeti szövetséghez sorolja) tekinti, másfelől Mózeset a kárhozát és bűn szolgájának tartja, és annak Krisztussal szembeni alapvető ellentétéről is beszél.³⁴⁷ Schrenk szerint nehéz világosan látni Cocceius-nál a két szövetség viszonyát is. Minél inkább hangsúlyozza az egy kegyelmi szövetség létét és annak keresztyén jellegét, és ezzel egyidőben a két testamentum különbözőségét, annál nehezebben követhető rendszere.³⁴⁸ Schrenk az alapproblémát így látja: Cocceius kitalált egy olyan nem-létező szövetséget (Ádám cselekedeti szövetsége), amelynek lebontása lenne az egész üdvtörténet feladata.

Konklúzió: A szövetség teológiának, főleg Cocceius rendszerének valóban vannak gyenge pontjai. Mindazonáltal megalapozott egy olyan új teológiai paradigmát, az üdvtörténeti gondolkodást, amely ugyan a későbbiekben számtalan spekulációhoz is vezetett, mégis Cocceius rendszere jóval nagyobb Izrael-érzékenységgel rendelkezett, mint a korábbi struktúrák.

³⁴⁵ Ld. Kálvin: Római levél magyarázata. Rm 11,26

³⁴⁶ Schrenk: Gottesreich und Bund. 128. p.

³⁴⁷ Schrenk, 130. p.

³⁴⁸ Schrenk, 131. p.

3.3. Karl Barth univerzálisan kiterjesztett szövetség teológiai modellje

3.3.1. Barth „Römerbrief” –negatív tipologizálásának korszaka

Barth nem mutatott érdeklődést kezdettől fogva az Izrael-kérdés iránt. A „Römerbrief” (1919) passzusaiban (9-11) hiába keresünk egyetlen Izraellel kapcsolatos teológiai kijelentést is, de még az Izrael nevet sem találjuk meg! Izrael helyett a Kirche-ről (Egyház) szól, arról is úgy, mint a vallásos önigazságban élő és pusztulásra ítélt polgári intézményről. Ez volt tehát Barth szubsztitúciós és negatív tipologizálásának korszaka.³⁴⁹

3.3.2. Az Izrael-kérdés megjelenése Barth gondolkodásában (1933)

A „zsidóság felfedezése a keresztyén teológia számára” gyakorlatilag az 1933. december 10-én elmondott igehirdetéséhez kapcsolódik (Bonni egyetemi istentisztelet).³⁵⁰ A Rm 15,6-15 –ről elmondott prédikációja már csírájában hordozta és elővételezte mindazt, amit majd a későbbi KD-ben találunk.

A motivációt Barth számára a kezdődő nemzeti szocializmus zsidóüldözése és az ezzel kapcsolatos belső-egyházi visszhangok, illetve az árja-paragrafusokkal való szembesülés adta. Ekkor olvassa Barth új módon az Efézusi levél kijelentését, miszerint Jézus Krisztus Egyházában szükséges, hogy a zsidó és a pogány hívők egyek kellenek.

Barth beszéde valóban prófétai üzenet volt. Jézusról, mint ma is Izraelhez tartozó személyről szólt, akinek ereiben zsidó vér folyt. Isten a csökönyös zsidó néppel kötött szövetséget, amely Jézus Krisztusban teljesedett be.³⁵¹ Többen, így Marquardt és Goldmann is felhívja figyelmünket arra, hogy Barth itt fordul el alapvetően a „Römerbrief” Izrael-értelmezésétől. Izrael számára többé nem az Egyházat, a moralizmust és a vallást jelenti, hanem egy beazonosítható és konkrét népet. Itt kezdődik Barth szövetség teológiai korszaka.

A modern zsidó lét közelmúltjával együtt az Egyház számára, Barth szerint, egy „*brutum factum*” kell, hogy legyen, amely teológiai fontossággal bír. Ez a fontosság Isten hűségéről, a *sola gratia*-ról és a világ üdvösségéről szól, amely Izrael által Jézusban jön el a

³⁴⁹ Ld. Karl Barth: Römerbrief. 1919-es és további kiadásait.

³⁵⁰ A teljes igehirdetés szövegét lásd: Die Kirche Jesu Christi. In: TEH 5, 1933, 11-19 pp. Idézi: M. Goldmann: „Die große ökumenische Frage...”, 25. p.

³⁵¹ M. Goldmann: Die große ökumenische Frage. 25. p.

világra. Mindezekről, s Barth Izrael-tanának kibontakozásáról, a későbbiekben részletesen szólunk.

3.3.3. A Kirchliche Dogmatik izraelológiai alapvonalai

Karl Barth Egyházi Dogmatikájának (KD) mind a négy fő részében tárgyalja az Izrael-kérdést. Legelőször Ige-tanában (KD I/2, §14) találkozunk a kérdéssel, amikor a két szövetséget veti egybe. Majd Isten-tanában (KD II/2, §34), amikor a Gyülekezet kiválasztásáról szól. Teremtés-tanában, különösen az isteni providencia tárgyalásakor jelenik meg ismét az Izrael-kérdés (KD III/3, §49.3), végül pedig a megbékélésről (Versöhnung) szóló részben elemzi Izrael helyzetét, különösen Jézus Krisztus főpapi és prófétai tisztének összefüggésében (KD IV/1. §59.1; IV/3, §69.2). Lássuk tehát a megnevezett helyek ismertetését!

a) Izrael a Krisztus-kijelentés fényében (KD I/2, § 14)

A 14. paragrafus 2. és 3. fejezetében Barth leszögezi a két szövetség azonos fontosságát, hangsúlyozva Augustinus és a reformáció idevonatkozó tanítását is. Az ÓSZ nem kevesebb, mint az ÚSZ. Krisztus nem áll közelebb hozzánk, mint az ÓSZ, mert abban is Krisztust láthatjuk meg. Az ÓSZ kijelentés-története egy konkrét népen keresztül érkezett hozzánk, s ez Izrael népe. Barth már itt szól Izrael-tematikájáról, igaz, ekkor még a Krisztus utáni zsidóság jelentőségét egészen mellékesnek tekinti. A Zsinagóga képe továbbra is az a megtört lándzsát tartó és nyomorúságos női alak, akinek ábrázolásával a középkor óta találkozunk (Straßburgi Münster). Igaz, Barth megjegyzi, hogy az Egyház is hasonló sorsra juthat jelen hitetlensége miatt.³⁵²

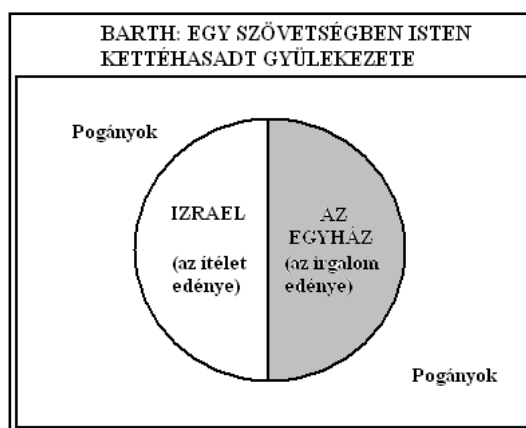
b) Izrael a Krisztus-szövetség fényében (KD II/2. § 34)³⁵³

Barth Isten-tanának záróköve és egyben az evangélium summája („Summa des Evangeliums”) a kiválasztás-tan. Azért van ez így, mert Isten egyaránt kapcsolatra törekszik az emberrel és egész teremtett világgal. Ennek a kapcsolatnak eszköze a szövetség. A teremtő Isten Jézus Krisztushoz és a hozzá tartozó ember-közösséghez fordul. Ez a közösség azonban

³⁵² Karl Barth: Kirchliche Dogmatik I/2 (KD). A. G. Zollikon Verlag, Zürich, 1935, I/2 111. p.

³⁵³ Ld. Barth Izraellel kapcsolatos kiválasztás tanáról összefoglaló tanulmányt írt Ekkhard W. Stegemann: Israel in Barths Erwählungslehre von Röm 9-11 in KD II. § 34.

nem valamiféle névtelen tömeg, hanem egy olyan közösség (Gemeinde), amely két részből áll: Izraelből és az Egyházból.



Itt láthatjuk, hogy Barth fenntartja az *egy nép és egy szövetség* reformátori alap gondolatát, azonban modelljébe behozza az „Erwählung” (kiválasztás) és a „Gestalt” (megjelenési forma, alak) kifejezéseket. Eszerint: „*Israel und die Kirche sind die beiden Gestalten der einen Gemeinde Gottes*”³⁵⁴, amelyet Isten Jézus Krisztusban választott ki.

A kiválasztás lényegében és elsősorban Jézus Krisztus kiválasztása. Benne történt az egy *Gemeinde* örök idők előtti kiválasztása, amelyen keresztül az egész világ hitre való elhívása történik. Ennek a gyülekezetnek egyik megjelenési formája (Gestalt) Izrael, amely Isten igazságos ítéletének (*Gericht*) kiábrázolása; a másik alakja pedig az Egyház, amely az isteni irgalom (*Erbarmen*) edénye. Egyik alakjában, mint Izraelnek, az a rendeltetése, hogy *meghallja* az emberhez elhangzó isteni ígéretet, másik alakjában pedig, mint Egyháznak az a rendeltetése, hogy *higgyen* ugyanannak az ígéretnek. Az egy gyülekezeten belül Izrael az *elmúló* alak, az Egyház pedig az *eljövendő* forma.

A Gyülekezet egyrészt Izrael népe (*ante et post Christum natum!*), másrészt pedig a zsidókból és pogányokból való Egyház (Pünkösdtől Krisztus eljöveteléig). Ebben a kettős formában tükröződik Jézus Krisztus kettős rendeltetése. Isten gyülekezete úgy is, mint Izrael, úgy is, mint Egyház, feloldhatatlanul egy, s mint ilyen mégis megszüntethetetlenül kettő: Izrael és Egyház. Ez az ekkleziológiai következménye az előbbi krisztológiai tételnek. Ez az elválasztott Gyülekezet két alakja, az a két pólus, amit az *egy szövetség íve fog át*.

³⁵⁴ Fordítás: *Izrael és az Egyház (az egy) Isten Gyülekezetének két formája*. In: KD II/2 §34. A. G. Zollikon Verlag, Zürich, 1948. A továbbiakban Geréb Pál: Barth Károly dogmatikája. (Erdélyi Ref. Egyházkerület, Kolozsvár, 2006.) vázlatos kivonatolását találjuk.

Ahol *Izrael* az Egyház feltámadott Urában a saját elválasztásának Istenét ismeri fel, ott láthatóvá válik az egész Gyülekezet egysége és ugyanakkor a maga sajátos helyzete és szerepe is. Ebben az esetben, éppen Izrael emlékezteti az Egyházat arra, hogy csak hirdetheti azt, amit ő maga is csak kapott. Így éppen Izrael, mint a Gyülekezet elmúló alakja készít helyet az Egyház, mint a Gyülekezet eljövendő alakja számára. Ha Izrael a Jézus Krisztusban felismeri és hiszi a maga saját elválasztását, akkor megmarad Izrael az Egyházban, mint az Egyház titkos eredete, elrejtett szubsztanciája, ami az Egyházat Isten Gyülekezetévé teszi.³⁵⁵

Ugyanígy meg kell látnunk az *Egyház* zsidó néppel való egységét is a Gyülekezeten belül. Az Egyház ott nem Egyház, ahol elfelejti Izraellel való egységét. Ahol az Egyház Izrael megfeszített Messiásában megismeri a maga elhívását, ahol a hitben egynek tudja magát Izraellel, ott nyilvánvalóvá lesz az egész Gyülekezet egysége, és ebben az egységben, az Egyház sajátos helye és szerepe is, úgy, mint az egész Gyülekezet *második* alakjáié. Ilyen módon az Egyház vigasztalhatná és magába foglalhatná (in sich aufgenommen) Izraelt, mint a Gyülekezet elmúló alakját, s egyben megvédhetné a megsemmisüléstől is. Izrael végső jövője tehát csak az Egyházban van: Így elmúlása valódi és szükséges előmenetelként értendő (*Sein Vergehen als echtes und notwendiges Vorangehen*).³⁵⁶

Barth szerint tehát Izrael engedetlen volt és engedetlen ma is. A jeruzsálemi templom megsemmisülése ellenére sem akar belépni az Egyházba, hanem Isten akaratának ellent áll. Jeruzsálem bukása az igazolt történelmi vég. A *zsinagógai léte*, mint a túlélés esélyére gondolni tévedés. Izrael rendeltetése csak az Egyházban van. Mostani különc létével pedig csak szkizmát és kárhozatot (Abgrund) jelent Isten Gyülekezetén belül. Ezért a zsinagóga létében az emberi nyomorúság (Elend des Menschen) kísérteties alakja (gespensthafte Gestalt) látható. A zsidók létét Isten-bizonyítéknak (Beweis) szokták felfogni, valójában inkább az emberi bűn egyértelmű jele (Aufweis). Így a zsinagóga az Egyház üzenetének aktuális, negatív oldala.³⁵⁷

Az *Egyház igazi léte* az igazi zsidómisszió, amely a hitre való felingerlést kell, hogy jelentse. Az új Izrael tehát az Egyház.³⁵⁸ A levágott ágak azonban ma is Izrael törzsének ágai és szentek. Azonban a levágott ág élettartalékai elfogynak és az ág a biztos pusztulás felé halad. Ez Izrael sorsa. A jelenben, a pogány-kereszténynek őrzik zsidó testvéreik helyét (Platzhalter) a szelíd olajfán. Ők mindig is vadolajfa ágak, idegenek és vendégek maradnak, mégha be is oltattak a szelíd olajfa ágai helyére. Éppen ezért, aki hisz Jézusban, az

³⁵⁵ Dr. Geréb Pál: Barth Károly Dogmatikája. Kolozsvár, 2002, 322-325 pp.

³⁵⁶ KD II/2. §34 222. p.

³⁵⁷ Uo. 229. p.

³⁵⁸ Uo. 313. p.

nem akarja elvetni a zsidót, hiszen ők Jézus rokonai. Aki nem szereti a zsidót, az nem szeretheti Jézust sem.³⁵⁹

Izrael titka: Isten irgalmának titka. Izrael végül majd megtér, s visszaoltatik az eredeti töre. Az igazi csoda az, hogy Izrael még nem tért meg, s ez Isten titka. Ma az *ország gyermekei* még ki vannak zárva az atyai házból, hogy eljöhessenek az idegenek, s leüljenek Ábrahám asztalánál, de őket majd követik az igazi fiak is (Lk 13,28kk).³⁶⁰

Barth szerint mindez nem véletlenül történik így. Szó van ugyan az Írásban Izrael bűnéről, mégis Isten irgalmas akarata zárta be a zsidó elmét és szemet (2Kor 3,14-17). Ő várhatja őket, s ez a várakoztatás az irgalom szükségszerűsége (notwendig).³⁶¹ De eljön majd Sionból a Szabadító, s elveszi Jákób vétkét, s helyreállítja szövetségét (Rm 11,25-27). Akkor az utolsókból ismét elsők lesznek. Izrael az eszkatonban nem azért tér meg, mert a pogányok elindulnak a Sion felé, hanem azért, mert Izrael felé indul el Sionból a Megváltó.³⁶²

Első reflexió:

Karl Barth eddig ismertetett írásaiban a következő vergődés tapintható ki: miként lehet *Izrael külön identitását* az Egyház mellett úgy megtartani, hogy Izrael semmiképpen ne szakadjon ki abból az *egy szövetségből*, amely őt az Egyházzal a Krisztusban megújított szövetségben összeköti. Ez igazán dialektikus probléma. Barth Izraelt Isten ítéletének tanújaként (Zeuge des Gerichtes) mutatja be, míg az Egyház a kegyelem edénye. Majd látni fogjuk, az idős Barth ennél sokkal többet mond Izrael jelen identitásáról, ökumenikus szerepéről, és jövőjéről is.

A mindenképpen újszerű és értékelendő felismerés az, hogy Barth a KD II/2 írásakor különbséget tesz *Isten népe*, az *Egyház* és *Izrael* között, s ezek viszonyát egy dialektikus egység-képletbe próbálja elhelyezni. Így elkerüli a föderális teológia veszélyét, az Egyház és Izrael teljes azonosítását (identifikáció), de a szubsztitúciós csapdát is, midőn az Egyház már leváltotta Izraelt (teljes diszkontinuitás). Az is figyelemre méltó, hogy Barth Pünkösöd után is tud az Egyházzal egyidejűségben élő Izraelről, de a föderális teológiától eltérőleg, nem tud Krisztus előtti Egyházzal!

³⁵⁹ Uo. 318. p.

³⁶⁰ Uo. 329. p.

³⁶¹ Uo. 330. p.

³⁶² Uo. 334. p.

Barth modelljének eszkatológiai aspektusa politikai üzenet is volt. Amikor fellobbant a hitleri antiszemitizmus³⁶³, akkor Barth képes volt Isten történelmi ítéletéről úgy beszélni, amely az Egyházért történik, de ugyanakkor tudott Izrael jövőjéről is szólni, annak teljes eszkatológikus megszabadulásáról.

c) Izrael Isten uralmának fényében (KD III/3, § 49.3)

Barth megállapítja, hogy a világ saját fennállását az Isten által kötött kegyelmi szövetségnek és Isten *gubernatio*-jának köszönheti. Barth Isten üdvtörténetét és kegyelmes uralmát négy jelben kívánja meglátatni: 1. A Szentírás történetében. 2. Az Egyház történetében. 3. Az emberi élet behatároltságában. 4. A zsidók történetében.

Barth a legutóbbi jelnek szentel legtöbb figyelmet és helyet (17 oldalt).³⁶⁴ Kiemeli a zsidóság (a) folyamatos létének csodáját a népek között. Szól lényükről és lényegükről (Wesen), amely nehezen sorolható be az ismert faji, etnikai, kulturális és vallásos kategóriákba. A zsidóság egy nép, amely közel áll a „nem-nép” kategóriához. (b) Barth szól ma is érvényes kiválasztásukról, ami értelmezi fennmaradásuk csodáját.³⁶⁵ (c) Harmadszor szól a teológiai antiszemitizmus okáról, ami nem más, mint a nemzetek ösztönös védekezési mechanizmusa a kiválasztott nép jelenléte és az isteni kiválasztás ténye ellen. Ehhez tartozik még az is, hogy a zsidóban látjuk önnön őslázadásunkat, ezért szeretnénk őt szemünk elől eltávolítani.³⁶⁶

d) Izrael és szövetsége a megbékélés fényében (KD IV/1)

A későbbi Barth további, 1953-ban publikált, *teológiai novuma* az Izrael-szövetség szoteriológiai univerzalitásának kihangsúlyozásában látható (KD IV/1). Izrael-szövetsége a világgal való teljes megbékélés (Versöhnung) előfeltétele („Voraussetzung der Versöhnung”), tehát szoteriológiai tényező.³⁶⁷ JHWH *böritje*, a hűség szövetsége, abban különbözik mindenféle más egyezségtől, hogy Izrael Istene egyoldalú szövetséget esküdtött népének. Isten az ítéleteivel érzékelteti a hűtlenség időszakait, de soha nem mondja fel

³⁶³ A KD II/2 §34 –ben foglalt kiválasztás-tan 1942-ben jelent meg. Tehát már a Kristályéjszaka (1938) után és a Wannsee-konferencia évében (1942. január) vagyunk. A Berlin-Wannsee konferencián döntött Hitler vezérkara az „Endlösung” kérdéséről. Ld. a helyi kiállítás teljes dokumentumgyűjteményét: „Die Wannsee-Konferenz und der Völkermord an den europäischen Juden.” Katalog der ständigen Ausstellung – Haus der Wannsee-Konferenz. Berlin, 2006.

³⁶⁴ KD III/3. §49, 238-256 pp.

³⁶⁵ KD III/3. §49, 246-247 pp.

³⁶⁶ KD III/3. §49, 251. p.

³⁶⁷ KD IV/1. §57. 1.

megkötött frigyét, hanem inkább újra és újra aktualizálja és igazolja azt, egészen az új szövetség ígéretéig. Barth, *W. Eichrodt-tal* szemben hangsúlyozza, hogy Isten ítéletei nem jelenthetik a szövetség felbontását, sőt a szövetség krízisei mindenkor alkalmat kínáltak a szövetség Urának arra, hogy újból tisztázza és elmélyítse a szövetség mibenlétének lényegét.

Ezt a barthi, az Izraelt és az Egyházat egymás mellé rendelő szövetség-teológiai gondolkodást, a protestáns teológiában elsősorban *Walter Zimmerli* vitte tovább³⁶⁸. Katolikus részről pedig *Erich Zengler*³⁶⁹ és *Norbert Lohfink*³⁷⁰ mélyítette el. Az utóbbi két teológusra később visszatérünk.

3.3.4. A Krisztusban „univerzálisan kiterjesztett szövetség” három dimenziója

a) Az Izrael-szövetség *protológikus* dimenziója:³⁷¹

Barth az Izrael-szövetség külső megalapozását már a teremtésben felismeri, és azt az egész Izrael-történet kozmikus előjátékának tekinti (das kosmische Vorspiel... zu dem Israelgeschehen). Ennek a kapcsolatnak egyik szála a teremtés hetedik napjáról szóló tudósítástól, egészen a Tízparancsolatban adott hetedik nap megszentelésére vonatkozó rendelkezésig húzható meg. Barth szerint mindezek, a Nőé-szövetséggel együtt, előre bemutatják (praefiguriren und praeludiren) az Izrael-szövetség eljövendő univerzális megnyitását és kiszélesítését.

b) Az Izrael-szövetség *teleológikus* dimenziója³⁷²

Barth tud arról, hogy Izraelnek a jelenben, egészen az eszkatonig, a nemzetek felé küldetése van (Israel hat eine Sendung), amelyről már az ÓSZ is bizonyosságot tesz. Izrael léte nem öncél (Selbstzweck). A látszólag kizárólagos (exkluzív) szövetség egyszersmind másokat befogadó (inkluzív) szövetség is. A történelem végén Izrael szövetsége minden emberrel megkötött szövetséggé teljesedik ki.

c) Az Izrael-szövetség *intenzív* dimenziója³⁷³

Az ÓSZ-i szövetség-fogalom kiterjesztésének harmadik dimenziója az intenzitáshoz (intensive Erweiterung) kapcsolódik. Ez alatt az eszkatológiai új szövetség tartalma értendő: a szív körülmetélése és a Lélek univerzális ajándéka. Barth világossá teszi,

³⁶⁸ W. Zimmerli: Erwägungen zum Bund. In: H. J. Stoebe (Hg.): Wort, Gebot, Glaube: Beiträge zur Theologie des Alten Testaments. Zürich, 1970, 171-190 pp.

³⁶⁹ Erich Zengler: Israel und die Kirche in dem einen Gottesbund? In: Kirche und Israel 1991/2. 99-114 pp.

³⁷⁰ Norbert Lohfink: Der niemals gekündigte Bund. Freiburg, 1989.

³⁷¹ KD IV/1. §57 26-28 pp.

³⁷² KD IV/1. §57 28-32 pp.

³⁷³ KD IV/1. §57 32. p.

hogy a régi szövetség újjal való leváltását csak pozitív értelemben interpretálhatjuk. Tehát az új szövetség hozadéka semmiképpen nem lehet kevesebb Izrael számára, annál az áldásnál, amely már a régiben is meg volt. A Jer 31,31-34 csak a 31,35-37 kontextusában értelmezhető. Izrael szövetsége örök, s Izrael semmiképpen nem kerülhet szövetségen kívüli állapotba (Bundeslosigkeit).

Mindez Barth számára a következőket jelenti: a) Az Izrael-szövetség örökkévaló, mert Isten az új szövetséget is Izrael és Júda házával köti (Jer 31,31), s nem az Egyházzal. b) Az új szövetség lelkülete már az Ószövetségben is megjelent. A nép nem csak testileg körülmetélt közösségként élt, hanem már közülük is sokan ismerték a Lelket és a szabadságot. Ennek hiányában, hogyan is tarthatták volna meg, és hogyan is szerethették volna Isten szavát? Miként is képződhetett volna újból és újból egy olyan megtérő, imádkozó, és örömmel éneklő maradék, amelyről a zsoltárok is beszélnek? Barth szerint a Jer 31 ajándéka már érzékelhető volt az ÓSZ-ben is, s ez volt az előfeltétele annak a világméretű megbékélésnek, amely kiteljesedve Krisztusban érkezett el. Barth számára evidens, hogy a világra univerzálisan nyitott Izrael-szövetség előfeltétele és alapja a Krisztusban elnyert újszövetségi megbékélésnek.

3.3.5. Hogyan kerülnek a nemzetek az univerzálisan nyitott Izrael szövetségbe?

Barth válasza részben klasszikus teológiai válasz: A Jézusban való hit és a keresztesemény által kerülünk a szövetségbe. Azonban Barth felteszi a kérdést: Vajon a kereszt által ez a szövetség nem válik túlságosan sorompónélkülivé vagy általánossá (*Entschränkung und Verallgemeinerung*)? Barth aláhúzza, hogy a népek közül csak konkrét személyek léphetnek az Izrael fel nem bontott szövetségébe (*Einbeziehung*). Mint láttuk is, Barth számára az ÓSZ az ÚSZ-ben egy új eszkatológikusan megújított és megnyitott formában (*Gestalt*) jelenik meg, amely Izrael szövetségét örökre megerősíti és igazolja (*bestätigt*). Így Izrael különlegességét az ÚSZ nem eliminálja, hanem azt oltalmazva megőrzi, és integritását fenntartja. Tehát Izrael kiválasztottságának elsőbbsége megmarad, de nyitottá válik a pogány világ számára is. – Emlékezzünk csak, ilyen értelemben fogalmaz a Rajnai Egyház állásfoglalása is 1980-ban: „*Hineinahme der Kirche in den ungekündigten Bund Gottes mit Israel* (Rajnai Zsinati Határozat 4,4).³⁷⁴

³⁷⁴ Fordítás: „Az Egyház Istennek az Izraellel kötött felnemmondott szövetségbe való bevétele.” Vö. Klappert: *Die Öffnung*, In: *Miterben der Verheißung*, 402. p.

Barth, Izrael-tanát folyamatosan pontosította, de ezen belül szövetség-tanát, Calvinhoz hasonlóan (Cocceiusszal ellentétben), soha sem tette dogmatikai rendszerének tengelyévé. Barth számára a megnyitott Izrael-szövetség beteljesedése Jézus Krisztusban történik. Ő a Kiválasztott, s Ő az, aki maradéktalanul betöltötte és megerősítette a szövetség minden parancsát. Így Jézus Krisztus az igazi izraeli ember, akiben Isten neve megszentelődött, és Isten Tóra-akarata maradéktalanul megjelent. Ennek jele az Úrvacsora szereztetése is.

Sajnos Barth, *úrvacsora-tanát* már nem tudta kifejtteni, ezt helyette, érezhetően az ő szellemében, fia *Marcus Barth* tette meg, aki 1987-ben megjelentetett könyvének ezt a címet adta: „*Das Mahl des Herrn: Gemeinschaft mit Israel, mit Christus und unter den Gästen*”.³⁷⁵

Karl Barth *kereszttség-tanában* is megjelenik a jellegzetes szövetség-teológiai gondolkodás. A szövetség-tant, eltérőleg Bullingertől és a reformátori hagyománytól, nem apologetikus eszköznek tekinti, mintha kereszttség a körülmetélést helyettesítené. A kereszttség Barthenál nem más, mint a nemzetek közül származó személyek felvétele Izrael elmúlhatatlan szövetségébe, amely Krisztusban nyílt meg. A Hat napos háború idején (1967), Barth még ennél is egy lépéssel tovább ment, így hangsúlyozza a szövetségbe lépő személy aktív közreműködését is:

„Egy adott személy, a saját keresztstége által, mint cselekvő tag (tätiges Glied) lép Izrael szent népébe, amely az Ézs 42, 6 szerint, a népek számára szövetségközvetítőnek rendeltetett.”³⁷⁶

Második reflexió

A barthi téziseket (§57 és §58) összefoglalva a következőket láthatjuk:

- a) Izraelnek elmúlhatatlan és a nemzetekre nyitott szövetsége van, a Krisztusban megújított új szövetség által (Jer 31).
- b) Az új szövetség anticipációját láthatjuk már az ÓSZ lapjain is.
- c) Jézusban az Izrael-szövetség beteljesedett (Erfüllung), de még nem érte el végleges kiteljesedését (Vollendung).
- d) Fontos látnunk, hogy Barth Izrael-tézisének alapjait már 1967 előtt, 1944-ben megfogalmazta, sőt politikailag a nemzeti szocializmus bukására aktualizálta. Erről 1945-ben így ír:

³⁷⁵ Fordítás: „Az Úr vacsorája: Közösség Izraellel, Krisztussal és a vendégekkel.”

³⁷⁶ Eredeti szöveg: „Ein Mensch tritt in seiner Taufe als tätiges (!) Glied hinein in das heilige Volk Israel, das nach Jes 42,6 zum 'Bundesmittler unter den Völkern' bestellt ist.” KD IV/4, 221. p. Vö. E. Busch: Gelebte theologische Existenz bei Karl Barth. In: Theologie als Christologie. Zum Werk und Leben Karl Barts. H. Köckert/W. Krötke (Hg.), Berlin, 1988, 170-192; 179 pp.

„S mivel mindez igaz, a nemzeti szocializmus bukása, a maga zsidóellenes harcával, gőgjével és embertelenségével, szükségszerű volt.”³⁷⁷

Barth ezt a politikai megállapítást a Jer 31,35-37 –re alapozva teszi meg. Bizonyos abban, hogy az isteni teremtettség stabil ritmusa, nem pusztán absztrakt *lex naturalis-ként*, hanem mint Isten Izraellel kötött, elmúlhatatlan szövetségi hűségként, politikai tényezőként is hat világunkban.

3.3.6. Adalékok a késői Barth ökumenikus korszakából

Barth KD IV- ben és élete utolsó szakaszában történt megnyilatkozásait az „ökumenikus korszaknak” nevezhetjük. Barth *Kis dogmatikájában* igen bátor hangot üt meg az Izrael-kérdés kapcsán.

„Minden elveszett, ha az ember azt hiszi, hogy az Egyháznak és a Zsinagógának semmi köze egymáshoz. Ahol a gyülekezet és a zsidó nép között ezt az elszakadást végrehajtották, az éppen a keresztyén gyülekezeten bosszulta meg magát (62). (...) Nagy Frigyes egyszer ezt kérdezte az argaui Bruggból való udvari orvosától, Zimmermanntól: *'Zimmermann, fel tud hozni nekem egyetlen bizonyítékot az Isten léte mellett?'* – És Zimmermann ezt felelte: *'Felség a zsidókat.'*(...) Mert ebben a zsidó népben a mai napig él az Isten kinyilatkoztatásának rendkívülisége (63). Az Izrael-probléma, mivel Krisztus-probléma, nem választható el tőle, magának a létnek a problémája. Aki szégyelli Izraelt, az Jézus Krisztust is szégyelli, s ezzel a saját létezését is (63). (...) Mit jelent Izrael küldetése? – Apostolságot jelent. El van itézve Izrael küldetése? Semmiképpen. Jézus Krisztusban teljeseedik be (65). Mint megkegyelmeztetése, küldetése és kiválasztása a mai napig érvényben van.”³⁷⁸

Barth 1954-ben levelet írt az EVT Evanstoni Nagygyűlésének témájához, amelynek címe ez volt: *Jézus Krisztus a világ reménysége*. Szemináriumi előadásának szövegével együtt egy javaslatot is mellékel, kritizálva a szervezőket, hogy a konferenciát előkészítő nyers szövegek az Izrael-kérdést nem érintik:

„Miközben Jézus Krisztusról, mint a világ reménységéről szólunk, mindenképp először arról a népről kell szólnunk, amelynek reménységére a mi reménységünk is épül, s ez nem más, mint az eljövendő Messiás... Ha elmondhatjuk, hogy egy nép a reménységből él, akkor ezt legelőször és szigorú értelemben a judaizmusról kell mondanunk. Izrael a reménység népe.”³⁷⁹

Ez valóban jelentős elmozdulás attól, amit még 1942-ben írt (KD II/2), amelyben Izrael elsősorban az „ítélet népe” volt.

³⁷⁷ Eredeti szöveg: „*Daran, daß das wahr ist, hat der deutsche Nationalsozialismus mit seinem Judenkampf, mit seinen Übermenschlichkeit und Unmenschlichkeit scheitern müssen.*” In: K. Barth: *Eine Schweizer Stimme*, Zürich, 1945, 322. p.

³⁷⁸ Karl Barth: *Dogmatik im Grundriß*. 1947. Magyarul: *Kis dogmatika*. Fordította: Pilder Mária, Országos Református Munkaközösség, Budapest, 62-65 pp.

³⁷⁹ B. Klappert: *Israel und die Kirche*. 24. p.

1962-ben Barth Chicago-ban egy beszélgetésen, szemben ült *Jacob Petuchowski* (1925-1991) amerikai rabbi professzorral. Petuchowski szóvá tette, hogy nem igazán képes párbeszédet folytatni Barth-tal, mert partnere még 1942-ben azt írta, hogy Izrael egy kimenő modell, tehát csak egy elmúló nép Isten tervében. Barth azonnal válaszolt a kritikus felvetésre:

„A helyzet az, hogy sok megbeszélni valónk (közös dolgunk) van nekünk zsidó és keresztyén teológusoknak. Ugyanazt a Tórát, ugyanazokat a prófétákat és Írásokat olvassuk.”

A beszélgetés további részében Barth *újráfogalmazta* az imént már idézett Zimmermann, III. Frigyesnek adott egykori válaszát. „Van-e istenbizonyíték? Felség, igen van, a **zsidók állama!**”³⁸⁰

Barth a Vatikánban Izraelről, mint ökumenikus kérdésről tett nyilatkozatát, már a korábbiakban tárgyaltuk, s a későbbiekben is visszatérünk „Barth-szinopszisünkben”.³⁸¹

Összefoglalás

Barth elévülhetetlen érdeme, hogy visszahozta az Izrael-kérdést a teológiai gondolkozásba (Marquardt). Izrael szövetsége úgy nyílt meg Krisztusban, hogy Izrael közben nem veszíti el üdvtörténeti identitását, feloldódva az egy és egyetlen szövetségben. Másfelől az Egyház, ugyan egy szövetségben él Izraellel, de ez mégsem jelenti azt, hogy az Egyház Izrael, vagy a „lelki Izrael” lenne. Ebben a megközelítésben bárki felismerheti a Barth-i megszokott dialektikus gondoskodás alapvonalait. Barth Izrael-dialektikáját valóban nehéz követni. *Nagy Antal Mihály* is megállapítja,³⁸² hogy olyan titok tanulmányozására vállalkoztunk, amelynek leírása számos ponton szükségszerűen „dialektikus”, illetve paradox jellegű.³⁸³ Barth dialektikája néha valóban öncélúnak tűnhet, mégis legtöbbször nincs másról szó, mint a logikai alapon egymásnak feszülő, mégis szervesen összetartozó kijelentések egyidejű összetartásának kísérletéről.

³⁸⁰ D. van der Meulen: *Israel. Volk, land en staat. Ter Herkenning* 22, 1994, 196. p. In: Didier Pollefeyt: *Jews and Christians: Rivals or Partners for The Kingdom of God? In search of an alternative for the theology of substitution.* Peeteres Press, Louvain, 1997, 49. p.

³⁸¹ Az összefoglalást követő megszólalók számos olyan Barth momentumot fognak prezentálni, amelyről a most befejezett Barth-ismertetésbe kívánczolt volna. Az ismétlések elkerülése végett, ezek inkább a „Barth-szinopszisben” hangzanak el.

³⁸² Dr. Nagy Antal Mihály: *Örök szövetség.* 309. p.

³⁸³ *Dolgozatunk* 5. fejezetében a Izrael paradox létéről és paradox szövetségi tartalmairól bővebben fogunk szólni.

Barth ökumenikus modellje a következőket jelenti kutatásunk kérdései számára: Barth *ekkléziológiailag* Izraelt önálló identitással ruházta fel, sőt, ahogy láttuk, Rómában Izrael ökumenikus partnerségéről beszélt. Ebből következőleg, tudva a zsidómisszióról képviselt nézetéről is, Barth nem állt távol attól, amit később Gollwitzer is képviselt: Izrael jelen korunkban önálló *szoteriológiai* háztartással rendelkezik. Sajnálatos, hogy Barth nem tudta befejezni a KD-ban elkezdett nagy munkáját, így nem tudta eszkatológiáját sem megírni. Azt mindenképpen értékelnünk kell, hogy Barth, igen kritikus időkben, renkívül kemény ellenszéllel harcolva, tett néhány igen fontos lépést visszafelé azon a teológiai úton, amely korábban a teológiában csak az Izraeltől és zsidó forrásoktól való eltávolodás útja volt.

A Barth-i újragondolás sok elmében folytatódott, s annak ma is folytatódnia kell. Erre lássunk néhány példát a következő fejezetben, így két disszertációt, majd Berthold Klappert, Friedrich-Wilhelm Marquardt és Jürgen Moltmann megközelítéseit. A következő ismertetések egy sajátos Barth szinopszist kínálnak fel, de számos új, Barth-tól forradalmian eltávolodó gondolatot is megszólaltatnak.

3.4. Barth kontroverz (egyszövetséges) visszhangjai

3.4.1. Katherina Sonderegger: Barth Izrael-tana „prófétai mű”.

Barth-ról írt disszertációjának címe ez: „*Márpedig Jézus Krisztus zsidónak született.*”³⁸⁴ Az író nő Barth művét méltatva, annak teológiai őszinteségét emeli ki. Elfogadja és *helyesli*, hogy Barth a KD II/2 –ben szuperszesszionista nyelvet használ: a) Barth az Egyházat az „új Izraelnek” nevezi, b) a Zsinagóga továbbra is a középkori ikonográfiának megfelelően, az a bekötött szemű személy, c) akinek sorsa, mint a levágott ágaké, a biztos elszáradás és Isten haragjának hordozása.

Sonderegger szerint kár lenne a barthi művet retusálni és szépítgetve átértelmezni. A fenti óvás mellett azonban azt is érzékeli, hogy Barth mégis csak elmozdult a klasszikus szubsztitúció-tantól. Nála az Egyházat Izrael szövetsége veszi körül, s nem az Egyház veszi körül Izraelt. Ugyanígy Jézus Krisztus természetes környezete sem az Egyház, hanem Izrael. Azonban mindkettő önismerete csak Krisztus személyéből vezethető le (67).

Sonderegger azt is megállapítja, hogy Barth, főleg 1948 után, a KD II/2 –hez képest lelkületi *hangnemet* is vált. Bizonyos árnyalt bűnbánat jelenik meg frazeológiájában.

³⁸⁴ Katherine Sonderegger: *That Jesus Christ was born a Jew. Karl Barth's „Doctrine of Israel”*. The Pennsylvania State University Press, University Park, Pennsylvania, 1992.

Ezt abban az írásában érzékeljük, amelyben W.-F. Marquardt, egy a Harmadik Birodalommal kapcsolatos művéhez szól hozzá. Ugyanis, nem sokkal a hatnapos háború után (1967), meglepetésének és csodálkozásának hangot adva, új módon kezd írni Izrael államáról. Ez a hangvétel valóban meglepetés volt, főleg azoknak, akik olvasták a KD II/2 antijudaista megjegyzéseit. Barth ezt írja Marquardtnak, felkérésére válaszolva:

„Sajnos nem volt lehetséges, és nem is éreztem magam kompetensnek ahhoz, hogy a „Zsidó-Keresztyén Szolidaritás a Harmadik Birodalomban” című gyűjteményhez saját anyagot csatolhassak. Azt is be kell vallanom, hogy a Kirchenkampf idején, s ezt szégyennel kell kimondanom, az Izrael-problematika más oldalaival foglalkoztam inkább, mintsem a címben megjelölt témával. Én magam is osztozom azon sokak vétkében (mitschuldig), akik keresztyén részről a zsidókat elhanyagolták. Annál is fontosabb, hogy a megnevezett kötetben olyan személyek juthatnak szóhoz, akik annak idején a zsidók iránt különleges komolyságot, figyelmességet és akcióképességet tanúsítottak. Ők valóban abban a helyzetben vannak, hogy tanúbizonyságot tegyenek ma arról, ami akkor a „zsidó-keresztyén szolidaritás” területén történt. Ez a történet messze nem volt olyan mértékű, mint amennyire szükséges lett volna, de amit tettek azt elszántan és sikerrel tették... Hogy az akkori bizonyágtételek ne pusztán múzeumba illő beszámolók legyenek, feltétlenül szólnunk kell a mai 'zsidó-keresztyén szolidaritás' kérdéséről is. Ezt annál is inkább témává kell tennünk, mert a minap néhány tiszteletre méltó keresztyén társunk egy csoportja, - a *Prágai Békekonferencia Bizottságára* gondolva – 1967. július 3-án Sagorskban, nem tudom milyen gonosz lélektől félrevezetve, egy olyan negatív nyilatkozatot tett közzé Izrael államának saját létéért folytatott harcával kapcsolatban, amely minden mélyebb teológiai átgondoltságot valamint gyakorlati és politikai értelmet teljességgel mellőz (...). Szerencsére egy világos és jól átgondolt, K. Immer, H. Gollwitzer, E. Wolf és M. Rohkramer nevével fémjelzett, ellen-nyilatkozat is azonnal megjelenhetett.” (137-138).³⁸⁵

Sonderegger Barth két további írását és rádiós beszédét is elemzi, amelyek a Barth-ban történő változást kitapinthatóvá teszik. Az egyik a *zsidómisszióról*³⁸⁶, a másik pedig az *antiszemitizmus elutasításáról*³⁸⁷ szól.

Barth a misszióval kapcsolatban leszögezi, hogy a továbbiakban szó sem lehet bármiféle zsidómisszióról, mert a Zsinagóga nem az, aminek azt „*néhány bolond gondolja az ő szívében*”. Nem valamilyen más vallás, amely nélkülözné az igaz Isten kijelentését. A zsidók nem lehetnek az Egyház evangélizációjának alanyai. Barth állítja: a zsidók a maguk szövetségében már birtokolják az igaz istentiszteletet, az ígéretekét és Isten kiválasztását.

„Mit taníthatunk mi még a zsidóknak (kérdézi Barth), amit ők még nem tudnának? – Nem inkább nekünk kellene tőlük tanulnunk?” (141).³⁸⁸

Barth tehát teljességgel feladja a zsidómissziót. Vallja, hogy csak Isten képes a zsidóságot engedelmességre bírni, hiszen ő keményítette meg a szívüket (143). A Rm 11

³⁸⁵ Barth írását F.-W. Marquardt közli: Christentum und Zionismus. Evangelische Theologie (28), 1968, 654. p.

³⁸⁶ KD IV./3./ 1005. p.

³⁸⁷ K. Barth: Die Judenfrage und die christliche Beantwortung. Judaica (6. Jahrgang) Heft 1. 1950, 67-72 pp.

³⁸⁸ Sonderegger Barth-ot, a KD IV./3. 1005. p. szövegkörnyezetből idézi, pontos helymeghatározás nélkül.

alapján minden keresztyént felhív arra, hogy azáltal tegyék féltékennyé a zsidókat a Jézus-hitre, hogy megvallják Isten Igéjének beteljesedését. Ez által tegyék vonzóvá azt a személyt, akit ők, a zsidók elvetettek. A keresztyén Egyház azonban nem téríthet, mert ezt a feladatot Istenre kell hagynia.

Sonderegger úgy látja, hogy Barth hangsúlyváltásai ellenére mindvégig kitart eredeti Izrael tana mellett. Az író óv bennünket Barth félreértésétől. Barth ugyan tud a mai zsidóság legitim létezéséről, sőt elfogadja Izrael modern államát, mint Isten történelmi jelét, de nem fogadja el a judaizmus semmiféle formáját, így annak vallásos rendszerét, vagy intézményi létét sem. Izraelnek Barth szerint az Egyházhoz kell kapcsolódnia, s a Zsinagóga független léte csak *halotti relikvia* (142). A két közösségnek szolidaritásban, két hívő személyként, közösségben kell élnie egymással. Egy Urat kell imádniuk, az Izrael királyát. Mindkettőnek tisztelniük kell az egy szövetséget, s várniuk azt a Messiást, aki már egyszer eljött.

Sonderegger meggyőződése, hogy Barth antijudaista. Barthnak, már közeli tanítványának, Marquardtnak a róla írt disszertációja sem tetszik: „*Die Entdeckung des Judentums für die christliche Theologie: Israel im Denken Karl Barths*”.³⁸⁹ - Barth szerint a zsidók valóban tiszteletet érdemelnek, de a judaizmus továbbra is „unmögliche Möglichkeit” marad, mert a zsidóság engedetlenségben leledzik. Ezzel a kritikával Sonderegger is egyetért. Szerinte némelyek, így Marquardt is, fel akarják javítani Barth üzenetét, eltusolva az abban fellelhető tudatos antijudaizmust. A szerző ezt írja Marquardt-ról:

„Marquardt őszinte erőfeszítéseit elismerve, nem hallgathatjuk el azt a tényt, hogy Marquardt interpretációjában Barth Izrael-tana szinte felismerhetetlen (unrecognizable), s egyáltalán nem hordozza mestere kézjegyét. Tudnunk kell, hogy az Egyházi Dogmatika kibékíthetetlenül (irreconcilably) antijudaista (anti-Judaic), habár nem antiszemita, hiszen ez utóbbit Barth rendszere valóban nem engedi meg” (174-175).

Barth az *antiszemitizmusról* tartott rádiós beszédében³⁹⁰ a zsidógyűlölet gyökereit kutatja. Arra a felismerésre jut, hogy a nemzetek számára a zsidóság olyan, mint egy tükör, amelyben Isten előtt saját gonoszságukat és Isten előtti egzisztenciális elesettségüket kénytelenek felfedezni.³⁹¹ Azonban, ahelyett hogy az élő Istenhez megtérnének, mindenkor a tükröt, tehát a zsidóságot akarták a fal felé fordítani, sőt összetörni (145-147).³⁹²

³⁸⁹ Fordítás: A zsidóság felfedezése a keresztyén teológia számára. Barth teológiai gondolkodásában (1954).

³⁹⁰ K. Barth: Die Judenfrage und ihre christliche Beantwortung. (rádiós beszéd írott változata) In: Jud 6. Jahrgang, Heft 1, 1950, 67-72 pp.

³⁹¹ A „tükör” képet Barth máshol is használja: KD III/3, 250. p.

³⁹² A beszéd 4 pontját Dr. Nagy Antal is áttekinti és kritikusan elemzi.

Barth mindvégig hangsúlyozza, hogy a Judenfrage emberi oldalról megoldhatatlan: A zsidókérdés szerinte teológiai kérdés, és csak teológiai megoldása létezik: A két nemzetség végérvényesen össze van kötve, és el is van választva a zsidó Názáreti Jézus személyében. Izrael ezért az egyetlen személyért, tehát Jézusért nyerte elhívását. A zsidók a kiválasztás sziklája („rock of divine choice”). A pogány nemzetek csakis úgy tudnak részesedni az isteni kiválasztásban, ha jóban-rosszban és szívvel-lélekkel a zsidók mellé állnak („for good or ill, they be heart and soul on the side of the Jews”)³⁹³ (146).

Sonderegger szerint Barth műve prófétai mű volt, amelynek a mára is üzenete van. A liberális és álvallásos korban nem lehetett másként szólni azokhoz, akik hamis önigazságuk párnáin pihentek, csak úgy, ahogy ezt Barth tette. Barth saját generációjának megmutatta, hogy ha valaki nem a *sola gratia* alapján áll, az Izrael népéhez hasonlóan, az ítélet népévé lesz (tipológia) és Júdás sorsára jut. Itt az idő, hogy felfedezzük és elfogadjuk Barth teológiájának keserűen édes (bittersweet) (177) gyümölcsét, amely felelősen kétfrontos háborút folytatott. Egyfelől elutasítja Izrael elesettségeinek felelőtlen elhallgatását, de elutasítja a harcias antiszemitizmust is. *Sonderegger* szerint a judaizmussal foglalkozó keresztyén teológia első kritériuma a következő kell, hogy legyen: El kell, hogy ismerje a keresztyénség és a judaizmus közt fennálló összebékíthetetlen (irreconcilable) és eltörölhetetlen (ineradicable) különbségeket. Hiszen szerinte, itt két különböző hit-közösségről, két sákramentum-rendszerről, két különböző történelmi törekvésről és Szentírás-értelmezésről van szó (177). *Sonderegger* szerint a zsidóság és a keresztyénség közötti különbségeket meg kell ismernünk. Ezért szükséges, hogy a két fél párbeszédet kezdeményezzen egymással.³⁹⁴

A szerzőnő szerint Izrael és az Egyház mindvégig párbajozó partnerek (doublets) maradnak. Külön identitásként egymással szemben állnak, s létükkel mindenkor tükröt tartanak egymás elé. Eközben szükséges, hogy mindegyik a saját nyelvét beszélje, s a saját útját járja. Így érzékeltethetik egymás számára azt, hogy a Teremtő Istennek van ideje, s hogy mennyire komplex és kimeríthetetlenül gazdag realitással rendelkezik.

Összefoglalás

Sonderegger is belátja, hogy Barth jelentősen változtatott hangsúlyain a Római levél első magyarázata óta. Akkor még a judaizmus kizárólag a polgári-vallásos, csak a maga

³⁹³ *Sonderegger* vázlatosan idézi Barth művét (*Die Judenfrage und ihre christliche Beantwortung.*) 148. p.

³⁹⁴ Ezt a keresztyén féltől elinduló megismerést szorgalmazza Manuel Goldmann is. Disszertációjának idevonatkozó eredményeit hamarosan ismertetjük.

jóságában bízó, önigazult embert jelentette. Később Barth mélyebbre ásott és hangsúlyain változtatott. Izrael államának létét történeti istenbizonyítékként értelmezte, a zsidó népet pedig a reménység népének nevezte³⁹⁵, amellyel az Egyháznak ökumenikus kapcsolatra kell törekednie.

Barth mindvégig megőrizte krisztocentrikus hangsúlyát: Krisztus a kiválasztott. Őbenne történik minden kiválasztás, legyen annak célja akár az ítélet, akár a kegyelem. Így Izrael és az Egyház léte Krisztus személyétől elválaszthatatlan. Barth, minden feléje irányuló kritika ellenére, kitartott amellett, hogy Izraelben az elvetettet kell meglátnunk még ma is. De ugyanígy szükséges meglátnunk azt is, hogy megkeményedése értünk, a pogányokért történt. Láthattuk azt is, hogy Barth nyelvezete és teológiája rendkívül dialektikus, ezért többféle interpretációt enged meg. Sonderegger inkább a korai Barth gondolatait hallja meg, míg mások, Barth életének második szakaszában elhangzott kijelentésekre teszik a hangsúlyt, mint például Marquardt és Klappert.

3.4.2. Manuel Goldmann: Barth jobban tudott latinul, mint héberül

Barth Izrael tanának negatív hangsúlyait nem csak Sonderegger hallotta meg. Amíg azonban ezt a meghallott negatív hangot Sonderegger ünnepli, addig mások, így pl. Manuel Goldmann, Barth ellen fordulnak.

Manuel Goldmann, heidelbergi tudós, nem csak a barthi tételeket és azok hiányosságait, hanem még Barth személyét is górcső alá veszi. Goldmann, mintha csak Sonderegger munkájára válaszolna, a Barth-ról írt több mint 450 oldalas disszertációjának már az elején megállapítja,³⁹⁶ hogy a Barth-i Izrael-tanból leginkább Izrael hitének és hagyománytörténetének ismerete és a judaizmussal való párbeszéd hiányzik. Szerinte alapvetően elhibázott vállalkozás Izraelről úgy írni, hogy előtte nem ismerjük meg Izrael nyelvi, gondolkodási és sajátos teológiai struktúráit.

Goldmann élénken bírálja Barth több helyen megjelenő antijudaizmusát. Így idézi a KD II/2 225-ik oldalát, ahol Barth a zsidó eszkatológiai reménységet gögös hazugságnak és nacionalista-törvényeskedő Messiás-álmoknak nevezi. Szóvá teszi a KD II/2, § 34-ben erősen érezhető Izraellel szemben képviselt felsőbbtség-tudatát is. Goldmann ezzel kapcsolatban keserűen utal arra a Marquardt által publikált levélrészletre is,³⁹⁷ amelyben

³⁹⁵ Ld. a 3.3. pont alatt elmondottakat a késő Barth kijelentéseiről.

³⁹⁶ Manuel Goldmann: „Die große ökumenische Frage...” Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1996.

³⁹⁷ Vö. Barths Brief an Marquardt vom 5. 9. 1967 (Barth-Gesamtausgabe V. Briefe 1961-1968, 420. p.)

Barth többek között a zsidók ellen irányuló mindenkori *averziójáról* szól. Minderről Goldmann ezt írja:

„Szembetűnő, hogy Barth életéből szinte teljességgel hiányzik a zsidókkal való teológiai párbeszéd. Ezzel kapcsolatban Barth maga is elismerte, hogy egész életében, egy a zsidókkal szemben hordozott megmagyarázhatatlan, és teljesen irracionális ellenérzéssel ('Aversion') kellett megküzdenie, amely ellenérzés hátráltatóan ('retardierend') hatott a zsidóságról készített tanításában.”³⁹⁸

Goldmann kritikája kiterjed a *dialektikus nyelvből* következő megérthetőségi problémákra is. Barth Izrael-tanát többször *Janus-arcúnak* írja le. Ez a kettősarcúság Goldmann szerint egy megtisztított antijudaizmust takar,³⁹⁹ hiszen logikailag szinte elviselhetetlen Izrael örök kiválasztásának és elvetettségének együttes hangsúlyozása.⁴⁰⁰

Goldmann Barth-kritikája ez: ha Izrael jelenlegi *exinanitio* –ja (kiüresedése) egy olyan átmeneti stádium, amely csak az Egyházba történő betéréssel válhat *exaltatio*-vá (felmagasztalás), akkor Barth modellje nem más, mint a már ismert integráció-modell egy változata, amelyben Izrael végérvényesen elveszíti üdvtörténeti különlegességét (Besonderheit). Barth-tal szemben Goldmann azt hangsúlyozza, hogy az ekkleziológiai helyzet fordított. Az Efézus 2 szerint az Egyház útja vezet Izraelbe, s nem Izraelé az Egyházba.⁴⁰¹ Azt azonban Goldmann is elismeri, hogy Barth élete utolsó szakaszában változtatott a Krisztus utáni zsidóság teológiai létéről vallott álláspontján, hiszen számos esetben úgy szólt az Egyház és Izrael egységéről, mint korunk legfontosabb ökumenikus problémájáról. Az EVT Evanston-ban rendezett nagygyűlésének Izrael-tematikájához hozzászólva, tézisei között a következőt is leírta:

„Az Egyház Izraellel való egységének problémája, az ökumenikus egyesülés elsőszámú problémája.”⁴⁰²

Hasonlóképpen szólt Barth néhány hónappal halála előtt, egy a Bázelen tartott evangélikus-katolikus gyülekezeti esten. 1968. június 25-én ezt mondta:

³⁹⁸ Goldmann, „Die große ökumenische Frage”, 5. p. Az eredeti szöveg: „Gerade angesichts dieser grundsätzlichen Tatsachen springt nun andererseits das fast völlige Fehlen eines theologischen Gesprächs mit Juden bei Barth umso mehr ins Auge. Auf diese Kluft hingewiesen, hat Barth von sich bekannt, er habe lebenslang mit einer ihm selber unerklärlichen, 'völlig irrationale (n) Aversion' gegenüber Juden zu kämpfen gehabt, die sich in seinem Umgang mit der Judentumsthematik 'retardierend' ausgewirkt habe.”

³⁹⁹ Goldmann, 41. 107. pp.

⁴⁰⁰ A Janus-arcúság kérdése vissza fogunk térni, hiszen munkánk egyik alapvető tételét érinti. Ld paradox egzisztencia modell kérdésköre.

⁴⁰¹ Goldmann, 85-86 pp. Ld. bővebben a már vázolt krisztológiai participációs modellt Klappertnél.

⁴⁰² Barth tézisei az EVT Izrael tematikájához (Evanston, 1954): Freiburger Rundbrief. 1955, 26. p. Ld. bővebben Goldmann, 124. p.

„Ha valaminek az ökumenikus mozgalomban mozdulnia kell, az nem lehet más, mint a Zsinagógával való kapcsolatunk... A zsidóktól való elszigeteltségünk az ökumené ügyének égő sebe. Eközben látnunk kell, hogy mi keresztyének pogányok vagyunk, nem mi vagyunk a zsidók, s nem mi vagyunk Isten népe. Mi csak beoltattunk közéjük. Csak vendégségben vagyunk a zsidóknál, s mégsem ennek megfelelően bánunk velük! Ha valahol, akkor itt, valóban szükség van az ökumenikus mozgalomra.”⁴⁰³

Goldmann rámutat arra, hogy ez a szemléletbeli változás szükségszerű volt. Méghozzá nem csak politikai alapon, hanem hermeneutikai alapon is. Barth már a KD I/2 567. oldalán lefekteti alaptételét, hogy a Biblia egy zsidó könyv, s annak megértése megkívánja azt, hogy a zsidóknak zsidóvá legyünk. A zsidók léte mind a mai napig válaszukra váró történelmi Isten-bizonyíték, amelyre vagy igent mondunk, vagy üvöltünk rá a többi farkassal együtt. Mivel Barth biblikus alapbeállítottságú volt, méltán kereste fel őt az ortodox-zsidó rabbi Wyschogrod⁴⁰⁴ is, habár azt is megjegyezte, hogy Barth hébernyelvi ismereteit latin és görög tudása erőteljesen felülmúlta.

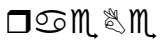
A heidelbergi teológus munkája elsősorban abban hiánypótló, hogy disszertációjának nagyobbik részét a *zsidó hit-struktúrák*, így a rabbinisztika forrásai ismertetésének szenteli (II. fejezet). Így szól a rabbinisztikus-zsidó hagyományról, amelyben a tanítás és élet, az írásbeli és szóbeli Tóra, a *halaka* és *aggada* szorosan összefüggenek (II. A).

Goldmann *Michael Wyschogrod* műveiből kiindulva, elemzi a héber és görög gondolkodási struktúrák hátterét: a *Tóra és Logosz*, továbbá a *mitcwa és kérés* összevetése kapcsán, a görög gondolkodással szemben, a zsidó *praxisorientáltságot* emeli ki. Míg a héber parancsolatok az Isten által kért tennivalókra teszik a hangsúlyt, addig az evangéliumi kérés alapvetően a bűnbocsánat és örök élet sakramentális elfogadhatóságát hangsúlyozza. Sajátos összehasonlítást tesz a héber *ge'ullah* és a görög *szótéria* között is. Aláhúzza megfigyelését: a zsidóság megváltás fogalma elválaszthatatlan a történetiségtől. Mindenkor egy konkrét földről és népről, illetve népekről van benne szó, s így az alapvetően kollektív és univerzális jellegű. A *salom* eljövetele olyan eszkatológiai rendezettséget (tikkun) jelent, amely kiterjed a társadalomra és a teremtett világ egészére.⁴⁰⁵

⁴⁰³ Goldmann, 124. p. Írásbeli közlés Eberhard Busch naplójából: „*Wenn sich etwas bei uns ökumenisch bewegen soll, so ist das gegenüber der Synagoge am Platz... Die Trennung von den Juden ist die brennende Wunde in der ökumenischen Sache. Dabei sind wir Christen Heiden, sind Nichtjuden, sind nicht Volk Gottes. Wir sind ihnen nur 'aufgefropft'. Wir sind nur auf Besuch bei den Juden. Und dann gehen wir noch so mit ihnen um! Wenn irgendwo, dann ist ökumenische Bewegung gerade hier nötig.*”

⁴⁰⁴ Michael Wyschogrod: Why was and is the Theology of Karl Barth of Interest to a Jewish Theologian? In: M. Wyschogrod: Abraham's Promise. Judaism and Jewish-Christian Relations. Grand Rapids, MI /Cambridge, UK, 2004, 179. p.

⁴⁰⁵ A szótéria valóban a személyes megváltásra teszi a hangsúlyt, habár a keresztyén eszkatológia is tud a teljes univerzum újjáteremtéséről.

A szerző a Messiás és a Krisztus fogalmakat újszerű kritikával állítja szembe. Fájjalja, hogy a *solus Christus* tétel a *sola christologia*-ban csorbulást szenvedett, méghozzá a személyes Krisztus-kapcsolat kárára (II. B 1-5). Goldmann szorgalmazza a forráshoz való visszatérést, ami nem lehet más, mint a Tóra szerint élő evangéliumi Krisztus újra felfedezése, megértése és újra-interpretálása. Művének záró lapjain ennek az újrafordításnak a lényegéről kritikusan elmondja, hogy az EVT Canberra óta az „evangélium kontextualizálásával” egy sajátos *szinkretista eltolódásban* szenved. Egyre távolabb kerül eredeti forrásaitól, illetve eredeti nyelvétől, amikor „más kultúrák nyelvére” kívánja lefordítani a krisztusi jó hírt. Goldmann szerint a „fordításra” szükség van, de nem mellékes, hogy mit is tekintünk a fordítandó alapnyelvnek. Hogy könnyebbé tegye gondolatának megértését, jellemzően rabbinikus példát hoz fel. Az 5Móz 1,5 szerint Mózes a Jordánon túl kezdte magyarázni a törvényt. A  kifejezés megmagyarázást jelent, de a híres középkori zsidó írásmagyarázó, *Rashi* így értelmez: Mózes 70 nyelven értelmezte a Tórát. A 70 nyelv a föld minden népét magában foglalja, amellyel szemben egyetlenként ott áll az isteni héber nyelv, amely a teremtés és a kijelentés ősnyelve. Ezt a nyelvet beszélte Isten és Ádám egészen a toronyépítésig. Babel óta azonban az emberiség elvesztette ezt a kincsét, s így marad ez egészen addig, amíg az Úr majd egy napon „elfordítja” a népek nyelvét (Zóf 3,9).

Rashi tehát Mózes sajátos fordítását úgy értelmezi, hogy a népek csak töredékesen kapták meg a Tóra megértésének ajándékát, mert az alapvetően Izrael kincse.⁴⁰⁶ A népek számára a törvény bizonyos kulturális adoptáción ment át, s így nem birtokolhatják az eredeti nyelven elhangzott kijelentés teljes gazdagságát.

A „Rashi-féle” midrást Goldmann így applikálja: A Tóra helyére az Evangéliumot helyezi, amely nem kívánja a törvényt eltörölni, sőt annak igazi értelmét akarja betölteni (pléreo). Jézus gyakorlatilag egy új „fordításra vállalkozott”. Ő volt legközelebb, nem csak az *eredeti nyelvhez*, hanem a Tóra szerzőjéhez is. A mindenkori teológia egy sajátos „kontextuális hermeneutika” alapján történő fordítási kísérlet. A fordítás helyessége nagyban függ attól, hogy milyen kapcsolatban vagyunk az eredeti nyelvvel, tehát a héber-zsidó „Original” forrással. Ennek összefüggésében értékeli Goldmann Barth munkáját. Barth szerinte arra vállalkozott, hogy a teológiát közelebb hozza eredeti forrásaihoz. Így beszélt az isteni szövetség Izrael-dimenziójáról. Barth visszahozott bennünket a spekulatív „*általános szövetség*” gondolatától a hús-vér inkarnációs-krisztológiai dimenzióba, amelyben ismét

⁴⁰⁶ Goldmann forrása: Buber: Tanchuma, 5Móz 1,5.

helyet találhatott a zsidó Jézus és a Zsinagóga jelenlétének kérdése, de valamelyest még Izrael állama is.⁴⁰⁷

Összefoglalás

Goldmann a kapcsolati modellkeresés témájában Barthnál több zsidó elemet kíván látni a keresztyén teológiában, s a maga részéről jelentős felismerésekkel gazdagítja a poszt-holokauszti teológiát. A korrelációs modell kérdésében Goldmann a „kettéhasadt Isten népe” (ld. korai Barth), illetve Izrael és az Egyház ökumenéje (késői Barth) helyett, inkább az „egy szövetség íve alatt egymáshoz közelítő Izrael és Egyház képéről” beszélne, melyek egykor Isten Országában fognak találkozni.⁴⁰⁸

3.4.3. Berthold Klappert participációs modellje⁴⁰⁹

Klappert szolgálatának túlnyomó részét, az Izrael kérdés kutatásának szentelte. Húsz éven át részt vett az EKD tanulmányi munkában, melynek eredményeként 2002-ben megjelent az a dokumentum-gyűjtemény, amely az EKD hivatalos állásfoglalásait, teológiai pozícióit és ajánlásait tartalmazza.⁴¹⁰

Klappert mielőtt saját modelljét felépítené, kérdéseket tesz fel Barth téziseivel kapcsolatban. Olyan félreérthető tendenciákra mutat rá, amelyek szerint nem szolgálják az Auschwitz utáni megbékélést a zsidósággal. Klappert kritikája tehát *nem diszkreditálás*, hanem inkább *precizírozás*. Klappert pontosító megjegyzései a következők:

a) Barth üdvtörténeti szereposztásában Izrael az „*ítélet bizonyágtevője*” (Zeuge des Gerichtes), az Egyház pedig a kegyelemé (Zeugin der Gnade; KD II/2). Klappert megfordítja a tételt és így teszi fel a kérdést: Nem inkább arról van-e szó, hogy Izrael ma is az eljövendő Messiás bizonyágtevője (Rm 11,25kk), míg az Egyház Auschwitz alatt és után, inkább az ítélet bemutatójává lett?

b) Barth egy ideig nem tudott mit kezdeni a Biblia utáni zsidósággal, így inkább az ÓSZ-i Izraelre, de főleg az Egyházra korlátozta az Izrael-fogalom tartalmát (Römerbrief). A korai Barth számára a Krisztus utáni zsidóság csak *elvont emlékezés* az ószövetségi népre,

⁴⁰⁷ Goldmann, 398-399 pp.

⁴⁰⁸ B. Klappert: Die Öffnung des Israelbundes für die Völker. In: B. Klappert: Miterben der Verheißung, Neukirchener, 2002, 390-406 pp.

⁴⁰⁹ B. Klappert: Die Öffnung, 404-406 pp.

⁴¹⁰ Kirchenamt der EKD: Christen und Juden I-III. Die Studien der EKD in Deutschland 1975-2000, Gütersloher Verlagshaus, 2002.

amely emlékezés meglehetősen szellemképes és terméketlen, mivel a mai nép prófécia nélkül él.⁴¹¹ – Nem úgy van-e inkább, kérdezi Klappert, hogy Izraelt ma is *inkluzív* értelemben kell értékelnünk; azaz Izrael története egy mai napig tartó élő történet? Klappert is tudja, hogy ezen a ponton nyitott ajtót dönget, hiszen, láttuk, hogy Barth az EVT evanstoni nagygyűlésének jelmondatához ezt írta: „Izrael a reménység népe”.

c) A késői Barth szerint Izrael és az Egyház *egy fel nem bontott isteni szövetségben* élnek. Tudvalévő, hogy Barth mindenképpen fent akarta tartani Izrael üdvtörténeti és a mára is vonatkozó elhívásbeli sajátosságát, ezért állította fel az „*egy szövetségben élő, de kettéhasadt Isten-népe*” tézisét. Klappert itt teszi fel kérdését: Vajon nem ismétlődhet-e meg ezzel a már korábbi teológia tévedése, miszerint az Izrael név mégiscsak az Egyházra vonatkozik, amit az ÚSZ egyetlen helyen sem igazol egyértelműen?

Klappert teljesen azonosul F. *Mußner*-rel abban, hogy az Egyház Izrael nélkül csak egy történelemnélküli „Abstractum” lenne, s az Izraelre való rálátás nélkül nem lehet ekkleziológiai modellt építeni.⁴¹² Modelljének megalapozását az *Efézusi levél* elemzésével kezdi. Először is tisztázza a *zsidó* és a *pogány* fogalmak alapvető különbségeit. Ezt követőleg szól *Izrael karizmáiról*, legvégül pedig, ugyancsak az Efézusi levél alapján (3,6), bemutatja az immár teljesen a nevéhez kapcsolt *modell* nevét: „A nemzetek Sionra való zarándoklatának krisztológiáját”, illetve ahogy korábban nevezte: a „Krisztológiai-eszkatológiai participációs modellt”.⁴¹³

A zsidó és pogány fogalmak különbségei az Efézusi levélben

1) Az író a levél olvasóit nemzetekből valóknak, tehát *pogányoknak* szólítja meg. Mint az ekklészia tagjai, nem váltak sem zsidókeresztyénekké, sem Izraellé, sem az új Izraellé, de nem beszélhetünk velük kapcsolatban valamiféle harmadik fajról (*tertium genus*) sem. Isten a népeket Ábrahám kiválasztásával *végérvényesen* két részre osztotta: Ábrahám népére (zsidókra) és a nemzetekre. Ez a két kategória örökre megmarad még a Krisztus-testen belül is, abban azonban szoteriológiai egységüket mindekor fel kell fedoznünk: Mindnyájan Krisztus által kapnak üdvösséget.

2) A Krisztus-testbe pogány háttérből érkező személyek kísértése továbbra is az ellenségeskedés, az *echtra*-lét (Ef 2,14). Ez egyfelől a Biblia-ellenes *judaizálódásban*: (pogány-keresztyének testi körülmételésének szorgalmazásában), másfelől *spiritualizációban*

⁴¹¹ KD IV/3. 76. p.

⁴¹² Klappert: *Christologie und Ekklesiologie der Völkerwallfahrt zum Zion*. In: B. Klappert: *Miterben der Verheißung*. Neukirchener, 2000, 209. p.

⁴¹³ Klappert: *Israel und die Kirche. Erwägungen zur Israellehre Karl Barths*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1980, 32-36 pp.

nyilvánulhat meg (a pogány egyháztest Izrael körülmetélését semmisnek nyilvánítja, s ennek helyébe, szellemi körülmetélésként, a keresztséget helyezi). Klappert hangsúlyozza, hogy Barth ezzel a tradícióval szakított, méghozzá a már tárgyalt 1967-es megnyilvánulásában.⁴¹⁴

A keresztség pozitív értelmezése Barthnál tehát így alakul: A keresztségben, a nemzetekből való személyek társ-örökösei (Mit-Erben) és közös résztvevői (Mit-Teilhaber) lesznek Izrael ígélet-történetének (Ef 3,6). Klappert *Wilckens*-re hivatkozva állítja, hogy a körülmetélés Krisztus testen belüli megmaradása (nem szoteriológiai szükségesség) mindenkor kifejezi, hogy a Krisztus-testen belül kétféle személy él. Ők azonban a megváltásban tökéletesen egyek és a hitben testvérek. Klappert így foglalja össze az előbbieket:

„Mondjuk ki ezen a helyen világosan, hogy az Izrael és a népek között Krisztusban alapított megbékélés nem közömbösítheti sem a körülmetélés parancsát, sem a Tórát.”⁴¹⁵

3) A pogány-lét alapvető szegénysége a múltban az volt, hogy hiányzott belőle a Messiás-ígélet, ezért nem tudtak lineáris előrettekintésben élni, csak a ciklikusság csapdájában vesztegeltek.⁴¹⁶ Klappert szerint ma ezt azért kell hangsúlyoznunk, mert a Sóá előtti keresztyénség évszázadokon át megkísértetett azzal, hogy a zsidó Messiás-reménység teljessége nélkül éljen. Ez a pogány függetlenségi vágy ma is él. Ennek eklatáns példája *G. Fohrer* megnyilvánulása:

„Mi nem vagyunk zsidók, s nem várunk semmiféle messiást... Hogy valamikor bizonyos körök egy Messiásra vártak, ez egy történelmi téma, de semmiképpen nem olyan hitkérdés (Glaubensfrage), amely bennünket, mint pogánykeresztyéneket érint. Számunkra lényegtelen, hogy Jézus a korai zsidóság által várt Messiás volt vagy sem. A lényeges kérdés inkább ez: Ő az aki számunkra és helyzetünkre nézve az üdvösséget hozta.”⁴¹⁷

Hasonlóan fogalmazott 1933-ban *P. Althaus*, aki a fenti gondolatot precíz formulába öntötte: *Jesus Christus sei 'des Messias Ende'*.⁴¹⁸ Tudvalévő, hogy ennek a beállítódásnak még korábbi gyökerei vannak: A szálak *Adolf von Harnack*⁴¹⁹-on át (Wesen des Christentums), egészen *Markionig* vezetnek vissza.⁴²⁰

⁴¹⁴ Klappert: *Miterben der Verheißung. Christologie und Ekklesiologie*, 211. p.

⁴¹⁵ Klappert: *Miterben*, 212. p. Eredeti szöveg: „Halten wir an dieser Stelle fest, daß die in Christus gestiftete Versöhnung zwischen Israel und den Völkern nicht die Vergleichgültigung des Beschneidungsgebote und also auch nicht der Tora sein kann.”

⁴¹⁶ Ef 2,11-12

⁴¹⁷ Az idézet helye: *G. Fohrer: Das alte Testament und das Thema der „Christologie“*. *EvTh* 30/1970, 292. p. Az eredeti szöveg: „Wir sind keine Juden und erwarten keinen Messias... Daß damals bestimmte Kreise einen Messias erwarteten, ist eine historische Angelegenheit, nicht aber eine Glaubensfrage, die uns (Heidenchristen) betrifft. Für uns geht es nicht darum, ob Jesus der vom frühen Judentum ersehnte Messias war, sondern darum, ob er für uns und unsere Situation das Heil bedeutet.”

⁴¹⁸ Fordítás: Jézus Krisztus a „Messiás (gondolat)” vége.

⁴¹⁹ A. von Harnack az ÓSZ megtartását a protestantizmus vallásos és egyházi bénaságának (Lähmung) tartotta.

⁴²⁰ Vö. Klappert, *Miterben*, 213-215 pp.

4) A pogányok korábban ki voltak zárva Izrael polgárjogából (Ef 2,12: *politeia*), most azonban részesedhetnek abból. Klappert szerint ennek a részesedésnek logikus következménye, hogy a keresztyének elkötelezettséget vállalnak a mostani zsidó nép és a modern Izrael-állama iránt is. - Láthatjuk, hogy Klappert indoklása a *politeia* kifejezés politikai tartalmára épül, ezért érvelése szerintünk ezen a ponton erőltetettnek tűnik. A témához egy későbbi fejezetben (7.2.: Erec Jisrael) fogunk visszatérni.⁴²¹

5) A pogányok korábban ki voltak zárva az ígéret szövetségkötéseiből (Ef 2,12; Rm 9,4), és sorsuk a reménytelenség és istentelenség volt (2,14-18). A reménytelenség és az istentelenség összefüggő fogalmak. Klappert, egy H.-J. Kraus-ra⁴²² hivatkozva kifejti, hogy az emberiség kollektív reménytelenségéből egyenesen következik a környezetszennyezés és az atomáris veszély fenntartása. Ezzel szemben a bibliai reménység a világ történetének beteljesedésére irányul. Aki ezt a nagy képet nem látja, az szükségszerűen 'istentelen'.⁴²³

Izrael karizmái az Efézusi levélben

A választott nép fontos ajándéka az Istentől kapott *név*: Izrael, amely kizárólagos tulajdonuk marad az eszkatonig (Rm 9,4; Ef 2,12). További karizmájuk a *körülmetélés*, amely a kiválasztottság és a szövetség jele maradt Krisztus után is (Rm 4, Ef 2,11). A zsidók *messiási reménysége* sajátos történelmi konkrétumra irányul, amelynek megvalósulása a zsidó Messiásban kezdett el kibontakozni. Jézus zsidó származásának ténye elvitathatatlan tény marad (Rm 9,5). Izrael jelentős ajándéka, a sajátos *szociális berendezkedése*, a *Tórára alapított politeia* is, amelyben Isten általi parancsként áll: ne legyen köztük szegény (5Móz 15,4). A Tóra azonban elválaszthatatlan Izrael *szövetségétől*, amelyhez ígéretek kapcsolódtak (Ef 2,12 és Rm 9,4). Izrael nagy karizmája *Isten maga*, a reménység Istene (Rm 15,12), aki nem kívánt rejtettségben maradni, hanem népén keresztül megnyilvánult.

Ezekből a karizmákból részesülnek a pogányok Krisztus által úgy, hogy közben soha nem felejtkezhetnek el ezen karizmák gyökereiről és eredeti tulajdonosairól. Ez a részesedés azonban nem teszi őket Izraellé, testileg körülmetéltté, vagy az eljövendő Messziás kizárólagos tulajdonosává.⁴²⁴

⁴²¹ Vö. Klappert, Miterben, 215-217 pp.

⁴²² H. J. Kraus: Systematische Theologie im Kontext biblischer Geschichte und Eschatologie. Neukirchen, 1983, 489. p.

⁴²³ Vö. Klappert, Miterben, 217-220 pp.

⁴²⁴ Klappert, Miterben, 220-223 pp.

A nemzetek Sionra történő zarándoklatának krisztológiája az Ef. levélben⁴²⁵

a) Ószövetségi ígéretek.

W. Zimmerli⁴²⁶ idézve hívja fel a figyelmünket Klappert arra, hogy amikor az ószövetségi nép az exilium idején „nullponthelyzetét” elérte, Deuteró-Ézsaiás éppen akkor hirdeti meg az Úr szövetségének forradalmi megnyitását (Ézs 45,14-17). A népek egy napon az Úr népének jelenlétében vallástételre nyitják meg szájukat: „Csak nálad van Isten, nincs máshol, nincs más Isten!” (14). Ez a vallomás az Úr népéhez való csatlakozást is jelenti. A pogány népek a Sionra vonulók, és Jahwe kizárólagosságát elismerő közösséggé lesznek. Ez a különleges és felszabadító fordulat az Úr szolgájának (ebed Jahwe) munkája lesz. Először saját népét menti meg, majd önmagához vonja a népek sokaságát is (Ézs 42,6). Ez valóban korszakalkotó misszió-teológiai változás, amely Klappert szerint a Rm 15,7kk és az Ef 2,11-19 leírása szerint realizálódott. J.J. Stamm, összekapcsolva az Ézs 42,6 és 49,6 igéket, kettős kört lát az Ígélet földjén. A belső körben él a hazavezetett, és a megújított szövetségében élő és fényt árasztó választott nép, s körülötte, mint külső kör ott vannak a pogány nemzetek, mint akik érzékelik az Úr szolgálja által felénk közvetített fényt.⁴²⁷ Ez a kettős fénykör koncepció felismerhető a lukácsi ApCsel szemléletében is. Az ApCsel 1,8 –ban Jézus által adott feladatsor jól ábrázolja a belső kör megépítését, majd a nemzetek evangélizálását.

b) Jézus ígérete a nemzetek számára

Klappert P. Stuhlmacher-re utal, amikor az Ézs 52,7 és az Ef 2,17 kapcsán Jézus feltámadásáról beszél. Ő az, aki békességet hirdet nem csak a közelvalóknak, de a távollévőknek is (Ézs 57,19). A távollévők nyilván itt is a pogány nemzeteket jelentik.⁴²⁸

Klappert a továbbiakban egykori professzora, J. Jeremias: „*Jesu Verheißung für die Völker*”⁴²⁹ könyve alapján, Jézus a pogányok számára tett ígéreteit sorolja fel és értelmezi. Megjegyzi, hogy kivétel nélkül, mindegyik textus valamiképpen egy eljövendő eszkatológikus zarándoklatra utal, amelynek célja a Sionról jövő kijelentés elfogadása. A pogányok evangélizálása tehát nem hazájukban fog történni, hanem a Sionon, ahová az isteni epifánia vonzásának engedve indulnak el. A Sion ezek szerint továbbra is szellemi központ

⁴²⁵ Uo. 223. p.

⁴²⁶ W. Zimmerli: Der Wahrheitsbeweis Jahwes nach der Botschaft der beiden Exilpropheten. In: Studien zur Alttestamentlichen Theologie und Prophetie. Bd. II. TB 51, München, 1974, 192-212 (196 és 193) pp.

⁴²⁷ J.J. Stamm: *Berit 'am* bei Deuterocesaja. In: H. W. Wolf (Hg.), FS für G. von Rad zum 70. Geburtstag, München, 1971, 521-523 pp.

⁴²⁸ Klappert: Miterben, 226. p

⁴²⁹ J. Jeremias: *Jesu Verheißungen*, Stuttgart, 1956.

marad. A népek egy napon Izrael üdvösségéhez jönnek és részesedhetnek annak javaiból, sőt csatlakozhatnak a választott nép kahal-jához, közösségéhez.

A Klappert által idézett Jeremias-féle textusok tehát a következők:

1) Mt 8,11: A népek asztalközössége az ősatyákkal. A közös étkezést a rabbinikus irodalom gyakran az Ézs 60-nal kapcsolja össze.

2) Mk 11,17: Jézus megtisztítja, és így előkészíti a pogányok udvarát (Ézs 56,7) arra, hogy azok eljöjjenek és imádják Izrael Istenét a szent helyen, amelynek ajtaja soha többé nem lesz bezárva (Ézs 60,11).

3) Mk 14,25: Jézus az úrvacsorai kehelyből legközelebb csak akkor fog inni, amikor eljön Isten Országá. Akkor majd a Seregek Ura nagy lakomát rendez minden nép számára (Ézs 25,6).

4) Mk 14,24: Utalás történik a népek teljességéért meghozandó véráldozatra.⁴³⁰

c) A Sionra történő zarándoklat messiási krisztológiája (Ef 2,11-22; 3,6)⁴³¹

Klappert alaptétele így hangzik: Az Efézusi levél írója az Ézs 9,5k; 52,7; 57,19-ből nyerte inspirációját. A nagy eszkatológikus megbékélés (a salóm-eiréné),⁴³² Krisztus által történik, aki pogányt és zsidót Istenhez vezet. A megbékélés helye a Messiás személye. A pogányokkal kibővített Izrael-kaah pedig nem más, mint az ekklészia.

A megbékélés tehát a Jézus Messiás által történik (Mk 13,24 és 1Kor 11,23kk). Mit is jelent ebben az összefüggésben a „tételes parancsok eltörlése”? Klappert nem a Tóra egészére gondol, hanem csak egyes parancsolatokra (tételekre), különösen is a tisztasági ceremóniákra, amelyek a két nép közeledését korábban megakadályozták. Tehát Isten Jézusban nem az üdvtörténeti különbséget, hanem a két népet elválasztó válaszfalat távolította el.⁴³³ A Jézus-Messiásban történt megbékélés a zsidóság számára tehát nem jelent paganizálódást, (G. Klein) hiszen a Tóra életet-szabályzó jelenléte és áldása megmarad. Nem véletlen, hogy éppen ennek a Tórának hallgatása a Sionra történő zarándoklat célja (Ézs 2, 1-4).

Klappert, *Iwand*-ot idézve⁴³⁴ hívja fel a figyelmet arra, hogy az új Kahal lakcíme, ahol a syn-politeia megélhető, nem lehet távol a polis-tól, a zsidó Jeruzsálemtől. Gyakran

⁴³⁰ Klappert: *Mitereben*, 228. p.

⁴³¹ Klappert: *Mitereben*, 229. p.

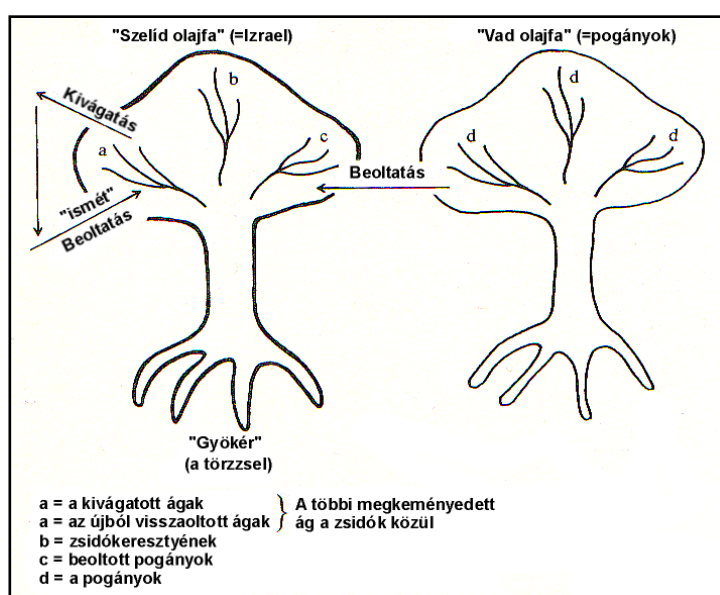
⁴³² Ld. még Ézs 53,5 –öt, amelyet a korai zsidóság is messiási értelemben interpretált.

⁴³³ Ld. bővebben kifejtve: Mußner: *Die Kraft der Wurzel*, 145. p.

⁴³⁴ H. J. Iwand: *Predigt-Meditationen*. Bd I, Göttingen, 1964, 23. p.

figyelmeztetett az Ef 3,6 alapján arra, hogy az ágak nem élhetnek a törzs és gyökerek, illetve az Isten egész háznépe nélküli külön életet (3,19).

Klappert gondolatait Franz Mußner, katolikus újszövetséges, egzisztenciailag is feldolgozta. Egy olajfa ábrát alkotva, azt participációs, vagy részesedései (Rm 11,17) modellnek nevezte el:⁴³⁵



Összefoglalás:

a) Klappert modellje (participáció és zárandoklat a Sionra), egy tudatosan felépített alternatívát kíván felajánlani a klasszikus szubsztitúciós gondolkodás helyébe. A korábbi időben a nemzetek a Sion ellen (*gegen den Zion*) és nem a Sionhoz (*zum Zion*) vonultak fel. Művelték ezt az antijudaizmus köntösében és tették ezt gyakran egészen valóságosan is (keresztes háborúk és Auschwitz).

b) A modell Izrael „fel-nem-mondott” szövetségének (ungekündigter Bund) gondolatára épül, s elutasítja a kettős szövetség és kettős kiválasztás (Franz Rosenzweig) elméletét.

c) A modell alapvetően eszkatonba tekintő és Jézus-lelkületű. A Jézus által meghirdetett nagy közös lakoma képét vetíti elének, amely asztalnál a népek *salómban* élhetnek majd egymással, Isten Országában. Az elképzelés egyszersmind páli gondolatokat is

⁴³⁵ Franz Mußner: Die Kraft der Wurzel. Herder, Freiburg, 154. p.

követ, miszerint inkább az Egyház útja vezet Izrael felé (Izrael olajfájába való beoltás), s nem fordítva. Attól is páli a modell, hogy hangsúlyozza az Egyház felelősségét Izrael iránt (Pál gyűjtést szervezett a jeruzsálemi szegények számára), valamint a modell nagyrészt az Efézusi levélre épül.

d) Figyelembe veszi a *sola gratia* elvet.

e) A Jézusban Sion felé vonulók léte nem valamiféle prozelita lét, hanem a Galata levél szellemében, körülmetélés nélküli kapcsolódás Izrael ígélet-történetébe.

f) Klappert krisztológiai modellje fenntartja azt, hogy amiként az inkarnálódott Krisztusban jelen volt Isten, ugyanígy Isten titokzatos módon mindenkor jelen van népében, Izraelben is. Továbbá hangsúlyozza, hogy a Krisztusban elrejtett Emberfiának titka nem ismerhető meg Izrael titkának és Izraelhez való tartozásának respektálása nélkül.

Értékelés: *A népek Sionba való zarándoklatának* modellje teológiai jószándékot és a békülékenység lelkületét képviseli. Olyan tudatos ellen-modellalkotásról van szó, amely a szubsztitúciós gondolkodás eliminálását célozza meg. Előnye az ÓSZ-i és ÚSZ-i *eszkatológiai textusok* összekapcsolására tett elszánt kísérlet. Az is értékelendő, hogy Barth gondolatait kritikusan elemzi és tovább fejleszti.

Klappert modelljének azonban vannak támadható pontjai is. Ilyen például egyoldalú bibliaszemlélete. Mint a legtöbb és korábban már tárgyalt egyházi dokumentumban feltűnő volt, úgy Klappert sem mer szembesülni az Izraelről szóló negatív textusokkal. Alig szól Izrael jelenkori szoteriológiai elesettségéről⁴³⁶ (Rm 10,1-4), így a keresztyén missziói perspektívákról sem. Egzegetikailag megkérdőjelezhető az Ef 2-höz kapcsolt megközelítése is. Klappert figyelmen kívül hagyja, hogy az egykor távolban lévő pogányok nem a *népi Izraelbe* oltattak bele, hiszen az nem egyenlő a szelíd olajfával, hanem azok közé, akik Izrael mindenkori hívő maradéka, illetve akik már hisznek az eljött Jézus-Messiásban.

3.4.4. Friedrich-Wilhelm Marquardt: Mittläufertum-modell⁴³⁷ A szomszédként, de nem egy tető alatt élő Isten két népe

3.4.4.1. Marquardt vázlatos életútja (1928-2002):⁴³⁸

⁴³⁶ A Mußner által „feljavított” és formába öntött ábra abban tér el az eredeti Klappert-féle gondolatoktól, hogy Klappert soha nem szól a kitört ágak létéről. Őket együtt látja a többi már megtért zsidó személyekkel az olajfán.

⁴³⁷ A szó együttfutást jelent. Marquardt modelljét „szomszédként egymás mellett élő Isten két népe” modellnek is nevezhetjük.

Marquardt 2002. május 25-én halt meg. A Berlieni Szabadegyetem (FU) rendszeres teológiai tanszékének volt professzora. Az Egyház és a teológia benne egy olyan fáradhatatlan harcost veszített el, aki a keresztyén-zsidó kapcsolatok rendezéséért rendkívül sokat tett. A német egyház figyelmét felhívta arra, hogy a nemzeti szocializmus zsidóirtása az egyház bűne is. Éppen ezért, hogy ez soha ne ismétlődhessen meg, teológiájának középpontjába a zsidóság kérdését és Izrael államának problematikáját helyezte.

Marquardt szülei nácik voltak. Marquardt tízéves kisfiúként élte át a Kristályéjszaka (1938. novembere) borzalmaiban szülővárosában, Eberswaldban. Katonai szolgálata és a fogság után Martin Niemöller ígehirdetése hozták el számára először a kijózanodást, a bűnbánatot és a felszabadító újrakezdés lehetőségét. 1947-től Marburg-ban tanul teológiát. R. Bultmann egzisztenciális írásértelmezését és mitológiátlanítási programját lelkesen hallgatja, amíg 1949-es hollandiai útján nem találkozik a háború után zsidó emberekkel. Zsidó házigazdái befogadó szeretetének megtapasztalása egy életreszóló orientációváltást hozott gondolkodásában.

1950-től Berlinben tanul tovább. *Martin Fischer*, *Karl Kupisch* és *Heinrich Vogel* előadásait hallgatja. Az első teológiai vizsgája után Baselbe utazik, ahol *Karl Barth* tanítványa lesz. Barth éppen a KD IV/1 fejezetet adta elő, amelynek kiadásában már Marquardt is segédkezett (1952). Münchenben szentelték lelkésszé 1954-ben.

1957-ben ismét Berlinben találjuk. Egyetemi lelkész a Szabadegyetemen, ahol *Gollwitzer* a rendszeres teológiai tanszéken tanít. 1959-ben utazik először Izraelbe. Kibbucokban dolgozik (Sühnezeichen). Itt ismerkedik meg *Martin Buber*-rel és *Schalom Ben-Chorin*-nal is. Az ott nyert élmények számára annyira mélyrehatóak voltak, hogy ottani napjait „második keresztségének” nevezte el. Ekkor realizálta, hogy a bibliai Izrael-nép él, s az Ígéret földjének teológiai jelentősége van. Új felismerései a korábban bibliainak hitt hermeneutikai megközelítéseit a feje tetejére állították.

Hazatérve Berlinbe, *Jochanan Bloch*-tól inspirálva, a cionizmus mellett kezdett érvelni, majd megalapította a „Zsidók és Keresztyének Munkaközösséget” (1961). Ez a közösség már ugyanebben az évben, az EKD Egyházi napjain (Kirchentag) bemutatkozott. 1963-tól Gollwitzer tanársegédje, majd 1967-ben nála doktorál *Barth* Izrael-tanából. Marquardt abban tér el tanítójától *Barth*-tól, hogy nála sokkal pozitívabban kívánt Izraelről írni. *Barth* elfogadja tanítványa kritikus kérdéseit, sőt megvallja mindenkori zsidókkal szemben viselt „*averzióját*”, mindemellett óvja is Marquardt-ot a heretikus „judaizáló” tendenciáktól.

Marquardt sajátos korszakának (1965-85) tekinthetjük a szocializmus teológiájával való foglalkozást.⁴³⁹ Ehhez ihletet a diákmozgalmakból valamint *Barth* szociális-szocialista elkötelezettségéből nyerte, habár a téma szorosan kapcsolódik Marquardt „élettémájához”, a messiási reménységhez is. A témáról írt habilitációs írását mindenesetre a Berlieni Egyházi Főiskolán elutasították (1971). A művet a Szabadegyetem azonban egy év múlva elfogadta.

1973-tól Marquardt bekapcsolódik az EVT munkájába, majd vendégelőadásokat vállal az Amsterdami Egyetemen. A hollandiai, állandó professzori kinevezést azonban elutasítja, inkább visszatér hazájába, mondván, ott több teológiai pótolnivaló van, mint Hollandiában.

1974-től szakít Bultmann ezzegetikai iskolájával. „Die Juden im Römerbrief” írásában leszögezi, hogy a Római levél nem a megigazulást, hanem alapvetően a zsidóság és a nem zsidók kapcsolatát tárgyalja. Ellenfele *Günter Klein* hevesen kritizálja Marquardt tételeit, különösen azt, hogy Marquardt teljességgel elutasítja a zsidómisszót.

1976-tól Gollwitzert követve, a Szabadegyetem dogmatikai tanszékének professzora. Követi nagy tanítóját irodalmi termékenységében. Hét kötetben fejti ki, majd adja ki Izrael-teológiáját. Azonban sajátosan ellensúlyozza is *Barth*-ot abban, hogy dogmatikájában igen jelentős szerepet szán az eszkatológiának. Kifejti, hogy Auschwitz nem Izrael felett kimondott ítélet, hanem az Egyház felett elhangzó ítélet. Erősen kritizálja az egyházi teológiában érzékelhető Auschwitz-közönyt és „cinikus érintetlenséget”, amely helyzetet ő teológiai nyomorúságnak (Elend) nevez. Vészharangkongatása nem volt eredménytelen. Az EKD 1980-ban megjelenő bűnbánati nyilatkozatában Marquardt intő hangja egyértelműen felismerhető.

⁴³⁸ Vö. Andreas Pangritz: „Auf einem Schul-Weg”. Zu F.-W. Marquardt Arbeit an der Erneuerung des christlich-jüdischen Verhältnisses. KuI, Neukirchener Theologische Zeitschrift, 2002, (2) 175-181 pp.

⁴³⁹ F.-W. Marquardt: *Theologie und Sozialismus. Das Beispiel Karl Barths*. München, 1972.

Marquardt tudatában volt annak a veszélynek, hogy teológiája könnyen „heretikus” jellemzőket ölthet, ezért szándékosan nem dolgozott ki egy új „Izrael-tant”, ehelyett inkább önkritikát kívánt gyakorolni a meglévő doktrinák felett. Mindvégig alapvetően Izraeltől, a zsidóság hitéből, és annak egzisztenciális megközelítéseiből kívánt tanulni. Az Egyház tanítója volt, de mindvégig tanulni kívánt. *Andreas Pangritz*, életrajzírója szomorúan megjegyzi: „Marquardt művével a teológiai közvélemény még nem konfrontálódott eléggé, s annak feldolgozása még előttünk áll.”⁴⁴⁰ – Örvedetes, hogy időközben megszületett az első Marquardt-ról írt disszertáció, amely Marquardt életművét Van Buren teológiájával veti össze.⁴⁴¹

3.4.4.2. Marquardt dogmatikájának áttekintése

Marquardt (1928-2002), már a bevezetésben is említett, *hétkötetes dogmatikájának* felépítése meglehetősen szokatlan.⁴⁴² Prolegomenáját (P)⁴⁴³ két krisztológiai kötet követi (C).⁴⁴⁴ A folytatás a három kötetes eszkatológia (E),⁴⁴⁵ s végül hetedik kötetként az „Utopie” (U)⁴⁴⁶ zárja a sort. A hagyományos teológiai címszavak első ránézésre szinte teljesen hiányoznak, aztán azok mégis a legváratlanabb helyeken tűnnek elő. Így például Isten-tanát az utópia (U) kötetbe helyezi. Istennek a post-holokauszt világban nincs többé helye (ou-topos), mégis Ő mindenek célja és értelme.

Marquardt a teológiai *újragondolást* a zsidó gyökerek felől közelíti meg. Célja egy olyan evangéliumi dogmatika megteremtése, melyben a *judaica veritas* oly erőteljesen jelen van, hogy Auschwitz soha többé ne ismétlődhessen meg. Marquardt művében holokauszt-túlélőket és ma élő zsidó teológusokat is megszólaltat, így például *Rubenstein-t* és *Fackenheim-ot* is (P 111-147). Marquardt nevéhez kapcsolódik az *evangéliumi halaka* kifejezés (P 116-262). Ebben a hit és az életmód egybetartozását szorosabban kapcsolja össze, mint az eddigi evangéliumi teológia ezt bármikor tette. Ugyan a *halaka* kifejezést többen vitatják, azt azonban senki sem tagadja, hogy a *viva vox evangelii* –t (az evangélium élő hangját) az egész élet kontextusában kell megélnünk.⁴⁴⁷

⁴⁴⁰ A. Pangritz: Auf dem „Schul-Weg”, 180. p.

⁴⁴¹ A közlést Martin Stöhr-nek köszönöm. Barbara U. Meyer: Christologie im Schatten der Shoa – im Lichte Israeles. Studien zu Paul van Buren und Friedrich-Wilhelm Marquardt. TVZ, 2004.

⁴⁴² Marquardt munkásságát elsősorban az alábbi tanulmány alapján és az eredeti források alapján ismertetem: Marianne Grohmann: Judentum und Christentum: Verhältnisstimmungen am Ende des 20. Jahrhunderts. ThR Band 69. (2004) 151-181 pp. További értékes Marquardt tanulmányok: Andreas Pangritz: Auf dem „Schul-weg”. In: KuI, 2002/2, 175-181 pp.; Barbara U. Meyer: Christologie im Schatten der Shoah – im Lichte Israels. TZV, 2004.

⁴⁴³ Marquardt: Vom Elend und Heimsuchung der Theologie. Prolegomena zur Dogmatik. Chr. Kaiser, München, 1988.

⁴⁴⁴ Maquardt: Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie Bd. I – II. München, 1990 és 1991.

⁴⁴⁵ Marquardt: Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürfen? Eine Eschatologie. Band I-III. Chr. Kaiser, 1993. – 1994. – 1996.

⁴⁴⁶ Marquardt: Eia, wärn wir da – eine theologische Utopie. Chr. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, 1997.

⁴⁴⁷ Vö. Marianne Grohmann: Judentum und Christentum, 167-169 pp.

Marquardt *krisztológiája* a Jézus-történet újszerű feldolgozása. Forrása *David Flusser* (1917-2000) a jeruzsálemi zsidó újszövetséges professzor volt. Marquardt a *vere homo Jesus*-t, az igazi zsidó Jézust keresi (C1, 120-139). A zsidó Jézusban látja a keresztyénség és zsidóság feloldhatatlan kapcsolatát, akinek Messiás volta abban áll, hogy Izrael ősi tisztségeit (király, pap és próféta - *munus triplex*) egy személyben magára vette. A kettős természetről alkotott dogmát semmiképpen nem tagadja, de mindvégig hangsúlyozza, hogy Urunk egy zsidó (C 2, 7-237).

Marquardt *eszkatológiája* az 'Eschatos'-ról, magáról Istenről szól (E 1,29). Itt kérdez rá keresztyén létünk végső alapjára és annak keresztyén reménységre (E 1, 31). Keresztyén reménységünk alapjait Isten saját népének tett történeti ígéreteiben látjuk meg. Eszkatológiai jövőnk elválaszthatatlan Izrael ígéretes jövőjétől. A keresztyénség jövője tulajdonképpen „*ein jüdisches Angebot an die Völker, sich am verheißungsvollen Leben Israels beteiligen zu können*” (E 1, 151).⁴⁴⁸ Marquardt úgy tárgyalja a hét nóáhita törvényt, mint amely láncszemek bennünket a zsidósággal kötnek össze. A két további eszkatológiai kötetben a hagyományos eszkatológiai témákon túl (a halál, a végidők szülési fájdalmai, Krisztus eljövetele, halottak feltámadása, utolsó ítélet és örök élet), a rendszeres teológia eddig alig tárgyalt szüzföldjére lép. Így érinti Izrael állama, a palesztin felszabadítási teológia és a zsidómisszió kritikus kérdéseit is. Az Egyház szerepe mindezek közepette valamiféle „*Izraelhez kapcsolódó elkísérő futás*” – (Mitläufertum ... mit dem jüdischen Volk) – (E 2, 164). Marquardt szerint azonban ez a „részvétel” több, mint elmélkedés vagy teológizálás. Sokkal inkább a közös történetbe való tudatos bekapcsolódásról van itt szó: így az együttes szenvedésről, a közös örömről és az olyan szolidaritásról, amit nem csak érzünk, hanem tevőlegesen ki is fejezünk.”⁴⁴⁹

Marquardt dogmatikáját *teológiai utópiája* zárja: „Eia, wärn wir da” (Bárcsak ott lennénk már). Ebben foglalkozik az istenismeret három jövőben kiteljesedő bibliai kategóriájával, magával a paradicsommal (U, 103-159), az új Jeruzsálemmel (U, 159-275), és Isten Országával (U, 276-577). Marquardt célja eközben az Isten- és a Szentháromság-tan újra interpretálása (U, 276-577). Hogy ezt éppen itt, dogmatikája végén teszi, az az Auschwitz-ban megtapasztalt Isten-távolsággal függ össze:

⁴⁴⁸ Fordítás: „egy a népek felé irányuló zsidó ajánlat, hogy azok részt vehetnek Izrael ígéretes jövőjében.” Vö. M. Grohmann: *Judentum und Christentum*, 170-171 pp.

⁴⁴⁹ Az eredeti szöveg (E 2, 160): „Solche Partitipation ist aber mehr als Gesinnung und Theologie: Wille zu gemeinsamer Geschichte; also Mitleiden, Mitfreuen, mithin Solidarität, die nicht nur empfunden, sondern tätig bekundet werden.”

„Auschwitz után Istenről *csak* azon feltételezés mellett szólhatok, amennyiben Ő ezt akarja és él, végül is, minden további teológiai kijelentésünk csak a reménység szava lehet” (U 342).⁴⁵⁰

Marquardt *írásértelmezésében* a zsidó forrásokhoz közelít. Berlini előadásaiban egy sajátos „midrást” valósít meg, amely leginkább a narratív teológiához hasonlítható. A kortárs teológusokkal sajnos ritkán állt szóba. Ennek ellenére, azok egzegetikai eredményei nélkül is, sajátosan frissítő és asszociatív teológiai kijelentéseket tesz. Amennyiben kapcsolati modellt (Verhältnisbestimmung) keresünk nála, akkor az *alázatos odafigyelést* kell kiemelnünk. Odafigyelés a Szentírásra, a zsidóságra, ezen belül a mai rabbinikus hangokra is.⁴⁵¹

Marquardt lelkes és őszinte hangját nem felejthetjük el. A „Feinde um unsretwillen” (Ellenségek értünk) című írásában⁴⁵² a zsidó részről mondott „Nein” (tagadás) megbecsülésére szólít fel. Ez hoz bennünket vissza a keresztyén triumfalizmusból a „noch nicht” (még nem) világába. Ugyanis a tökéletesség még egyikünk számára sem érkezett el.

Mint az ismertetésből láthattuk, Marquardt tudatosan kiegészítő ellenpontokat keres az eddigi keresztyén dogmatikák számára. Mintha csak *Goldmann* intését követné, figyelembe véve a zsidó hit strukturális másságát, gyakran szól az eddigi *teológiai teória* helyett az *evangéliumi halakáról*, tehát a konkrét engedelmesség fontosságáról. A Krisztus által adott *Nova Lex* (Új törvény) megfogalmazásával visszanyúl az *Alexandriai Kelemennél* látható keleti, illetve a nyugati *Tertullianusznál* fellelhető (De Poenitentia) praxis-orientált tanhoz és etikához, amelyben a hitvallás és a cselekvés egyaránt fontosak.

Marquardt figyelmeztet arra, hogy a tanbeli újítások és hangsúlyváltások idején a keresztyén etika gyakran háttérbe szorult (ld. reformáció és a „*gute Werke*” problémája), s ennek következtében elvesztettük a jézusi halaka (Hegyi Beszéd) üzenetét. Marquardt mindezzel Isten-kapcsolatunkra is utal: a zsidóságban fellelhető gyakorlati és egzisztenciális Isten-kapcsolat fontosságát emeli ki a protestáns elméleti hittelt szemben. Elmélyült tanulmányt igényel Marquardt rendkívül provokatív hangvétele is, amelyet *A. Funke* „*bűnbánati formában megjelenő dogmatikának*” nevez (Dogmatik im Bußform).⁴⁵³

Marquardt modelljéről képszerűen, rá utalva, *Ernst Ludwig Ehrlich* így szól:

⁴⁵⁰ Eredeti szöveg: „*Nach Auschwitz vermag ich von Gott nur zu reden unter dem Vorbehalt, daß Gott will und er lebt*” und „*daß alle theologischen Aussagen ... lediglich Hoffnungsätze sind ...*”

⁴⁵¹ M. Grohmann, 172 p.

⁴⁵² F.-W. Marquardt: Feinde um unsretwillen. Das jüdische Nein und die christliche Theologie. In: Peter von Osten-Sacken: Treue zur Thora. Berlin, 1977, 174-193 pp.

⁴⁵³ A. Funke: Kritische Würdigung... Kul 6. 1991, 75-86 pp.

„A keresztyének fal-szomszédai a zsinagógának. Ennél közelebb már nem mehetünk hozzájuk. Ha nem is élhetünk egy fedél alatt, csak egy fal választ el bennünket egymástól. Zsidók és keresztyének a legközelebbi szomszédai vagyunk egymásnak (vö. ApCsel 18,7). Most pedig, csak bátran haladjunk együtt előre, s el ne feledjük a szolidaritást, legyünk jó szomszédai egymásnak!”⁴⁵⁴

Értékelés: Marquardt modellje nehezen sematizálható. *Ekkleziológialag* Izrael és az Egyház külön identitását hangsúlyozza: Fal (Wand) választja el őket egymástól, s külön tető (Dach) alatt élnek. Marquardt, Klappertől eltérően, úgy tűnik nem fogadja el az Egyház Izraelbe való oltásának képét. Mintha csak ezt mondaná: a jó szomszédság előfeltétele a biztos kerítés. Mindemellett határozottan szól Izrael életében való részesedésről (Teilnahme) is.

Izrael *szoteriológiai* helyzetét illetőleg Marquardt Tóra-orientáltsága igen erőteljes. Izrael szerinte nincs semmiféle „vakvágányra” állítva, hiszen látása szerint, az Egyház vele együtt fut a *közös eszkatológiai cél* fel (Mit-Läufertum). A két partner kapcsolatát nem a misszióban, vagy a dialógusban, hanem inkább a tisztas távolságtartásban (Distanz)⁴⁵⁵ látja. A két közösség nem rendelkezik kapcsolódási felülettel, de egymást ugyanabban az Istenben láthatják és ugyanabból az Istenből részesednek. Marquardt ennek a másságnak fenntartásában (Wahrung der Andersheit des Anderen)⁴⁵⁶ látja a garanciát arra, hogy a holokaust nem fog megisméltódni.⁴⁵⁷ Mindezek mellett mégis tud a két közösség *élő cserekapcsolatáról* (lebendiges Austauschverhältnis), amelynek eredménye a nemzetek eszkatológiai Sionra történő alijája lesz (Völkeralija), „mert a Sionból jön a Tóra és az Úr szava Jeruzsálemből” (Ézs 2,3). Ezen a ponton Marquardt teljességgel Klappert gondolatait osztja.

3.4.5. Jürgen Moltmann „praeparatio messianica” modellje

Jürgen Moltmann (1926-), német református szisztematikus korunk izraelológai gondolkodását jelentős mértékben gazdagította. Moltmant a reménység teológusának⁴⁵⁸ is

⁴⁵⁴ Az eredeti szöveg: „Die Christen leben Wand an Wand mit der Synagoge. Näher geht es nicht: Wand an Wand, wenn auch nicht unter einem Dach. Juden und Christen – Grenznachbarn, einander die nächsten (vgl. Apg 18,7). Und damit dann: Vorwärtz! Und nicht vergessen! Solidariät! Also die gute Grenznachbarschaft!” Ernst Ludwig Ehrlich: Gedanken über die Theologie von F.-W. Marquardt. In: Was bedeutet „evangelische Halacha”? Gedenken an F.-W. Marquardt. Eine Dokumentation. Aktion Sühnezeichen Friedensdienste e. V. Berlin, 2005, 20. p.

⁴⁵⁵ Marquardt: Eschatologie I. 151. p.

⁴⁵⁶ Fordítás: A másik másságának a megőrzése

⁴⁵⁷ Marquardt: Eschatologie I. 183. p.

⁴⁵⁸ J. Moltmann: Theologie der Hoffnung. Chr. Kaiser Verlag, München, 1964.

nevezik, ő azonban műveit inkább „messiási teológiának” tartja.⁴⁵⁹ Ennek keretében alkotta meg pneumatológiai ekkleziológiáját,⁴⁶⁰ majd istentantát⁴⁶¹, végül krisztológiáját is.⁴⁶²

Moltmann és *Pinchas Lapide* zsidó professzor 1980-ban Hamburgban nyilvános párbeszédet folytattak Izrael és az Egyház kapcsolatáról, amelyet hamarosan publikáltak is.⁴⁶³ Moltmann, mint első megszólaló, elveti a korábbi ekkleziológiai behelyettesítéses modelleket, s kifejti a *Jakab Kaplan* francia főrabbi, illetve a már *Majmonidész* (1135-1204) által korábban használt „praeparatio messianica” fogalommal való azonosulását.⁴⁶⁴ Moltmann úgy gondolja, hogy az Egyház egy átmenti üdvtörténeti szituációban él (Interimsituation), és önmaga is egy „átmeneti intézmény” (Institution im Übergang)⁴⁶⁵ Izrael jelenlétében. Az Egyház elhívásának és jövőre irányultságának célja maga a messiási ország. Az Egyház Jézus Krisztus váltságshalála és küldetése alapján végzi pogányok közötti misszióját, hogy ők is megismerjék Izraelnek az egész világra kiterjedő reménységét. A világ megváltásának keresztyéni munkálása Izrael megváltását is munkálja. Az evangélium világba irányuló útja Izrael javát is szolgálja, hiszen részben annak eredeti elhívását tölti be. Az Egyház minél jobban végzi munkáját, a messiási ország annál közelebb érkezik világhoz, s közben magát Izraelt is „féltekennyé teszi” (Rm 11,11 és 14)⁴⁶⁶ Moltmann szerint ebben a „missziós munkában” nagy szerepük lehet a zsidókeresztyéneknek is:

„A zsidókeresztyén nincs arra kényszerítve, hogy az atyák ígérését és a maga izraeli reménységét feladja. Úgy hiszem, ezt nem is szabad megtennie.”⁴⁶⁷

Moltmann *új eszkatológiai gondolkodást* hozott a református eszkatológiába. Rehabilitálja a kiliazmust. Eközben óvatosságra hív fel bennünket. Eszkatológiánknak kettős veszélyt kell elkerülnie: Ne legyünk *utopisták*, de ne is *szekularizáljuk* a keresztyén reménységet. Szerinte a kiliazmus a megnevezett két véglet között pontosan megtalálta a kiegyensúlyozott eszkatológiai látást. Moltmann merész tétele így hangzik:

„Keine Eschatologie ohne Chiliasmus – kein Chiliasmus ohne Eschatologie.”⁴⁶⁸

⁴⁵⁹ J. Moltmann: Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen. Chr. Kaiser, München, 1989, 11. p.

⁴⁶⁰ Jürgen Moltmann: Kirche in der Kraft des Geistes, Chr. Kaiser Verlag, München, 1975.

⁴⁶¹ Jürgen Moltmann: Gott in der Schöpfung. Chr. Kaiser Verlag, München, 1985.

⁴⁶² J. Moltmann: Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen. Chr. Kaiser, München, 1989, 11. p.

⁴⁶³ Pinchas Lapide – Jürgen Moltmann: Israel und die Kirche: ein gemeinsamer Weg? Kaiser Traktate, München, 1980.

⁴⁶⁴ Uo. 37. p.

⁴⁶⁵ A kifejezést W. – D. Marsch-tól kölcsönzi Moltmann.

⁴⁶⁶ Lapide – Moltmann: Israel und die Kirche, 37. p.

⁴⁶⁷ Uo. 37. p.

⁴⁶⁸ Saját fordítás: „Nincs eszkatológia kiliazmus nélkül – nincs kiliazmus eszkatológia nélkül.” Uo. 27. p.

Moltmann hangsúlyozza, hogy a kiliazmus herezissé nyilvánítása erősen összefügg az Egyház Izraeltől való függetlenedési törekvéseivel.⁴⁶⁹ Izrael nélkül azonban nem beszélhetünk átfogó keresztyén eszkatológiáról sem.

Moltmann Izrael jelenlétében megfogalmazott *szoteriológiája* meglehetősen kiegyensúlyozott. Fenntartja Izrael szövetségi elhívását. Izrael ma is a kiválasztott nép (erwähltes Volk), sőt érvényben van a népek felé nyert minden megbízatása (beauftragtes Volk) is. Privilegiumait Isten megtartotta, ez azonban nem teheti őt önigazzá vagy elbizakodottá.⁴⁷⁰ Moltmann szoteriológiai tételének megfogalmazásában a korábban tárgyalt teológusoktól abban tér el, hogy szókimondóbb azoknál. Leszögezi, hogy a kiválasztottság és a megbízatás érvényben tartása még nem jelenti az üdvösség állapotát. Ezt a döntést kizárólag Istenre kell hagynunk:

„Izrael maradandó kiválasztásának elismerésével, még semmit sem mondtunk a zsidók üdvösségéről, illetve üdvösség-nélküliségéről. Ez a döntés továbbra is Isten jogköre marad.”⁴⁷¹

Moltmann *missziológiáját* már érintettük fejezetünk első részében. Szerinte úgy szolgálhatjuk Izrael szoteriológiai érdekeit, ha gyorsítjuk a pogányok felé végzett misszióinkat. Munkánk bevégezése előtt nem jöhet el a Messiás. A zsidóság eszkatológiai megtérése nem az Egyházba való „betérés” lesz, hanem Isten szabadító műve. A „megmentetés” (Rm 11,26) egy pillanat műve lesz, amely megmentés, Moltmann szerint a már elhunyt zsidókra is vonatkozik,⁴⁷² mert az olyan lesz, mint a halálból való feltámadás (Rm 11,15).

3.5. Diasztázis teológiák

3.5.1. A diszpenzációs teológia⁴⁷³

Napjaink Amerikájának legnépszerűbb teológiája a diszpenzácionalizmus.⁴⁷⁴ Gyökerei az ír származású ügyvédhez, *J. N. Darby*-hoz (1800-1882) vezethetőek vissza, de

⁴⁶⁹ Uo. 27. p. Ld. a téma bővebb kifejtését „Regnum Christi” fejezetben.

⁴⁷⁰ Uo. 33. p.

⁴⁷¹ Uo. 33. p.

⁴⁷² J. Moltmann: *Der Weg Jesu Christi*. 53. p. Ld ehhez Mußner koncepcióját (Dolgozat 3.5.2.).

⁴⁷³ Átfogó munkák: Craig Blaising – Darell Bock (eds): *Dispensationalism, Israel and The Church*. Zondervan, Grand Rapids, 1992. Herbert Batemann (ed.): *Contemporary Dispensationalism. A Comparison of Traditional and Progressive Views*. Kregel, Grand Rapids, 1999.

⁴⁷⁴ James A. Fowler: *Dispensational Theology, Covenant Theology, and Christocentric Theology*. <http://www.christinyou.net> (2007.12.16)

kapcsolatba hozhatók a korábbi cocceianizmussal és a puritánizmussal is. *J. A. Fawler* úgy látja, hogy a 19. század Angliájának társadalmi-gazdasági krízisére nemcsak politikai válasz született (marxizmus), hanem teológiai is. Ez utóbbit nevezzük diszpenzacionalizmusnak. Míg a marxizmus egy idealisztikus új világ alapjait álmodta meg, addig Darby a földről való „menekülés eszkatológiáját” fogalmazta meg (escapism-escapology).

J. N. Darby a „*Plymoth Testvérek*” meghatározó vezetőjeként vált ismertté. Ez a független vallásos csoportosulás a hivatalos anglikán egyházat a Sátán „világrendszerének” tekintette, s egy teljes antiklerikális pozíciót vett fel. A brit mozgalom ismertebb személyiségei a következők voltak: *C. H. Mackintosh*, *William Kelly*, *E. W. Bullinger*.

Darby legalább nyolc alkalommal eljutott Amerikába is. Így sikerült megnyernie *Dwight L. Moody* (1837-1897) és *J. H. Brookes* (1830-1897) támogatását is. Számos nagy név hozható még kapcsolatba a mozgalommal, így *W. E. Blackstone* és *C. I. Scofield*. Az utóbbi műve a „*The Scofield Bible*” (1909)⁴⁷⁵ és annak jegyzetanyaga hatvan éven át meghatározó lett az a diszpenzacionalizmus terjesztésében. *L. S. Chafer* (1971-1952) a Scofield Biblia hatására alapította meg 1924-ben a Dallas Theological Seminary-t, amely az amerikai diszpenzacionalizmus zászlóshajója mind a mai napig. Nagy hatású kiadványnak bizonyult *Clarence Larkin: A diszpenzáció igazsága*” című műve is, amely a hét üdvtörténeti korszak rajzokkal illusztrált tankönyve.⁴⁷⁶ A mai legismertebb korszakokkal foglalkozó írók John E. Walwood és *Hal Lindsey* és *Charles Ryrie*,⁴⁷⁷ az utóbbi Scofield-hez hasonlóan kiadta a Ryrie Study Bible-t.

A diszpenzacionalizmus amerikai sikere több dologgal is összefügghet. Egyfelől, a korszak-elmélet viszonylagos szabadsága jobban harmonizál az amerikai társadalom pluralista szemléletével, mint a szigorú kálvinizmus. Másfelől, a nagy nyomorúság előli elmenekülés (elragadtatás) lehetőségének meghirdetése, igen komoly evangélizációs eszközzé vált egy kényelemhez szokott jóléti társadalomban.

3.5.1.1. A korszakos tanítás főbb sarkalatos tételei:

a) *Isten az üdvtörténetben korszakok (diszpenzáció) szerint munkálkodik.*

Mindegyik korszakban Isten újabb és teljesebb kijelentést ad, s így az embert döntés elé állítja,

⁴⁷⁵ Az Új Scofield Biblia jegyzetanyaga magyarul is megjelent. C. I. Scofield: Magyarázó jegyzetek a Bibliához. Az új Scofield-Biblia 1967. évi kiadása alapján. Evangéliumi Kiadó, 1993.

⁴⁷⁶ Clarence Larkin: Dispensational Truth or God's plan and Purpuse in The Ages. Philadelphia (USA), 1920. Magyarul: A diszpenzáció igazsága. A bibliai korszakokról szóló tanítás. Élet Vize Kiadó, 2002.

⁴⁷⁷ Ryrie fő műve magyarul is olvasható: Teológiai alapismeretek (Basic Theology, 1986), KIA, Budapest, 1996.

aki azonban ismételten engedetlenségbe zuhan. Ezért minden korszak ítélettel végződik. Isten azonban egy új korszakban, teljesen új módon, ismét közli az emberrel akaratát. A korszakok számát illetően nincs egység a korszak-elmélet vezetői között, de minimum hármat mindegyik elismer, így: Első: A törvény korszaka; Második: A kegyelem korszaka; Harmadik: A millenniumi királyság korszaka. A legáltalánosabb felosztás mégis hét korszakban gondolkodik:

1. Az ártatlanság korszaka (1Móz 1-3). A próba „a jó és gonosz tudás fájáról való” evés volt, de az ember elbukott.
2. A lelkiismeret korszaka (1Móz 4-8,14). A próba a helyes áldozatbemutató volt, azonban nyiválvalóvá lett az ember gonosz szíve és romlott gondolkodása. Isten mindezt az özönvíz ítéletével válaszolt.
3. Az emberi kormányzás korszaka (1Móz 8,15-11). A Babel torony építése a nyelvek összezavarásának ítéletével végződött.
4. Az ígéret korszaka (1Móz 12 – 2Móz 18).
5. A törvény korszaka (2Móz 19 - ApCsel 1). A Jézus által hozott dávidi királyságot a zsidók nem fogadták el, ezért Isten azt egy későbbi időre halasztotta.
6. A kegyelem korszaka (ApCsel 2-Jel 19). A próba: a kegyelemben való engedelmes élet, de a hívő nép az institucionális egyház apostáziájába esik.
7. A királyság korszaka (Jel 20). Ez az ezeréves országglás ideje, amely az Isten elleni lázadással végződik. Isten ezt követően hozza el az új ég és új föld időszakát.

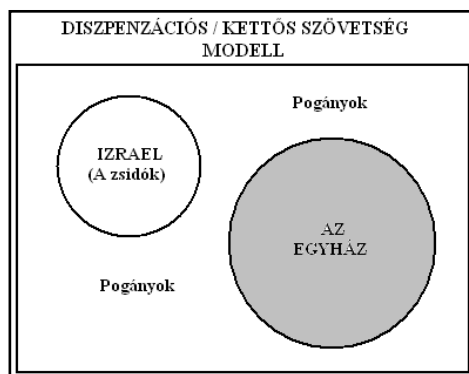
b) Izrael és az Egyház gyökeres különválasztása.

Ennek megfelelően a törvény és a kegyelem is teljességgel elszakad egymástól. A Krisztus testnek semmi érintkezési pontja nem lehet Isten választott népével, Izraellel. J. N. Darby hangsúlyozta: „*The Jewish nation is never to enter into the Church*”.⁴⁷⁸ Ebben a képletben a zsidó nép Isten „földi népe”, az Egyház pedig Isten „mennyei népe”. A diszpenzácionalisták úgy tudják, hogy a két nép teljesen különböző ígéreteket nyert és más-más rendeltetésük van. Az Egyház korszakának lejártával Isten Izraelt újból felemeli, és helyreállítja. Akkor Ábrahám szövetségi ígéretei fizikailag és szószerint fognak beteljesedni egy dávidi millenniumként. Charles Ryrie állítja, hogy a földi történelem célja a millennium.⁴⁷⁹

⁴⁷⁸ Fordítás: „*A zsidó nép soha nem fog az Egyházhoz csatlakozni.*” J. N. Darby: *The Hopes of The Church of God*. London, 109. p.

⁴⁷⁹ Charles Ryrie: *Dispensationalism today*. Chicago, 1965, 18 és 104 pp.

c) Azok a zsidók, akik az Egyház korszakában hitre jutnak, az Egyház részét képezik, de nem részesedhetnek Izrael ígéreteiben.



A diszpenzacionalizmus ábráját D. Grubertől kölcsönöztük.⁴⁸⁰

3.5.1.2. A modern progresszív diszpenzacionalizmus

Az 1960-as évektől, főleg Ryrie-vel kezdődően, a diszpenzacionalizmus átalakulóban van, és a szövetség teológiák felé orientálódik. Az eltolódás számos alapmunkában és cikkben követhető.⁴⁸¹ Ryrie a közeledést a következő toposzok területén látja: a) Isten Országá az összekötő téma a bibliai kijelentésben. b) Elegendő négy diszpenzációról beszélni. c) Krisztus már most is (és még nem teljesen) uralkodik. d) Izrael és az Egyház együtt jelentik Isten népét, habár a kettő semmiképpen nem azonosítható. e) Az új szövetség a 'már igen' és a 'még nem' állapotban van. A millenniumot illetően különös megoldást ajánl fel a progresszív iskola: Territoriális és politikai értelemben csak a népi Izrael örökli az Ígéret földjét. Az ezeréves birodalomban Krisztus, a Messiáskirály, literális értelemben fog uralkodni Jeruzsálemben.⁴⁸²

3.5.1.3. Értékelés:

⁴⁸⁰ Dan Gruber: The Church and The Jews, 377. p.

⁴⁸¹ Craig A. Blaising and Darrell L. Bock (ed.): Dispensationalism, Israel and The Church. The Search for Definition. Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Michigan, 1992.; Herbert W. Bateman (gen. Ed.): Three Central Issues in Contemporary Dispensationalism. A Comparison of Traditional and Progressive Views. Kregel Publications, Grand Rapids, Michigan, 1999.

⁴⁸² Igor Swiderski: Gemeinde oder Israel: Was ist die biblischste Sicht der Messianischen Juden? In: Kol Hessed – Stimme der Gnade – Jüdische messianische Zeitung, Nr. 1 (9) 2007, 8-9 pp.

Ekkleziológiai-eszkatológiai problémák: A diszpenzacionalizmus helyesen érzékeli, hogy a megtéretlen Izrael és az Egyház nem egy és ugyanaz a kategória, de téved abban, hogy ezek teljességgel az új ég és föld világáig elválasztottak maradnak egymástól. A páli levelek hangsúlyozzák, hogy csak egyetlen életadó olajfa van (Rm 11). Ebbe az olajfába oltatik be már most minden megtért személy, legyen az zsidó, vagy pogány. Az eszkatonban megtérő zsidóságnak sem lesz más helye, mint Izrael ősi olajfája, ahol a pogány hívők is helyet nyertek. Ezzel összefüggésben kár lenne elhomályosítani a Galata levél tanítását, miszerint, akik Krisztusban hisznek, azok egyaránt örökösök, még hozzá Ábrahám örökösei. Tehát szükséges leszögeznünk: Izraelnek és az Egyháznak azonos öröksége és azonos rendeltetése van.

Az is zavartkeltő megállapítás, hogy a mostani üdvkorszakban megtérő zsidó elveszti zsidó identitását, s így a nemzeti ígéreteit is. Ezt kérdezhetjük: Ha megtér egy zsidó, akkor pogánnyá lesz és elidegenedik saját népétől? Pál többször hangsúlyozza saját zsidó identitását megtérése után is (2Kor 11,22). A szelíd olajfán mindenkor vannak, és remélhetőleg mindenkor lesznek pogány és zsidó ágak is. A két csoport feltehetően együtt részesedik a millenniumi királyságból (ha jól értjük a Jel 19-et), úgy hogy közben nem szűnik meg önazonosságuk. Úgy sejlik, még a mennyben is lesznek pogány-zsidó identitások, sőt olyan „gyümölcsfák”, amelyek a *népek* (pogányok) gyógyítására valók.

Abban egyetértünk a progresszív korszak-tan képviselőivel, hogy Isten Országá már most is jelen van, s nem csak eszkatológia valóság. Mindazáltal fontos megszívlelnünk a diszpenzacionalizmus azon üzenetét, amely a földi Isten Országának fizikai megvalósulásáról szól: Az Övéi uralkodni fognak a *földön* (Jel 5,10).

Nem kívánunk behatóbban foglalkozni az elragadtatás (harpadzo) kérdésével. A viszonylag új keletű rendszer azt állítja, hogy a „nagy nyomorúság” előtt az Egyház elragadtatik, s az ezt követő 7 év első felében Isten csak Izraellel foglalkozik. Ezután Izrael a földön uralkodik ezer évig, az Egyház pedig valahol a mennyben lesz. Ez a képlet erősen sérti az „Egyház, mint Krisztus *egy menyasszonya*” látomását, s inkább csak a jóléti társadalom igényeit elégíti ki. Akkor kivel is lesz Krisztus az 1000 év alatt? Az Egyházzal a mennyben vagy a zsidókkal a földön? Az Egyház 1800 éven át Jézus Krisztus egyetlen visszajöveteléről tudott és azt vallotta meg hitvallásaiban. Jézus az övéit szenvedésre (thlipszisz) és kitartásra (hüpomoné) készítette fel, s nem a szenvedések elől való elmenekülésre. Ne legyen eszkatológiánk valamiféle *escap-ológia* (a menekülés tana). Jézus a nagy nyomorúság és az

Antikrisztus uralma után visszajön. Övéi úgy fogadják Őt, mint a példázatbeli öt okos szűz. Izrael akkor különös isteni kegyelem folytán megtér, mert eljön Sionból a Szabadító és elveszi Jákob vétkét (Rm 11,26-27). Az ezt követő üdvtörténeti szakasz meglehetősen vitatott. Amennyiben a földi *Regnum Christi* következik, akkor látásunk szerint az, a megtért Izrael és az Egyház együttes országglása lesz. Ezt a problémát azonban külön, a neuralgikus kérdések között tárgyaljuk (7.3.).

Ami pedig az elragadtatás problémáját illeti, utalunk Pál 2Thessz 2-ben leírt „menetrendjére”, amelyben elutasítja a „bármikor” bekövetkezhető elragadtatás gondolatát. Pál amellet érvel, hogy a keresztyén közösség a parúszia (☐☐☐☐◆◆✠❖☐ ◆☐◆☒ &◆☐✠❖☐◆☐① és az Úrhoz való gyülekezés (ℳερ☐✠◆◆■☐☐☐◆☐☐☐☐☐① előtt bizonyos negatív események átélője lesz (2,1).

Missziológiai probléma. A korszakos-tan helyesen látja, hogy a *pas-Jisrael* megtér, de a klasszikus diszpenzácionalizmus téved abban, hogy Isten a jelenben nem is törődik a zsidósággal, ezért az Egyháznak nincs is missziói felelőssége a zsidóság irányában. Az ÚSZ-i iratok ellenben arról szólnak, hogy az apostolok a zsidóknak is hirdették az Igét. Pál ünnepelesen vallja, hogy ő Krisztus-hívőként is izraelita, tehát Izrael része. Igaz, hogy a zsidóság nagy része megkeményedett, de nem az egész. Istennek mindig van maradéka (Rm 11,5).

A klasszikus diszpenzácionalizmus, amely a holokausz utáni teológiában is jelen van, szerintünk Izrael és az Egyház teljes szétválasztásával téves tanítást ad. Mint mondtuk, félreismeri az egy Olajfa és egy menyasszony bibliai képet, *szoteriológiailag* pedig sajátosan hallgat a mai zsidóság üdv-lehetőségeiről. *Eszkatológiai* elképzeléseiben egyértelműen csak a zsidó-jellegű millenniumról tud, amely ellenkezik az ÚSZ számos kijelentésével.⁴⁸³

3.5.2. A két üdv-út (two ways) koncepciók

3.5.2.1. Alaptételek

⁴⁸³ (1Kor 6,2; Rm 11,17-24; Ef 2,11-22; 2Tim 2,12; Jel 1,6; Jel 2,26-28; Jel 5,10; Jel 20,1-10).

A kettős szövetség nem átfogó rendszeres teológiai kategória, inkább a zsidóság jelenlegi szoteriológiai helyzetével foglalkozik. A modellt zsidó filozófusok alapozták meg (Franz Rosenzweig, Martin Buber, s korábban Majmonidész), de keresztyén oldalon, a Mußner-i „theologische Wiedergutmachung” jegyében, jelentős fejlődésnek indult.⁴⁸⁴

Számos keresztyén teológus hajlik a két üdv-út (two-ways), illetve „kettős szövetség” modell elfogadására. Korábban: James Parkes anglikán historikus, valamint Coert Rylaarsdam írtak erről. Hasonlóan gondolkodnak Gregory Baum, Clemens Thoma, Franz Mußner, Paul van Buren, T. Pawlikowski, H. Gollwitzer, R. Rendtorff és általában minden mai izraelológiával foglalkozó teológus. Ennek lenyomatát látjuk a már tárgyalt számos EVT nyilatkozatban, s néhány vatikáni nyilatkozatban is.

A két üdv-út koncepció fő tétele ez: A zsidók a jelen korszakban az Ábrahám-Sinai szövetség alapján nyernek üdvösséget, tehát nincs szükségük a keresztyén evangéliumra. Megváltásuk a Tóra-kegyesség alapján, Jézus nélkül is lehetséges. A kettős szövetség-koncepció a „kitöretett ágakat” önálló szoteriológiai léttel ruházza fel. A modellt, az Egyházzal való korrelációját tekintve, nevezhetnénk „diasztázis teológiának” is, mivel leggyakrabban Izrael és az Egyház teljes elválasztottságát emeli ki.

Ekkleziológiai szempontból a poszt-holokauszt teológia egy máig megoldatlan alapproblémával küzd: A kérdés ez: Megerősítse-e a keresztyén teológia Izrael önálló identitását, integritását és szoteriológiai súlyát (két-út modellek), vagy inkább az Egyházzal való szoros kapcsolatát, tehát a kettő elválaszthatatlan összetartozását (föderális és egyszövetséges teológiák) hangsúlyozza? Dilemmánk a következő: Az egyszövetség-tanok (például a korai Barth) a zsidóság újabb *abszorbációjának* (feloldódásának) veszélyét hordozzák magukban, amely megközelítések ugyan több jó szándékkal rendelkeznek, mint a behelyettesítési teológia, mégis végső soron a zsidóság eltüntetésének jellegét viselik. A két-szövetség, illetve a két üdv-tan gondolata pedig a keresztyén teológiára jelent veszélyt. Ebben az esetben az Egyház a nagy „függetlenségben”, sajátos Izraeltől való independizmusában, elvesztheti zsidó gyökereit, és feladja a két évezreden át ortodoxnak tartott krisztológiáját és szoteriológiáját, tehát a *solus Christus* elvet. A poszt-holokauszt teológia még nem tudta ezt a dilemmát megoldani. A zsidó teológusoknak sincs egységes koncepciójuk a kérdésben.

⁴⁸⁴ Shemarjahu Talmon: Martin Buber als Bibelinterpret. Zur Bibleinterpretation von Franz Rosenzweig; Das Verhältnis von Judentum und Christentum im Verständnis von Franz Rosenzweig. In: Juden und Christen im Gespräch. Gesammelte Aufsätze. Band 2. Neukirchener Verlag, 1992.

3.5.2.2. Egy zsidó teológiai vélemény

Franz Rosenzweig

Emmanuel Levinas (1906-1995) zsidó filozófus szerint *F. Rosenzweig* (1886-1929) volt az első gondolkodó, aki kimondta, hogy *az egy igazság létezik két különböző vallásos formában is*, így a judaizmusban és a keresztyénségben egyaránt.⁴⁸⁵ Rosenzweig, fő művében, a „Der Stern der Erlösung”-ban⁴⁸⁶ (1921) a két forma (Gestalt!) közé teljes egyenlőség jelet tesz, s mindkettőt a kijelentés (Offenbarung) vallásának tekinti.

Nem élt még olyan zsidó, aki a keresztyénségről hozzá hasonló elismeréssel szólt volna. Nem véletlen, hogy gondolatai nagyban hozzájárultak annak a keresztyén teológiai struktúrának a megalkotásához, amit tárgyalt fejezetünkben kettős szövetségnek, illetve kettős üdvút koncepciónak nevezünk.

Rosenzweig Kassel-ben született. Egy teljesen asszimilálódott zsidó családból indult el igazságkereső útjára, majd végül visszatért saját zsidó örökségéhez. 1914-ben fejezte be disszertációját, amelyet átdolgozva „Hegel und der Staat” címmel, 1920-ban adott ki. Egyetemi évei alatt folyamatosan konfrontálódott a judaizmus és a keresztyénség problematikájával. Áttért zsidó professzora, *Eugen Rosenstock-Huessy* érvei, és két zsidó rokonának Hans és Rudolf *Ehrenberg* konvertálása, nagy hatást gyakoroltak rá.⁴⁸⁷

A viták eredményeként Rosenzweig, 1913. július 7-én éjszaka arra a meggyőződésre jut, hogy szükséges megkeresztelkednie. Keresztését azonban nem „mint pogány”, vagy vallásos szempontból a „senkiföldről” érkező személyként, hanem saját gyökereit ismerő zsidóként szerette volna felvenni.

Végül is elhatározása soha nem valósult meg. Anyjával való beszélgetése, de leginkább a Berlinben átélt Yom Kippúr napján tartott zsinagógai istentisztelet, 1913. október 11-én, gyökeres fordulatot hozott életében. A judaizmustól való végső elbúcsúzás helyett, egy életre szóló elkötelezettség született meg benne saját gyökerei iránt.

Rosenzweig született zsidó volt. A nagy engesztelés napján ismerte fel Ábrahámhoz való tartozását, s azt, hogy zsidóságában a lehető legjobb helyen van. Nincs szüksége „újjászületésre”, mert ő eleve Isten szövetségébe született bele. Ellenben szerinte

⁴⁸⁵ Hans Hermann Henrix: Rosenzweig, Franz. Szócikk In: DJCR, 386. p.

⁴⁸⁶ Ld. Franz Rosenzweig: Der Stern der Erlösung. Mit einer Einführung von Reinhold Mayer und einer Gedenkrede von Gerschom Scholem. Suhrkamp Verlag, 1988. 461-462 pp.

⁴⁸⁷ Életrajzi adatokat számos szerző összegezte. Az egyik legteljesebb R. Mayer-től maradt ránk, a fent idézett főmű előszavában (X-XXXVII pp.).

mindez nem mondható el a keresztyénekről. Ők pogányként születnek, s csak az újjászületés által lesznek keresztyénné, Isten gyermekévé. A fő különbség a zsidó és a pogány közt ez: Az egyik már az Ábrahám-Sinai szövetségbe való születés jogán Isten gyermeke, a másik pedig a Jézusban való hit általi újjászületés által lesz azzá. A tékozló fiú parabolájához visszanyúlva (Lk 15,11-32), az idősebbik fiú, a született zsidó, mindenkor otthon van. Rosenzweig szerint soha nem is ment el az atyai házból, tehát nincs szüksége hazatérésre sem. Az ifjabb fiú a pogányokat jelképezi, számukra nem marad más út, mint Jézus személye (Jn 14,6), aki visszavezetheti az Atyához.

Rosenzweig 1913-14-ben zsidó tanulmányokba kezd. Berlinben *Hermann Cohen* (1842-1918) rabbiképzőjében tanul és tanít. Itt találkozik *Martin Buber*-rel is. Buber kérésére írja meg 1914 tavaszán az „Ateista teológiáról” című cikkét, amelyben a kortárs zsidó és keresztyén teológiák alapvonalait kritizálja, azokat ateistának nevezve, mivel eltávolodtak forrásuktól, a kijelentéstől (*Offenbarung*).

Főművének első vázlatát, a „*Der Stern der Erlösung*”-ot a Balkáni háborúban veti papírra, majd 1919-ben, kórházi kezelése alatt Lipcsében fejezi be. Ebben kritizálja a hégeli filozófiát és összegzi komplex történelemszemléletét, amelyet szerinte mindenkor a tapasztalatra, az érzékelésre és a beszélgetésre kell építeni.

1919-ben ismerkedik meg *Nehemia Nobel*-lel. Többek között vele együtt alapítja meg a Szabad Zsidó Tanítóházat Frankfurtban, amelyet a két világháború között működő zsidó szellemi élet csúcsának kell tekintenünk. A Tanítóház 1922-33 között 1100 diákot oktatott, s az ott megfordult 64 előadó nevei között találjuk M. Buber, Gerschom *Scholem*, Ernst *Simon*, Leo *Strauß* és Erich *Fromm* nevét is.

Rosenzweig 1923-ban Leo *Beck*-től megkapja a „Morenu” (tanítónk) elismerő címet. Élete utolsó szakaszában súlyos betegséggel küzd, mégis dolgozik. Jehuda *Halevi* spanyol zsidó költő verseit fordítja, majd a Tóra szerepéről (*Bauleute*, 1923), és az új gondolkodásról (*Das neue Denken*, 1925) ír, s közben élete végéig Buberrel együtt Bibliát fordít.

Rosenzweig filozófiája valóban új gondolkodást hozott. A filozófia problémáját abban látta, hogy az előtte írók mindnyájan a világ fennállásának csupán egyetlen princípiumát keresték. A görögök a *kozmológiát* ismerték, a középkor a *teológiát* helyezte az első helyre, az újkori gondolkodás pedig *emberközpontúvá* vált. Rosenzweig mindhármat összekapcsolja, s ezt a judaizmusban, két egymásba helyezett háromszöggént, egy Dávid-csillag alakzatban szintetizálja. Három teológiai toposz-párt illeszt egymásba, így jelenik meg

a hatágú csillag, a „Meváltás Csillaga”, a zsidó kijelentés csodája, amelynek fényét a pogányok is megláthatják és általa eljuthatnak az isteni valóságához.⁴⁸⁸

Az igazság mindenkor az időben és megtapasztalhatóan történik, a két triád (hármasság) pedig szükségszerűen illeszkedik egymáshoz : Isten – Világ – Ember, ezek a lét alapjai, s hozzájuk kapcsolódnak: A teremtés – megváltás – és kijelentés valóságai. A *teremtés* a múltban történt Isten és a világ között; az Isten és az ember között történő *kijelentés* pedig a jelen valósága; a *megváltás* pedig a jövő eseménye lesz az ember és a teremtettség relációjában. A megváltás az a kegyelmi szituáció, amelyben az ÉN megtanul TE-t mondani Istennek, s ha ez már a jelenben történik, akkor ezzel az eljövendő örökkévalóságot anticipáljuk. Rosenzweig szerint a judaizmus mindezt már a jelenben átéli. Tapasztalja a „Csillag” (Stern) hevítő és megvilágosító tüzét, amelyre a liturgikus év is szüntelenül emlékezteti. A keresztyéneknek „útra” van szükségük, amelyet számukra a Megváltás Csillaga világít meg. A teljes igazságot azonban sem a zsidók, sem a pogányok nem birtokolhatják, mert az egyedül csak Istené (II. 423 Stern). A két közösségnek egymástól független missziója van a világban, de mindkettő célja a Megváltás Csillaga, az Izrael Istenében kapott komplex kijelentés.

Rosenzweig rendszerében a látható társadalmat és tudományokat a keresztyénség viszi előre. Ők érintkeznek a külső valósággal. Ezért elsősorban az Egyház feladata a pogányok Istenhez való vezetése. A zsinagóga eközben a háttérben van, s bizonyos értelemben vak a világra. Mégis ő az, aki már láthatja a láthatatlant, tehát a végső beteljesedést. Annak érdekében, hogy az Egyház el ne vesszen a látható világban, szüntelenül érintkeznie kell a Zsinagógával, hogy emlékezzen igazi és közös eszkatológiai reménységre. A judaizmusé az örök élet és az örök tűz, a keresztyénségé pedig a Csillagból áradó útmutató fény és a jézusi út üzenete a pogányok számára.⁴⁸⁹

Megjegyzések F. Rosenzweig terminológiájához és elméletéhez

Rosenzweig tanításával számos zsidó teológus egyetért. *Pinchas Lapide* (1922-1997) a zsidók keresztyénné való megtérítését olyan felesleges luxusnak tartotta, mint „amikor cukrot szórunk a mézre”⁴⁹⁰, mások azonban Rosenzweig okfejtését, Majmonidész hagyományos kifejezésvilágával összevetve, túlságosan idegennek találták.

⁴⁸⁸ Vö. F. Rosenzweig: *Der Stern der Erlösung*. 423-465 pp.

⁴⁸⁹ Vö. *The Great 20th Century Jewish Philosophers – Shestov, Rosenzweig, Buber*. Edited by Bernhard Martin, The MacMillian Company, 1970, 153. p.

⁴⁹⁰ Kai-Kjaer-Hansen: *The Problem of the two-Covenant Theology*. Kézirat, 8. p.

Keresztyén részről *Kai Kjaer-Hansen*⁴⁹¹ több ponton is követhetetlennek találja Rosenzweig terminológiáját. Rosenzweig az újjászületés fogalmát használja, de nem veszi figyelembe azt, hogy Jézus az ÚSZ-ben ezt az igényt nem a pogányokkal, hanem a zsidó nagytanács-taggal, Nikodémussal szemben támasztotta (Jn 3,3-7).⁴⁹² Zavarosnak látja Kjaer-Hansen Rosenzweig misszióval kapcsolatos kijelentéseit is. Szerinte Rosenzweig nem vette figyelembe, hogy a keresztyén misszió tartalma nem más, mint a Jézusban adatott *egyetlen* megváltás lehetőségének meghirdetése. Továbbá, Rosenzweig nyilván félre értette a Jézus által apologetikusan elmondott tékozló fiúról szóló példázatát is. A példázat alapüzenete éppen az idősebbik fiúval szemben fogalmaz meg kritikát, akinek szíve egyáltalán nem volt megnyugtató helyen akkor, amikor otthon maradt és keményen dolgozott. Sőt a példázatból kitűnik, hogy eleinte tudatosan kizárta magát a nagy ünnepségből, elutasítva az „Atya” meghívását. Azt is látnunk kell, hogy a példázatban mindkét fiú zsidó. Az ifjabb a megtérő bűnösök, míg az idősebbik fiú a vallásos elit elutasító magatartását mutatja be.

3.5.2.3. Két üdvháztartásban gondolkodó protestáns teológusok

a) *James Parkes (1896-1981)* a szó eredeti értelmében vett kétszövetséges teológus. Antiszemitizmusról írta disszertációját⁴⁹³ már a holokauszt előtt elkészítette.

Parkes „*double covenant*” elmélete a Sinai és a Golgota szövetséget két különböző, de egymást kiegészítő, szövetségként ábrázolja. A két hit-közösség különböző szövetségekben éli meg alapvető hittapasztalatát. Szerinte a Sinai szövetség alapvetően *közösségi*, míg a Golgota-szövetség inkább *individuális* orientáltságot mutat.⁴⁹⁴ A Kálvárián történt kijelentés semmiképpen nem hatálytalanítja a Sinai szövetséget, s a Sinai szövetség sem abszorbálja a Jézusban nyert kijelentést. A két kijelentés sajátos koegzisztenciában és kreatív feszültségben marad egymás mellett. A Sinai szövetség a kollektív együttélés, a Golgota szövetség pedig az egyén kapcsolataira irányul. Parkes sajnálja, hogy a kettő, a Pál utáni teológiában szétesett, pedig együtt tudnák kimunkálni az ember Isten-képűségét, s a kiegyensúlyozott társadalmat.

A mai kétszövetséges modellkeresésben James Parkes neve gyakran szóba jön, azonban szemére vetik, hogy kevés bibliai textussal támasztja alá érvelését. Ezzel a kritikával mi is egyet érthetünk.

⁴⁹¹ Ismert skandináv teológus. Fő témája a messiási judaizmus.

⁴⁹² Kai Kjaer-Hansen: *The Problem of the Two-Covenant Theology*. Kézirat. 6.p.

⁴⁹³ James Parkes: *The Conflict of The Church and Synagogue: A Study in The Origins of Anti-Semitism*. 1934.

⁴⁹⁴ James Parkes: *Judaism and Christianity*. University of Chicago Press, 1948, 30. p.

b) További jelentős kétszövetséges biblikus *J. Coert Rylaarsdam* (1907-1998), aki már az *ÓSZ-ben is* meglévő kétféle szövetségről ír. Az egyik a *Sinai szövetség*, amely a hűség és felelősség kapcsolatáról szól Isten és népe között. Ez a szövetség jövő-orientált volt, amelyet Isten, ígérete szerint, egykor majd megújít. A másik szövetségekötés Dávid *személyére* épült. A *Dávidi szövetség* Rylaarsdam szerint jóval nagyobb eszkatológiai kitekintéssel rendelkezett. Fontos jellemzője volt a Sionhoz kötődő és Isten jelenlétéhez kapcsolható szentség-megtapasztalás, valamint Istennek, mint a népek királyaként való ábrázolása. Ellenben ebben a szövetségben a Tóra és a történelem hangsúlyai háttérbe szorultak.

Rylaarsdam szerint a két szövetség párhuzamos jelenléte és feszültsége a későbbiekben különböző vallásos csoportok megjelenéséhez vezetett. Az egyik csoport a máig meglévő judaizmus (Sinai szövetség), a másik pedig az eszkatológiai orientáltágú keresztyén Egyház (Dávid szövetsége). Azonban ez utóbbi hit is szembekerült az említett kettősséggel. Az Egyházban végül is a Dávid-szövetség gondolata kerekedett felül. Rylaarsdam szerint az említett két szövetség testvéri módon átszövi nem csak az Ó-, de az ÚSZ-et is. Ennek a ténynek felfedezése teszi lehetővé az Egyháznak azt, hogy teológiáját és a zsidósággal való kapcsolatát ma újbóli feldolgozhatta. Amennyiben mindkét hit-közösség ugyanazokra a héber iratokra és hagyományra hivatkozik (amelyek paradox módon egymásra is hivatkoznak), akkor minden eddigi feszültség ellenére fel kell fedeznünk azt, hogy a kettő kapcsolatát csak egy kölcsönös és váltakozó „inter-dependencia” írhatja le.⁴⁹⁵

c) *Paul van Buren-t* (1924-1998) Luis Goldberg, a keresztyén Rosenzweig-nek nevezi.⁴⁹⁶ Van Buren eddig három kötetben írta meg szisztematikus művét a zsidó-keresztyén teológiai valóságról, s az ezzel kapcsolatos két párhuzamos üdvháztartásról: *Discerning the Way*,⁴⁹⁷ *Uő: Christian Theology of the People of the People Israel*.⁴⁹⁸ *Uő: Christ in Context*.⁴⁹⁹

Van Buren nem tipikusan kétszövetséges teológus, ez ellen ő maga is tiltakozik, de mindenképpen a „two-ways” teológiai koncepciót vallja. Van Buren amellet érvel, hogy a keresztyén teológia a hellenizálódás folyamatában szinte minden zsidó elemet elveszített.

⁴⁹⁵ John T. Pawlikowski, OSM: Juden und Christen. Szócikk. In: TRE Bd XVII. 386-403 pp.

⁴⁹⁶ Luis Goldberg: Are there two Ways of Atonment? In: MISHKAN, A Theological Forum on Jewish Evangelism. II/1989, p. 21.

⁴⁹⁷ New York, 1980.

⁴⁹⁸ New York, 1983.

⁴⁹⁹ New York 1995;

James Parkes-ot idézve hangsúlyozza, hogy a jó keresztyén gondolkodás nem épülhet idegen alapokra és hibás történelemszemléletre. Az Egyház eredetileg egészében a zsidó történelmi örökségre épült. Ez az örökség az Ezsdrás által bevezetett Tóra-olvasó zsinagógai istentisztelet és a hamarosan eljövendő Isten Országának a gondolata volt. Erre a közös alapra épült fel egy sajátos „rabinikus reneszánsz”, egy olyan judaizmus, amely a javnei iskolában szilárdult meg. A keresztyénség azonban egy másik irányban, az apostoli tanítások szellemében fejlődött tovább, majd az 5. században megszilárdult. A két „*midrásim*” abban különbözik egymástól, hogy az utóbbi folyamatosan elvesztette eredeti alapját és gyökereit. Ennek az elszegényedési folyamatnak az abszolút mélypontja és gyümölcse maga a holokauszt lett.⁵⁰⁰

Van Buren fájjalja, hogy amikor az első század végén vezető egyházi körökben felismerték, hogy a messiási időszak megígért jelei kimaradnak, akkor sajnálatos módon nem a korábbi (1. század) téves teológia korrekcióját végezték el, hanem annak megvalósulását (a paruziát és Isten országát), valamilyen megfoghatatlan szellemi szférába tolták ki. Miután ezt elvégezték, - mondja Paul van Buren, - szabad volt az út a húsvéti esemény olyatén beállítására, mintha az egy határtalan és bevégzett győzelem lenne, tehát mintha nem lenne szükség semmiféle földi és Izraellel kapcsolatos restaurációra. Ebben a triumfáló légkörben a zsidóknak és zsidó gyökereknek nem sok, később pedig semmi helyük sem maradt.

Van Buren e téves „fejlődés” ellenére úgy látja, hogy mindez Isten akaratából történt így. Isten akarata volt, hogy Istennek két népe legyen e földön. Az egyik szeretett népe Izrael, a másik pedig a keresztyénség. Azonban a keresztyénség nem imádhathja Izrael Istenét úgy, mint ahogy a zsidóság. Ők nem mehetnek sem a Garizim hegyre, sem Jeruzsálembe (Jn 4,21). Miért? Mert az ő útjuk a „Jézus Király” útja. Van Buren, a Poncius Pilátus által Jézus keresztje fölé helyezett szöveget a pogányokra nézve profetikusnak és legitimnek tartja. Jézust a pogányok nevezik a „zsidók királyának”, a Krisztusnak, de ezt a véleményt a zsidóság nem osztja, és nem is oszthatja. Számukra Jézus nem lehet a Messiás. A zsidók számára marad a Mózesben kapott kijelentés. Ők továbbra is várják a „Messiást”, míg a nem-zsidókat a „Krisztus” vezeti a zsidók Istenéhez.⁵⁰¹ Van Buren Jézusról tehát így fogalmaz:


Mi tehát benne (Jézusban) az Izraelben található Isten-gyermekek *egyikét* valljuk meg, aki által mi nem-zsidók, Izrael Istenéhez juthatunk, hogy Őt (Istent) imádjuk és Neki szolgáljunk.”⁵⁰²

⁵⁰⁰ Paul van Buren: Ein Modell systematischer Verhältnisbestimmung von Israel und Kirche. In: Martin Stöhr (Hg.): Jüdische Existenz und die Erneuerung der christlichen Theologie. Versuche der Bilanz des christlich-jüdischen Dialogs für die Systematische Theologie. Chr. Kaiser, 1981, 146-147 pp.

⁵⁰¹ Uo. 146-147 pp.

⁵⁰² Uo. 148. p.

Ami a trinitás-tant illeti, Van Buren csak az Atyába vetett keresztyén hitvallást fogadja el teljességgel. Örömét fejezi ki afelett, hogy az ógyház a markionizmust legyőzte, s ennek következtében a keresztyének is joggal mondhatják: a „mi Atyánk, Izrael Istene”. Ami a krisztológiát illeti, ahogy ezt láttuk is, Van Buren igen szkeptikus. Szerinte a paruszia kimaradásával nyilvánvalóvá lett, hogy Jézusnak nem volt messiási küldetése. A két természet-tant is egy „felülről jövő” teológiának tartja, melynek a valósághoz nem sok köze van.⁵⁰³ Jézus útja Van Buren szerint Isten speciális útja a pogányok számára, hogy ők a zsidóság mellett együtt munkálkodhassanak Isten teremtésének beteljesítésén. Jézus ezen küldetését sajnálatos módon éppen egy pogány, a római Poncius Pilátus törte meg. Isten kegyelme, mégis abban nyilvánult meg, hogy Jézust húsvétkor feltámasztotta, hogy általa minden pogány Jézus „köntösének szélét” megragadhassa, és így Izrael Istenéhez közelíthessen. Ez a Jézus-esemény azonban Van Buren szerint semmit sem mond Jézus istenségéről. Számára ez a kérdés túlságosan elvont, történelmietlen és egy sajátos gondolkodás teológiai végeredménye. Jézus Van Buren számára csak abban egy az Atyával, hogy Isten misszióját hajtja végre. Ez a küldetés pedig nem más, mint az ellenséges érzületű pogányokat az Istennel való felelős együttműködésbe hívja.⁵⁰⁴

Van Buren modellje tehát a következő: Az ősi Izraelnek, az olajfának két ma is élő ága van. Az egyik a pogányok gyülekezete, amely Izrael küldetését végzi a pogányok felé, a másik ág pedig a judaizmus. A két ág két különböző módon él és más-más alapon várhatja személyes megváltását. Alapjuk és céljuk azonban azonos. Van Buren tehát két üdvútban, de egy általános szövetségben gondolkodik, amely Isten szeretete. Ennek az egy szövetségének egyik specifikációjaként látja a Sinai szövetséget, s egy másikat az Egyház új szövetségét. Nem tartja azonban kizártnak, hogy Istennek további külön útja van a világhoz, így az iszlám, a buddhizmus de még a marxizmuson keresztül is.⁵⁰⁵ Van Buren további óvása a Tízparancsolat „Ne lopj” parancsával kapcsolatos. A keresztyén vasárnap szombatként, és a húsvét páskaként való ünneplését lopásnak tartja, amellyel a keresztyén Egyház elárulja saját szövetséges társának eredeti gyökereit. A törvény egészét illetőleg pedig vallja, hogy Krisztus valóban a  de nem finis.

Összefoglalás

⁵⁰³ Uo. 149. p.

⁵⁰⁴ Vö. 152. p.

⁵⁰⁵ Uo. 152. p.

Van Buren mindezek ellenére, nem adja fel Jézus 'Isten Fia' tisztét. Jézus egy Isten fiai közül, de nem ő a zsidók Messiása. Jézust ugyan „Krisztusnak” nevezi, s mint Isten akaratának új manifesztációját ünnepli, de ezt csak a pogányok irányában tartja megengedhetőnek, mert a pogányok Jézus Krisztus által kapcsolódnak Isten üdvtervéhez. Izrael igazi Messiása egykor majd eljön, s ádventjével kiteljesedik a szövetséges nép üdvtörténete is. Azt a kérdést, hogy az eljövendő zsidó Messiás azonos lehet-e a „kereszttyén Krisztussal”, Van Buren nyitva hagyja.

Az Olajfa másik ága tehát a zsidóság. A kettő majd egykor egymásba nő, addig is egy *ko-formáción* mennek át. A jelenben átélt különbözőséget a kölcsönös szeretet és megértés kell, hogy kitöltse.⁵⁰⁶

Van Buren kitart amellett, hogy Izrael *jogosan*, Istene iránti hűségéből mondott „nem”-et Jézus személyére.⁵⁰⁷ A zsidóság kötelessége a Tóra-hitéhez való hűség. Jézus személyében Izrael Istene volt jelen, s az volt a küldetése, hogy megnyissa az utat és fényt hozzon a pogányok számára. A Tóra-hit és a Jézus-hit két bibliailag legitim és egymást kiegészítő út, mindkettő ugyanahhoz a szerető Istenhez és üdvösséghez vezet. Van Buren szerint Mózesben és Jézusban ugyanaz az isteni program inkarnálódott.

Hasonló gondolatokat találunk több mai szerzőnél is. *Gollwitzer* két üdvhordozóról (Heilsträger) beszél, amely Izrael és az Egyház.⁵⁰⁸ R. *Rendtorff* is úgy gondolja, hogy a kimaradt paruszia után Isten két népe (Gottesvolk), más-más üdvajánlattal egymás mellett él. Az ÚSZ-i iratokat és a judaizmust ugyanazon az egy ÓSZ két üdvhordozó *misná*-jaként kezelik, amelyek egymást korrigálják és erősítik.⁵⁰⁹

Értékelés: Pozitív eredmény Van Buren rendszerében az, hogy helyreállítja Izrael teológiai legitimitását és számol Izrael eszkatológiájával, habár ezt csak az Egyház krisztológiai, szoteriológiai és missziói tételeinek feladásával tudja megtenni. Van Buren kijelentéseit a mai Krisztus-hívő zsidóság komoly ellenérzésekkel kezeli. Kérdésük ez: Isten miért adott egy új programot Jézusban, ha a Tóra-hit már a múltban is számos pogányt a judaizmuson keresztül Istenhez vitt? Buren nézeteit ortodox zsidó körökben is visszafogott lelkesedéssel ünneplik, hiszen gondolatai meghaladják a judaizmus legradikálisabb

⁵⁰⁶ Ld. az jelzett műveket és John T. Pawlikowski, OSM: Judentum und Chistentum. TRE Band XVII. 359-396 pp.

⁵⁰⁷ Paul van Buren: Discerning The Way to the Incarnation. In: Anglican Theological Review, July 1981, 298. p.

⁵⁰⁸ Gollwitzer, R. Rendtorff, Nathan P. Levison: Thema: Juden - Christen – Israel. Radius Verlag, 1979. 37. p.

⁵⁰⁹ Gollwitzer, 47. p.

tendenciáit is.⁵¹⁰ Rendszeres teológusként pedig szükséges kimondanunk, hogy Van Buren a Trinitás alapvető dogmáját írja át.

A két-szövetség teológiának számos árnyalt változata is van. Valójában új kifejezések keresése folyik. *Alan Segal* (1945-) és *Hayim Perelmuter* (1915-2001) például 'siblings' létről, *Mary Boys* (1947-) pedig ikertestvérekről beszél. *Clark Williamson* (1935-) a 'partners in waiting' (társak a várakozásban) kifejezést használja, *Daniel Boyarin* a 'co-emergence' (együttes felemelkedés) kifejezést részesíti előnyben. Mindezek a modellek a különbséget és az azonosságot egyaránt hangsúlyozzák, s inkább a parallel, mint a hagyományos lineáris létről beszélnek az Egyház és Izrael vonatkozásában.⁵¹¹

3.5.2.4. A katolikus teológusok útkeresésének egyik iránya:

A Tóra kegyesség is üdvözít

A Római Egyház a Nostra Aetate óta odaadónan kutat egy elfogadható ekkleziológiai modell után. *Gregory Baum*, *Clemens Thoma* és *Franz Mußner* kutatásainak eredményeit T. *Pawlikowski* a *köztes megoldások kategóriájába* helyezi, amelyeket nehéz egy-vagy kétszövetséges modellek közé sorolni.

Gregory Baum (1923-), a II. Vatikáni Zsinat egyik szakértője leszögezi, hogy a zsidóság szerepe Krisztus után nem az eltűnés, hanem Isten üdvtervének betöltése. Hangsúlyozza, hogy Isten jelenléte ma is megtapasztalható a zsidóságban. A krisztológia újrafogalmazása alapvetően fontos kíváncsi, amelyben fel kell adni Krisztus közbenjárásának kizárólagos szerepét, s más üdv-utak lehetőségét is mérlegelnünk kell. Mindezek mellett, Baum nem adja fel a Krisztus-esemény univerzális jellegét: Szerinte csak Krisztusban van garancia arra, hogy a még teljesen ki nem vívott szoteriológiai győzelem megvalósuljon.⁵¹² Mindezek mellett az új, formálódó teológiában minden zsidó messiási igényt érvényesíteni kell, még azt is, hogy Jézus csak a messiási időszak beköszöntével lehet igazán Messiássá, tehát: „*any messianic claims relative to Jesus must be spoken in the future tense, not as present-day reality*”.⁵¹³

⁵¹⁰ John T. Pawlikowski, O.S.M.: *Christ in The Light of The Christian-Jewish Dialogue*. Studies in Judaism and Christianity. A Stimulus Book. Paulist Press, New York, 1982. 14. p.

⁵¹¹ J. T. Pawlikowski: *Christ in the Light*, 14-25 pp.; Uő: *Juden und Christen*. Szócikk, TRE, Bd, XVII, 1980.

⁵¹² Hasonlóan fogalmaz „A katolikus Egyház katechizmusa” is: 'A kereszten kívül nincs semmi, amin fel lehetne menni az égbe' (idézet Limai Szent Rózától). Szent István Társulat, 2002, 618. pont (179. p.

⁵¹³ Fordítás: „*Minden Jézussal kapcsolatos messiási címet érintő kijelentést jövő időben kell használnunk, s nem úgy, mintha már a jelen valósága lenne.*” Idézi T. Pawlikowski, *Christ in the Light*, 25. p.

Pawlikowski szerint Baum látásmódja ellentmondásos. Baum egyfelől energikus igényeket jelent be, másfelől a mai zsidóságnak semmiféle üdv-szerepet nem szán, így végső soron, csak a klasszikus behelyettesítési modellt éleszti újjá.

Clemens Thoma (1932-) javasolja, hogy a zsidó-keresztény kapcsolatok törésvonalát, ne a Jézushoz való viszonyunk jelentse, hiszen Jézus korában sem volt egységes messiás-tan. Thoma szerint inkább a Jézus által hirdetett Isten Országának üzenetét, illetve Jézus Istennel való atya-kapcsolatát fedezzük fel, hiszen ez volt üzenetének különleges újdonsága. Thoma egyértelműen leszögezi, hogy az Egyház nem helyettesíti Izraelt. Amennyiben ez mégis eszébe jutna, akkor teológiai hipertóniában és elviselhetetlen abszolutizmusban szenvedne. Izrael ígéreteit senki sem veheti el, és azok nem is transzponálhatók az Egyházba. Thoma szerint az ellenkezőjéről van szó:

„Az Egyház Krisztus által érdemtelenül kapcsolódik Izraelhez. Feladata, hogy Krisztus által önmagát folyamatosan megújítsa és a megmaradt Izraelt gazdagítsa, és reménységgel töltsen meg. Küldetése továbbá az, ami egyébként a zsidóság küldetése is, hogy minél inkább Izraellé és Isten tulajdon népévé legyen. Ugyan ez vonatkozik a zsidóságra is: Szükséges, hogy Isten népének teljességéhez érlelődjön (heranreifen). A zsidóság és az Egyház Isten egy szövetségében és az ezzel járó megbízatásokban él. Kettőjük kapcsolata egyfelől ideiglenes és elidegenedett (entfremdetes), másfelől az emberiség érdekében egymást korrigáló és kiegészítő (ergänzendes) is.”⁵¹⁴

Thoma szerint az Egyház Krisztus megdicsőülése óta egy olyan Izraeltől való elkülönítettségbe (Exilsituation) került, mint egykor a földjéről fogságba-hurcolt zsidóság. Ez a szeparáltság majd csak Isten Országának teljes megjelenésével ér véget. Thoma egyetért Franz Mußner-rel abban, hogy az Egyház Isten népe határainak kiterjesztése (das erweiterte Volk Gottes), amely Izraellel egy Isten-népet alkot.⁵¹⁵

Thoma hangsúlyozza, hogy az Egyház nem lehet antijudaista, hiszen akkor hogyan lehetne Izrael egészének a része. Az Egyház nem folytathat propagandaszerű, Izraelt „ízekre szedni akaró missziót”. Azt azonban egyetlen kereszténynek sem parancsolhatjuk meg, hogy ne tegyen bizonyágot Krisztus-hitéről. Ennek jellege azonban nem lehet olyan csalogató propaganda, amely a zsidóságban nyugtalanságot, bizonytalanságot vagy félelmet szülne. Az Egyház számára elvárás, hogy a zsidóság bizonyágtételére figyeljen, és kész legyen tanulni attól kegyességet, szenvedni tudást, s a konformizmus elutasításának képességét.

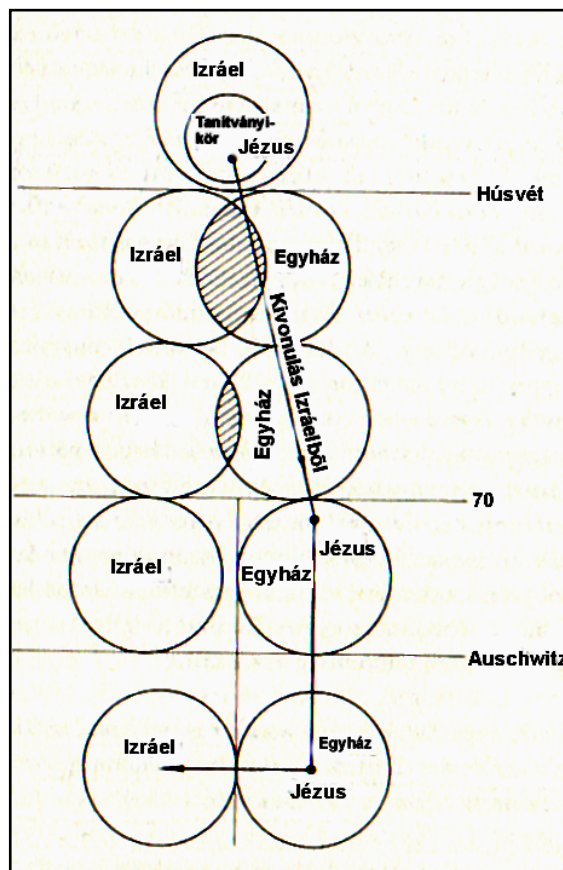
⁵¹⁴ Clemens Thoma: *Theologie ohne Judenfeindschaft*. In: Martin Stöhr (Hg.): *Jüdische Existenz und die Erneuerung der christlichen Theologie. Versuch der Bilanz des christlich-jüdischen Dialogs für die Systematische Theologie*. Ch. Kaiser, 1981, 27. p.

⁵¹⁵ Uo. 27. p.

Thoma szól a pásztorális aspektus fontosságáról is. Az antiszemitizmust részben az egyházi igehirdetés és lelkigondozás plántálta a keresztyén szívekbe, amely aztán az eredeti hit katasztrófális erózióját indította el, amely az Egyház vallásos imperializmusának a csődjéhez vezetett.⁵¹⁶

Franz Mußner is elutasít minden próbálkozást, amely a messiási beteljesedést a zsidó tradíció kívül keresi. Jézus személye azonos Isten cselekvésével, ezért ők ketten egyek. Ő ezt a kapcsolatot *egzisztenciális utánzásnak* nevezi. A Fiú-krisztológia pedig már a bölcsesség irodalomban is fellelhető. - Franz Mußner tehát két egymás mellett vándorló népről beszél, akik egy „salomizálendő világ” felé haladnak.⁵¹⁷

A teológiai jóvátétel jegyében írt „Traktat über die Juden”-ben alapvető dogmatikai témákat érint: így a kiválasztás és a szövetség kérdését (11-78), majd felsorolja Izrael hitörökségét is (88-172). A 78. oldalon felteszi a legkényesebb kérdést: 'Hat Israel



post Christum noch eine 'Heilsfunktion' (Van-e még Izraelnek a Krisztus-esemény után üdvtörténeti szerepe)? Mußner először felveti az abszolút ideális helyzet lehetőségét: Mi történt volna a zsidósággal akkor, ha mint *pas Jisrael* (Rm 11,26) megtért volna az apostolok prédikálására? Mußner szerint, ebben az esetben a zsidóság teljességgel eltűnt volna a történelem palettájáról. A pogányok beáramlásával egy totális fizikai és szellemi asszimiláció következett volna be. Isten szándékosan keményítette meg Izraelt, mert még üdvtörténeti szerepet szán neki: Ez a szerep szerinte a következőkben látható:

- a) A zsidó ma is Isten tanúja, sőt „Isten-bizonyíték”, ahogy II. Friedrich porosz király házi orvosa megjegyezte.
- b) A zsidó az üdvtörténet konkrét volta mellett tanúskodik. Az Isten-kérdés és az üdvösség nem légtüres térben történik, hanem a konkrétumok világában. Mußner szerint ide tartozik Izrael államának kérdése is, mivel Isten nem csak elérhetetlen,

⁵¹⁶ Uo. 28-29 pp.

⁵¹⁷ A modell rajza fellelhető: Mußner: Traktat, 252. p.

természetfeletti módon munkálkodik világunkban. Ő egy konkrét népben és annak történelmében kitapinthatóan jelen van, s ez nem csak az inkarnációban történt így.

c) A zsidó azonban tanúskodik a *Deus absconditus*-ről is, akinek útjai kikutathatatlanok (Rm 11).

d) A zsidó tanúskodik a *messiási gondolat*ról is. Egyszer majd elérkezik egy jobb világ (Rm 11, 12, 15). Isten akkor majd „salomizálja” ezt a földet, s Dávid trónja ismét megjelenik. Így lesz Izrael számunkra reménységével már a paruszia előtt is egy *signum prognosticum* (előremutató jel), amely szükségességéről már F. Rosenzweig is így fogalmazott: „*A keresztyénnek szüksége van a mögöttes zsidóra,*⁵¹⁸ *hogy el ne veszítse identitását. Izrael ugyanis az Egyház gyökere, s a kettő együtt így képviselhet, egy a „világért felelősséget vállaló kooperációs teológiát”*⁵¹⁹

Mußner végül is az *üdv-funkció* keresztyén módon kiélezhető kérdésére, a jelenre vonatkozóan, nem válaszol egyértelműen. Izrael jel a világban. A zsidóság üdvösségfogalma pedig nem annyira individuális, hanem inkább a világ teljes megváltásának látomását hordozza magában. Ez azonban még nem jött el sem a keresztyén, sem a zsidó számára. Mindkettőnek vándorbotot kell kézbe vennie, mint Ábrahámnak, s *együtt* menetelhetnek az Ígéret földje felé. Isten útja Izraellel egy külön-út (Sonderweg), az Egyház útja pedig egy kerülő-út (Umweg), amely majd Izraelbe torkollik az eszkatonban.⁵²⁰ A megérkezés idejéig Mußner nem látja értelmét a zsidómisszióknak, mert a zsidók megtérése a külön-út (Sonderweg) végén Isten egy különleges cselekvése (Sonderakt)⁵²¹ lesz. Izrael *nem az evangélium által* fog megtérni, hanem radikálisan a „*sola gratia*” alapon, Isten irgalmas és szuverén döntése alapján, amikor eljön Sionból a Szabadító.⁵²² Ez a megmenekülés Mußner szerint *diakrónikus* (korszakokon át) értelemben fog történni. Az „*egész Izrael*” fogalma Mußner számára a történelemben valaha élt összes zsidót jelenti. Tehát nem csak az ortodoxokat, hanem az egész mindenkori zsidóságot.⁵²³

Kérdések Mußner modelljével kapcsolatban:

a) Vajon az Izrael-olajfa, amelyből az Egyház él, melyik úton található a jelen korszakban? Miként fejeződik ki az új szövetség és az ábrahámi szövetség egysége a két úton haladó Izrael és Egyház között?

⁵¹⁸ Az eredeti Rosenzweigtől idézett szövegrészlet: Der Christ braucht den Juden in seinem Rücken...”

⁵¹⁹ Mußner, Traktat, 385. p.

⁵²⁰ Mußner: Traktat, 60-61 pp.

⁵²¹ Mußner: Traktat, 61-64 pp.

⁵²² Mußner: Traktat, 60. p.

⁵²³ Mußner: Traktat, 57. p. Mußner kifejezése: „diachronische Ausdehnung durch die Geschichte erstreckt”.

b) Milyen üzenetet jelent ez a modell egy Jézusban hívő zsidónak, aki zsidó szeretne maradni, s annak is érzi magát, de az Egyház keretei között él?

c) Vajon feleslegesen hirdették-e az Igét az apostolok a zsidóknak, ha Isten mindenképpen üdvözíti a zsidóságot, még hozzá „diakrónikus” értelemben? Mit mondana ehhez a modellhez Pál apostol, aki saját üdvösségét is kész lett volna Izraelért feláldozni, hogy „némelyeket” megmentsen közülük?

John T. Pawlikowski (1940-). A legmarkánsabb két-szövetséges teológia feltehetőleg John T. Pawlikowski nevéhez kapcsolódik a katolikus teológiában. Az általa írt *Juden und Christen* TRE-ben található szócikkben, és a már idézett *Christ in the Light of The Christian-Jewish Dialogue* című könyvében, a következő módon vázolja saját látását: A Krisztus-esemény nem tette érvénytelenné a zsidó hit perspektíváját. A Sinai szövetség éppoly döntő esemény, mint a Golgota szövetsége. A keresztyénség lehetőleg minél több zsidó dimenziót hozzon vissza hitrendszerébe, s ennek alapján újra kell értékelnie az inkarnációt krisztológiájában. Pawlikowski szerint Jézusban nem született meg a teljes kijelentés, mert a zsidó rendeltetésnek ma is teológiai jelentősége van. Ezt az állítást azzal hozza kapcsolatba, hogy a rabbisztyikában is hasonulhat az ember Istennel, s Istenben is vannak emberi vonások. A Krisztus-esemény nem volt más, mint ennek a realitásnak manifesztálódása, amelynek előképét már a Genezisben is láthatjuk, amikor Isten az emberrel járt. Ennek az „együttjárásnak” zenitje az inkarnációban nyilvánult meg: az ember részt vehet Isten életében.

Végül Pawlikowski felteszi a kérdést: miért van szükség még ma is a zsidó szövetségre? Pawlikowski a komplementaritás szót használja. A két szövetség egymást kiegészíti, azok az emberiség kétféle vallásosságát és közös örökségét jelenítik meg. Pawlikowski az alapkihívást a következőben látja: Miként lehet a keresztyénség egyediségét mégis úgy fenntartani, hogy egyszerre a zsidóság üdvösség-folyamatának kontinuitását (Heilprozeß) is fenntartsuk? Szerinte, ha itt és most nem adunk határozott szoteriológiai legitimitást a judaizmusnak (nem csak az eszkatonban), akkor semmivel sem léptük túl a korábbi szubsztitúciós tant.

A Nostra Aetate óta napjaink katolikus Izrael-teológiája a folyamatos revízió képét mutatja. Különösen igaz ez szoteriológiai kérdésekben. A *Dominus Iesus* (2000. szeptember) vatikáni dokumentum hangsúlyozza, hogy Egyházzal és a teljes üdvháztartásról

végző soron csak a Krisztus által alapított római egyházzal kapcsolatban beszélhetünk. Másfelől a Vatikánból egészen engedékeny szoteriológiai hangok is érkeznek hozzánk: Vezető teológusok megkeresésére, *Walter Kaspar* bíboros (1933-), aki 2001 óta a Szentszék „Zsidókkal való Vallásos Kapcsolatok Bizottságá”-nak elnöke, a problematikával kapcsolatban a következőt válaszolta. „Mivel csak a zsidóság rendelkezik autentikus kijelentéssel a nem-keresztény vallások között, a *Tóra* elegendő a zsidók üdvösségéhez.”⁵²⁴ Ezt a római katolikus álláspontot *H. H. Henrix* a Római egyház *halakikus döntésének* nevezi, amelyben lemond a szervezett zsidómisszióról,⁵²⁵ de az Egyházba való betérésükért való imádkozást semmiképpen nem adja fel.⁵²⁶

3.5.2.5. Támogató kritika

Dietrich Ritschl visszafojtott lelkesedéssel, mégis mint az egyetlen lehetséges szalmaszálba kapaszkodva ír a „*Modell der zwei Wege*” elméletről.⁵²⁷ Szerinte csak ez a teória garantálhatja Izrael mai teológiai integritását, és csak ez a modell ad megnyugtató választ a zsidómisszió kötelező megszüntetésére. Igaz, s ezt ő is elismeri, a megállapítást csak a keresztény krisztológia feladásának árán mondhatjuk ki.

Ritschl szerint, az Ef 2,11-22 –ben leírt páli prófétai perspektíva, tehát a zsidók és pogányok közötti válaszfal leomlása, nem valósult meg (hat sich nicht bewahrheitet), sőt helyette a kiélezett kétezer éves ellenségeskedés és a holokauszt következett. Ennek következtében az Egyháznak egy olyan nyílt sebbel (offene Wunde) kell szembesülnie, amely soha nem gyógyulhat meg. Jelen egyházi helyzetünk nyomorúságát Ritschl abban látja, hogy ma már lehetetlen különválasztanunk morális és teológiai tévedéseink szálait. A tanbeli kérdéseknél nem is a trinitás dogmáját tartja a fő problémának (a Lélek a zsidó teológiában is jelen van világunkban, s Isten megjelenhet emberi személyben), hanem az Isten Jézusban történt helyettes szenvedésének kérdését.⁵²⁸ Ezt az isteni helyettes szenvedést a zsidó dialógus-partnerek csak a holokausztban szenvedő személyekkel kapcsolatban tudják elképzelni.⁵²⁹

⁵²⁴ John T. Pawlikowski: Christ and Christology. Szócikk. In: DJCR, 88. p.

⁵²⁵ H. H. Henrix: Von der Mission ohne Dialog zum Dialog ohne Mission. In: KuI, 2007/1, 54. p.

⁵²⁶ További kutatást érdemelne Karl Rahner gondolatrendszere. A „vallások teológiájában” egyetemesen nyitva hagyja valamennyi vallás „üdvözítő értékének” kérdését. Ld. *Nemzetközi Teológiai Bizottság: A kereszténység és más vallások dokumentumát*. In: Szécsi József (szerk.): A holocaust nem teológiai véletlen, 59. p.

⁵²⁷ Vö. Dietrich Ritschl: Der jüdisch-christliche Dialog und „Faith and Order”. In: KuI, 1999/1, 82-89 pp. és D. Ritschl: Die nie verheilende Wunde: Kirche und Israel – Christen/Juden. 75-76 pp. In: Themen und Konkrektion in der Ökumenischen Theologie. Münster, LIT Verlag, 2005.

⁵²⁸ Uo. 76. p.

⁵²⁹ Uo. 76. p.

3.5.2.6. Ellenhangok

A két-üdvút teória legtöbb kritikusja elsőrenden *Krisztus unikvitásának* igényével érvel. Hangsúlyozzák, hogy a Jn 14,6 és ApCsel 4,12 textusok világosan állítják, hogy Jézus az üdvösség egyetlen útja zsidók és pogányok számára egyaránt. *Mitch Glaser* messiási teológus figyelmeztet azonban arra, hogy a legtöbb két-üdvutat képviselő teológus liberális beállítottságú, tehát nem tudnak mit kezdeni az ÚSZ integritásának a gondolatával, azokat ugyanis pusztán egy későbbi redakció manipulációjának tekintik. Ennek illusztrálására idézi *M. Glaser* például *R. Ruether*-t, aki az ÚSZ szövegéről és krisztológiájáról így ír:

„Láttuk, hogy az antijudaista beállítódás sem nem felszínes, sem nem másodlagos eleme a keresztyén gondolkodásnak. Az antijudaista gondolkodás megalapozása az Újszövetségben történt meg. Ez fejlődött tovább a klasszikus keresztyén teológiában, amely magában hordozta azon viszonyulások és gyakorlatok rendszerét, amelyek aztán rettenetes (terrible) következményekkel jártak.”⁵³⁰

Mivel *R. Ruether* az ÚSZ újraírásában látná a megoldást, a két-üdvutat elfogadó zsidó teológusok pedig nem ismerik el az ÚSZ autentitását, *M. Glaser* állásfoglalásában elsőrenden a mindkét tábor által elfogadott ÓSZ-re épít.

Mitch Glaser, a *Mishkan*-ban⁵³¹ közölt írásában, a két szövetséges teória elleni kritikáját arra az észrevételre építi, hogy az Ábrahám-szövetség ígéretei között (1Móz 12) nem szerepel a bűnbocsánat és az örök üdvösség ígérete. Sőt, továbbmenve, még a Sinai szövetség sem tud az individuális örök élet gondolatáról.⁵³² Ezért szerinte a két szövetség (Ábrahám -Sinai, illetve az új szövetség) kínálatai semmiképpen nem lehetnek ekvivalensek, tehát azonos célhoz vezető üdvútak. Ugyan Ábrahám szövetsége áldást és prosperitást ígér minden engedelmeskedő személynek, illetve a zsidó nép egészének, de a személyes üdvösségről nem szól. Az is figyelemre méltó, jegyzi meg *M. Glaser*, hogy a zsidó nép a szövetséget, és az egész törvénykönyvet kollektíve fogadta el, és ennek megfelelően egy „*corporate solidarity*”⁵³³ kötelezi őket. Ennek következtében a nép, mint közösség, kapja az áldást, de a büntetést is. Az új szövetség tehát nem egy második üdv-alternatíva, hanem az első és egyetlen út, amely az embert megváltoztathatja, és annak örök életet képes adni. Ezt a

⁵³⁰ *R. Ruether: Faith and Fratricide*, 226. p. Az idézett eredeti szöveg: „*We have seen that the anti-Judaic myth is neither a superficial nor a secondary element in Christian thought. The foundations of anti-Judaic thought were laid in The New Testament. They were developed in the classical age of Christian theology in a way that laid The basis for attitudes and practices that continually produced terrible results.*”

⁵³¹ Folyóirat. A zsidók evangelizálásának teológiai fóruma.

⁵³² *Mitch Glaser: Critique of the „Two Covenant Theory”*. *Mishkan – A Theological Forum on Jewish Evangelism*. 1989/II.; issue Nr. 11, 44-71 pp.

⁵³³ Uo. 63. p.

változást Isten kegyelme és a Jézus Krisztus által elküldött Lélek végzi el az emberben, méghozzá elsősorban zsidóban, de a megtérő pogányban is.

Dan Gruber messiási teológus még M. Glaser-nál is keményebben fogalmazza meg a „Dual Covenant” –tal kapcsolatos ellenvéleményét. A koncepció tévedéseit mélynek és a Bibliával szemben ellentmondónak jellemzi:⁵³⁴

1) Az ÚSZ iratai az evangéliumot az Ábrahámnak tett ígéret *beteljesedéseként* ábrázolják (Lk 1,73; Gal 3,6-9; Rm 4,13). Következésképpen a zsidónak is hinnie kell az evangéliumban, hogy elnyerje Ábrahám ígéretét. Nem elég Ábrahám körülmetélt fiának lenni. Szükség van a szív körülmetélésére (Jer 9,25-26), s arra a hitre, amely már Ábrahámiban is megvolt. Ő látta Jézus napját és örült annak (Jn 8,56).

2) Ábrahám szövetségéből hiányzott a bűnbocsánat és az üdvösség ígérete. A teljes áldozat *Jézusban valósult meg*, aki vérét adta zsidó honfitársaiért, s ezért válaszként hitet várt tőlük: „mert ha nem hiszitek, hogy én vagyok, meghaltok bűneitekben” (Jn 8,24).

3) Az Újszövetség azt tanítja, hogy Jézus *az egyetlen út*, aki által az Atyához mehetünk (Jn 14,6). Nincs más név az ég alatt, aki által üdvözülhetnénk (ApCsel 4,12). Csak Jézus az a mennyei kenyér, aki által nem halunk meg (Jn 6,48-50). Keresztelő János azt tanította Jézusról, hogy aki hisz benne, annak örök élete van, de aki nem engedelmeskedik a Fiúnak, az nem lát életet, hanem Isten haragja marad rajta (Jn 3,36). Jézus is hasonlóan szólt: „Aki elvet engem, és nem fogadja el az én beszédeimet, annak van ítélő bírója: az ige, amelyet szóltam, az ítéli el őt az utolsó napon” (Jn 12,48). Jézus ezt is mondta Izraelnek: „Ti azért kutatjátok az Írásokat, mert azt gondoljátok azokban van a ti örök életetek, pedig azok rólam tesznek bizonyosságot... Ne gondoljátok, hogy én foglak vádolni benneteket az Atyánál. Van, aki vádol benneteket: Mózes, akiben ti reménykedtek. Mert ha hinnétek Mózesnek, hinnétek nekem: mert én rólam írt ő” (Jn 5,39 és 45-46).

A törvény általi megigazulás lehetőségeiről pedig Jakab ezt írja: „Mert aki valamennyi törvényt megtartja, de akár csak egy ellen is vét, az valamennyi ellen vétkezett” (Jak 2,10). Pálnál pedig ezt találjuk: „Én nem vetem el az Isten kegyelmét: mert ha a törvény által van a megigazulás, akkor Krisztus hiába halt meg” (Gal 2,21). Ez azt jelenti, hogy ha a zsidónak és a számtalan megtérő prozelitának elegendő lett volna a törvény megigazító lehetősége, akkor Krisztusnak nem kellett volna eljönnie.

⁵³⁴ Dan Gruber: *The Church and the Jews. The Biblical Relationship*. Serenity Books, Elijah Publishing, Hannover, 1997, 395-400 pp. Az alábbi szakaszban vázlatos ismertetés történik.

4) *Isten azért küldte el Fiát, mert Izraelnek szüksége van rá.* Péter így prédikált pünkösöd után a zsidó embereknek Jeruzsálemben: „Ti vagytok a fiai ezeknek a prófétáknak és annak a szövetségnek, amelyet Isten atyáinkkal kötött, amikor így szólt Ábrahámhoz: És a te magodban áldatik meg a föld minden nemzetsége. Isten elsősorban nektek támasztotta fel és küldte el Szolgáját, aki megáld titeket azzal, hogy mindenkit megtérít a maga gonoszságából” (ApCsel 3,25-26).

5) Isten Izrael és Júda házával kötendő új szövetséget ígért. Nekik ígérte Isten a bűnök bocsánatát, a szív körülmetélését és Lelkét (Jer 31,31-34; Ez 36,22-30). Ez az új szövetség közli a megnevezett javakat azoknak, akik belépnek abba. Jézus kereszthalála előtt az eucharistia elrendelésekor kijelentette, hogy ennek megpecsételése az Ő vére által történik.

Az ÚSZ állítja, hogy a zsidónak is hinnie kell Jézusban. Ők ugyan a természetes olajágak a tőn, de éppen azért vágattak le arról, mert nem hittek (Rm 11,20). Ha majd hinni fognak, vissza fognak oltatni eredeti helyükre, a nemes olajfába (Rm 11,23).

6) *Izrael egész története Jézusra utal.* Az ÚSZ iratai vele kapcsolatban idézik fel Izsák feláldozását, a páska bárányt, a rézkígyót és a sátoros ünnepet is. Jézus szerint minden próféta róla írt (Ézs 53,4-6 és 8). A törvény pedig tanítómesterünké lett, amely a Messiáshoz vezet (Gal 3,24).

7) *A korai zsidó Egyház hitt Jézusban,* s tagjai azt hirdették zsidó honfitársaiknak, hogy a Jézusban való hit elengedhetetlen az üdvösséghez (ApCsel 2,37-40). Ez az időszak volt a zsidó történelem legnagyobb ébredése. Isten parancsolta, hogy ugyanezt az üzenetet vigyék el a pogányokhoz is. Ennek a tervnek az érdekében hívta el Isten Ábrahámot és alkotta a zsidó népet. Az akkori zsidó hívők ezt hirdették: A zsidó személynek is hinnie kell Jézusban a Messiásban, különben kivettetik Isten Országából. Vajon tévedtek?

8) *Az evangéliumban Isten szeretete jelenik meg* (1Jn 4,9-10). Ha visszatartjuk az evangéliumot, Isten szeretetét tartjuk vissza. Itt találjuk Gruber szerint a két üdvút-modell fő problematikáját. Elválasztjuk őket Messiásuktól és küldetésüktől, ugyanis Izrael küldetése Izrael Messiása nélkül elképzelhetetlen. Amely névért a zsidó Péter és János szenvedtek, s számos tanítvány életét adta, azt a nevet most törölnünk kellene a zsidók felé irányuló üzenetünkből? Izrael jelenkori szoteriológiai helyzete Pál szerint annyira szomorú, hogy még üdvösségét is kész lett volna feladni érte (Rm 9,1-3).

Jézus szerint egy napon Izrael egésze hinni fog benne, s akkor jön vissza (Mt 23,39).⁵³⁵

⁵³⁵ Uo. 400. p. Az ismertetés vége.

Vajon a bűntudat terhe miatt hallgathatunk-e Jézus nevééről? S ha nem, akkor miként mondhatjuk el ma az evangéliumot a zsidóságnak? Ezen problémákhoz még a neuralgikus kérdések fejezetben visszatérünk.⁵³⁶

3.5.3. Multi-föderális pluralista teológiák

Rosemary Ruether már továbblép a kétszövetséges koncepción, s meghatározatlan számú kijelentés-csúcsról beszél az emberiség történetében. Ezen csúcok azonban nem egyenlő fontosságúak. A Sinai és a Golgota hegyi kijelentés a két leginkább meghatározó reveláció marad. Az Exodus és a Sinai hegy fontosságáról ezt írja:

„Szükséges, hogy a keresztyének képesek legyenek elfogadni azt a tézist, hogy a zsidónak nincs szüksége a Jézus-történetre ahhoz, hogy megalapozott hite, és üdv-reménysége legyen. A Jézus-történet nem negligálja az Exodus szabadításának történetét. Másfelől a Jézus-történet is Ábrahám ígéréteiből született, és a keresztyének üdvösség paradigmája (paradigm of salvation) lett.”⁵³⁷

R. Ruether *krisztológiai korrektúrákat* szorgalmaz, amelyek nélkül nem várható áttörés a zsidó kapcsolatokban és egy új pozitív teológia megalkotásában. Látása szerint különösen az egyházatyák tanait kell leépíteni. Szerinte el kell vetni azt a tételt, amely a messiási kor beköszöntét Krisztus első eljövételéhez kapcsolja. R. Ruether Jézust nem Messiásnak látja, hanem egy olyan Isten Országában *reménykedő embernek*, aki úgy halt meg, hogy nem látta meg annak beteljesedését. Így az ember Jézus a reménység példaképe marad, azonban eszkatológiai ideálja a jövőben még realizálódhat. Jézus várakozásával egy eszkatológiai paradigmát alapított. Mivel a más kultúrákban élők ezt a paradigmát nem ismerik, pusztán ezért őket nem zárhatjuk ki az üdvösségből. Az exodus a zsidóknak ugyanarról szól, mint a keresztyéneknek a Krisztus-esemény. Egyik sem nullázza le a másikat, csak éppen különböző embercsoportokat szólít meg.

A modern pluralista iskolát többek között *Wilfrid Cantwell Smith*, *John Hick*, *Paul Knittel* és *Liptay Lothar*⁵³⁸ képviselik. Ugyan a kiforratlan pluralista teológia maga is igen plurális, mégis krisztológiai megközelítésük hasonló: Jézus személye sem *nem exkluzív*, sem *nem normatív*. Jézus ugyan üdvösséget hozott, de ennek tartalmát és igényét egyeztetni kell a világvallásokkal történő párbeszédben. *Paul Knittel* minden vallást egy szintre emelne, s célja a vallások teológiájának, illetve a kapcsolatok teológiájának (theology of correlations) megalkotása.

⁵³⁶ Ld. 7. fejezet.

⁵³⁷ R. Ruether: *Faith and Fratricide*, New York, The Seabury Press, 1974, 256-257 pp.

⁵³⁸ Liptay Lothar: *A keresztyénség viszonya más vallásokhoz*. Kalligram, Pozsony, 2005.

A pluralista teológusok egy csoportja 1988-ban egy tanulmány-gyűjteményt publikált a „A keresztyén unikvitas mítosza” címmel.⁵³⁹ A Terrence Merrigan⁵⁴⁰ által legjobb teológusoknak nevezett csapat meggyőződéssel vallja:

„Radikálisan pluralista világunkban, csak egy ezzel azonos mértékben radikálisan pluralista teológia tehet igazságot a világ vallásos hagyományai között, beleértve ebbe magát a keresztyénséget is.”⁵⁴¹

Paul Knitter, könyvének előszavában elhatárolja magát két végletes keresztyén paradigmától, így az *exkluzivitástól* (extra exlesiam nulla salus), de az *inkluzivizmustól* is (a befogadó elmélet, ld. Karl Rahner és a II. Vaticanum). Az inkluzivizmus ugyan elismeri a többi vallás pozitív hagyományait, mégis az összes vallás között Krisztust és a keresztyénséget tartja az üdvösség kizárólagos forrásának.⁵⁴² Szükségesnek tartja a többi vallás valóságának (reality), életerejének (vitality), befolyásának, szépségének és vonzásának érzékelését, majd ezekből merítve, egy új keresztyén attitűd és produktív párbeszéd kifejlesztését.⁵⁴³ A „No Other Name?” (1985) című művében a leghatározottabban elutasít minden *only-way* (csak egy út van) szoteriológiát.⁵⁴⁴ Paul Knittel határozottan vallja, hogy a pluralista teológia és a keresztyénség összeegyeztethetőek (compatible). Természetesen ez szerinte azt is jelenti, hogy a modern teológiának radikálisan szakítania kell a hitvallásos múltjával is (*confessional past*).⁵⁴⁵

3.5.3.1. Merre haladunk ma?

A pluralista teológusok jórészt Kant „*Ding an sich*”⁵⁴⁶ gondolati struktúrájára építenek. Mivel az abszolút isteni jelenség megismerhetetlen, ellenben mi emberek rendelkezünk vallásos tapasztalatokkal, szükségszerű ezeket az emberi hit-rendszereket viszonylagosnak tekintenünk. Ezért Knittel szerint minden világvallást és istenséget a legjobb

⁵³⁹ John Hick and Paul F. Knittel (eds): *The Myth of Christian Uniqueness*. Maryknoll, Orbis, 1988.

⁵⁴⁰ Terrence Merrigan: *The Challenge of the Pluralist Theology of Religions and the Christian Rediscovery of Judaism*. A gyűjtemény címe: Didier Pollefeyt (ed): *Jews and Christians: Rivals or Partners for the Kingdom of God? In search of an Alternative for the Theology of Substitution*. Peeters Press, Louvain, W. B. Eerdmans, 1997, 95.p.

⁵⁴¹ Eredeti szöveg: „*in our radically pluralistic world, only an equally radical pluralist theology of religions can do justice to the world's religious traditions and, indeed, to Christianity itself.*”

⁵⁴² Knitter, „Preface” to *The Myth*, viii. p.

⁵⁴³ Knittel, vii. p.

⁵⁴⁴ Knittel: *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward The World Religions*. Maryknoll, Orbis, 1985, 5. p.

⁵⁴⁵ A vallások teológiájáról ld. bővebben még: Nemzetközi Teológiai Bizottság: *A keresztyénség és a vallások*. In: Szécsi József (szerk.) 57-112 pp. A dokumentum a vallásközi párbeszédet pozitív módon közelíti meg, *praeparatio evangelica*-nak nevezi (111. p.), de közben igyekszik megtalálni a többi vallás értékeit is.

⁵⁴⁶ Kant alapvető filozófiai fogalma. Az önmagában lévő (létező) abszolút isteni jelenség.

esetben is csak így írhatunk le: az ismert ismeretlen (known unknown)⁵⁴⁷, vagy a behatárolt vallás (limited religion). Szerinte a mai teológia egyik fő feladata egymás hagyományainak megismerése, és az azokba való jártasság és átjárhatóság megszerzése (crossing over).⁵⁴⁸ Ilyen értelemben a vallások nincsenek abban a helyzetben, hogy abszolút igazságokat fogalmazzanak meg. Ehelyett a vallásokat az isteni üdvözítő akaratra adott különböző kultúrákban fellelhető emberi válaszoknak kell tekintenünk. *John Hick* szerint egyes vallásalapítók erőteljes és folyamatos (powerful and persistent) vallásos tapasztalatban részesedtek. Olyan etikai meglátásokat nyertek, amelyek minden kulturális korlátot képesek voltak áttörni. Hick szerint ezen személyekhez tartozik többek között Jézus is. Jézus élete olyan *inkarnáció* és követhető élet, amely az isteni realitással való találkozásból született és követőit üdvösségre vezetheti.⁵⁴⁹ Ilyen értelemben a mártíromság sem más, mint pusztán *saját* és *viszonylagos* hittapasztalatunkért való életletétel. Az istentisztelet (nem-zsidó) pedig, a Héber Egyetem tudósa *David Hartmann* szerint sem lehet több, mint „*a végtelen és kifejezhetetlen istenség megjelenéseinek véges imádata*”.⁵⁵⁰

A pluralista teológia kérdésére még a zsidómisszió kapcsán visszatérünk. Kritikusan elemezzük a „neuralgikus kérdések” sorában.⁵⁵¹

*

4. Speciális hangok: „Hallgasd meg a többi érintettet is!”

4.1. Palesztin⁵⁵² „felszabadítás-teológia” (PFT)

A palesztin felszabadítás-teológia alapüzenetét főleg az ÓSZ-ből meríti. Mint egykor Mózes kivezette a rabszolgánépet Egyiptomból, úgy a cionistáktól szolgaságban tartott palesztinokat, ma az Intifáda (a teher lerázása) szabadítja fel. Ennek a felszabadító harcnak a vezetője maga a palesztin Jézus.

⁵⁴⁷ Knittel: No Other Name? 212. p.

⁵⁴⁸ Knittel: No Other Name? 53. 210. pp.

⁵⁴⁹ J. Hick: The Metaphor of God Incarnate. London: SCM, 1993, 13 és 98. pp.

⁵⁵⁰ David Hartmann: On the Possibilities of Religious Pluralism from a Jewish Viewpoint. Immanuel /16, 1983. 110 és 113. pp.

⁵⁵¹ Ld. 7.1. fejezetet.

⁵⁵² A „Palesztina” országnév Hadriánusz császártól eredeztethető, hogy Júdea neve örökre feledésbe merüljön, egyben a zsidókat ősi ellenségeikre emlékeztesse: a filiszteusokra. Ld. Tilbert Moser: Der Nahost-Konflikt, 38. p.

A palesztin felszabadítás-teológia alaphangját olyan ÓSZ-i textusokban találta meg, amelyek az igazságtalanságot és a szegények kizsákmányolását élesen elítélik.⁵⁵³ Ilyen locus például: „A tiszta igazságot kövesd, hogy élhess, és birtokolhasd azt a földet, amelyet Istened, az Úr ad neked” (5Móz 26,27).

A PFT különböző keresztyén felekezetű, de főleg palesztin-arab egyházi személyek írásaira támaszkodik. Publikációik között a legtöbbet idézett mű az anglikán *Naim Ateek* (1937-): „*Justice and Only Justice*” (Igazságosság és csakis az igazságosság) című könyve, melyet az első palesztin felkelés idején jelentetett meg (1989).⁵⁵⁴ Hasonló szerzők a római katolikus Michael *Sabbah* (1933-) pátriarcha és Rev. Rafiq *Houry* (1943-), továbbá a lutheránus Munib *Youman* (1950-) püspök és Rev. Mitri *Raheb* (1962-), a görög katolikus Rev. Elias *Chacour* (1939-) és Dr. Gerjes *Houry* (1935-), valamint az anglikán Riah *Al-Assal* (1937-) püspök.

A palesztin teológusok elsősorban olyan keresztyén ökumenikus teológiát művelnek, amely a többségi moszlim lakossággal kíván szót érteni, aláhúзва a keresztyén-moszlim közös örökséget. Dialógus keresésük másik aspektusa a zsidók felé irányul, amelyben a cionizmus és Izrael államának politikai kritikája játszik jelentős szerepet. Néhány zsidó személy, így Marc *Ellis* (sz. 1952) és Jeremy *Milgrom* (sz. 1954) megértve az Izrael-palesztin konfliktus problematikáját, létrehoztak egy olyan zsidó-keresztyén párbeszédet, amelyben a béke és az igazságosság kérdései fontos szerepet kapnak. Ez a dialógus egy hármasságban kíván tájékozódni, így a hatalmon lévő zsidó többség, a keresztyén kisebbség és a palesztin kontextus evidenciájában.

A PFT meglehetősen *kritikus hangot* használ a nyugati világban ismert zsidó-keresztyén párbeszéddel kapcsolatban. Rámutatnak arra, hogy a soá utáni nyugati teológusok egy része, Izrael bibliai kiválasztását és a föld ígéletét egy sorba állítva, tudatosan vagy tudatlanul a modern cionizmust ratifikálja, úgy hogy közben elfeledkeznek a palesztin nép létéről.

A palesztin teológia hangsúlyozza, hogy a keresztyén teológia nem ignorálhatja a palesztin nép létét, a szülőföld elvesztése miatt érzett fájdalmat, valamint a felszabadulásért vívott harcot. Ezen sebektől és problémákból adódóan a palesztin teológia *sajátos hermeneutikával* dolgozik: Az ÓSZ-ben Izraelnek adott ígéreteket és a föld jogát magának tekinti.

⁵⁵³ Br. Tilbert Moser: *Der Nahost-Konflikt. Seine Hintergründe im Licht der biblischen Prophetie und unsere christliche Antwort.* GGE aktuell, Hamburg, 35. p.

⁵⁵⁴ Naim Stifan Ateek: *Justice, and Only Justice. A Palestinian Theology of Liberation.* Orbis Books, Fifth Printing, Maryknoll – New York, 1991.

A fentiek miatt számos nem-palesztin keresztyén teológus igen gyanakvó a PFT-vel szemben, képviselőit pedig a militáns arab-izlám erők naiv megértése, és hermeneutikai megközelítéseik miatt is, *teológiai partizánoknak* tartja.⁵⁵⁵

4.1.1. Naim Stifan Ateek felszabadító programja

Naim S. Ateek,⁵⁵⁶ teológiai hangvétele személyes élményekből táplálkozik. Tizenegy éves volt, amikor családját és szülőfalujának népét az izraeli hadsereg 1948-ban Beth-Seanból elűzte. Említett könyvében (Igazságosság és csakis az igazságosság!) a Nábót szőlőjének elvételéről szóló bibliai tudósítást (1Kir 21), mint a palesztin felszabadítási teológia egyik fő paradigmáját értelmezi.

„Nábót és családjának kifosztása és halála ezerszer megismétlődött Izrael államának megalapítása óta. Ha a történet lényegére koncentrálunk, akkor megláthatjuk abban a palesztin nép tragédiáját, és személyiségi jogainak eltiprását. Ez a feljegyzés azonban több egy tragikus történetnél. Az események mögött meg kell látnunk magát az igazságos Istent, aki mai is a történelem ura, aki soha nem felejt, és soha nem hagyja örökre büntetlenül az igazságtalanságot.

Nábótnak, akinek neve kapcsolódik az arab *nabata* (szárba szökken, növekszik) kifejezéshez, volt egy szőlője Jezréelben, nem messze Beisan, azaz Beth-Seán –tól. Földjét őseitől kapta, gyönyörű volt, sőt megszentelt örökség, mint ahogy ez a Közel-keleti kultúrákban természetesnek mondható mindenütt.

Nábót kertje szomszédos volt a második fővárosban, Jezréelben lakó Aháb király (Kr. e. 869-850) palotájával. A király szerette volna kiterjeszteni birtoka határait, s vételi ajánlatot tett Nábótnak. Nábót nem állt kötélnek. Az eladás nem a pénz miatt hiúsult meg. A szőlő olyan örökség volt, amelyet a család generációról generációra osztatlanul tovább adott. A király meglepődött és haragos lett. A kertet mindenképpen meg akarta szerezni, de Nábót elhatározását a pénz nem tudta megváltoztatni. Aháb felesége Jezabel, megtalálta a tökéletes megoldást. Összeesküvést szőtt Nábót ellen, amelybe a város „véneit és előkelőseit”, valamint hamis tanúkat is bevont.

Nábótot bíróság elé állították istenkáromlás és királygyalázás vádjával. Nábót védelem nélkül maradt, majd megkövezéssel végrehajtandó halálra ítélték. Vele együtt haltak meg fiai is. Földjüket elkobozták és a király birtokához csatolták.

Isten Illés prófétát bízta meg azzal, hogy a királyt szembesítse kegyetlen gonosztettével. A találkozás Nábót szőlőkertjében történt, ott ahol Illés Isten ítéletét hívta le a királyra és feleségére. A király néhány év múlva csatában esett el, felesége pedig egy évtizeddel később halt iszonyatos halált. Az ítélet tehát pontosan és szigorúan bekövetkezett a gonosztett mértéke szerint.”⁵⁵⁷

Szükséges megjegyeznünk, hogy Naim Ateek az egyik legbékülékenyebb palesztin teológus. A Nábót narratívát három pontban alkalmazza a palesztin nép 1948 utáni helyzetére:

⁵⁵⁵ David M. Neuhaus: Palestinian liberation theology. Szócikk. In: DJCR 328-329 pp.

⁵⁵⁶ Naim S. Ateek a Kelet-jeruzsálemi anglikán Szent György Katedrális kanonoka, a galileai Beisan-ból (Beth-Sean) származik. A PFT kifejezés tőle származik. Teológiáját a PFT palettáján E. Kessler a DJCR nagytekintélyű modern lexikonban (2005), a palesztin keresztyén teológiák között 'current' –nek nevez. 328. p.

⁵⁵⁷ Naim S. Ateek, 87-88 pp.

a) „A történet Isten kompromisszumokat nem kötő igazságszeretetéről (concern for justice) beszél. A föld Nábót és családját tulajdona volt. Mivel gyengék és kiszolgáltatottak voltak, ezért az erőszak áldozatai lettek, földjüket pedig kisajátították. A hatalomnak mindenkor megvannak az eszközei arra hogy véghezvigye kegyetlen tetteit. S természetesen megvannak az ágensei is. Ők mindezt bárkivel megtehetik, mindenki felett rendelkeznek, és bárkinek a földjét megszerezhetik. Mi palesztinok a Nábót történetével azonosítjuk magunkat... De Isten, az élő Isten nem felejt. Ragaszkodik az igazságossághoz (justice), ahogy Pál apostol is megírta a galatáknak: 'Ne tévelyegjete: Istent nem lehet megcsúfolni. Hiszen amit vet az ember, azt fogja aratni is' (Gal 6,7).

b) Teológiai nyelven elmondva mindezt: Izrael állama Aháb gonosztettének elkövetésében vétkes. Aháb tudta, hogy Isten törvénye előtt minden ember egyenlő, még a király is. Ez a törvény ellentmondott az akkori kánaáni látásmódnak. Baál, a kánaáni istenség hitrendszere, mindenkor a status quo-t, a csúcsvezetést támogatta. Így a király, saját jogait és privilégiumait úgy terjesztette ki és azt szerzett meg, amit csak akart. De az ÚR etikai törvénye a próféta által pártatlanul diadalmaskodott: Mert minden személy joga, vagyona és élete, isteni védelem alatt van. Bárhol is csorbul az igazságosság, Isten interveniál és megvédi a szegényt, a gyengét és a kiszolgáltatottat.

c) A történet utolsó része a valóságos igazságszolgáltatásról szól. Eljött a büntetés ideje, igaz jelentős késéssel. Nem kívánom Aháb gonoszságának következményeit és felesége könyörtelen halálát túlságosan kihangsúlyozni. Mint keresztyén, hermeneutikai megközelítésünknek megfelelően, nem kívánom az irgalmasság nélküli igazságszolgáltatást, habár ma sokan kívánják a 'szemet szemért és fogat fogért' szigorú igazság érvényesülését. Ahogy ezt a későbbiekben is bemutatom, az ilyen eljárás csak még több erőszakot szülne. Jómagam az irgalmassággal együtt érvényesülő igazságosság (justice) mellett érvelek. Elutasítok minden látszat igazságosságot. Szükséges az igazságosság dinamikus és kreatív érvényesítése, hogy a Szentföldön béke legyen,... s Isten igazsága a felszabadulás reményét adja az elnyomottaknak.”⁵⁵⁸

Első értékelés: A palesztinok elutasítják a mai zsidóság *bibliái Izraellel* való azonosítását. Ebből következőleg Izrael államának a Bibliára való hivatkozásait is. Ateek helyesen hangsúlyozza, hogy Izrael Ábrahámában kapott ígéretei, nem csak egy népnek ígérek áldást, hanem minden nép részesülhet azokból. Azt azonban már kevésbé érzékeli, hogy a minden népnek ígért univerzális üdvterv ábrahámí áldása nem függeszti fel Izrael teológiai különlegességét és maradandó kiválasztottságát valamint Istentől kapott ajándékait (Rm 11), így az Ígéret Földjéhez való jogát sem.⁵⁵⁹

Ateek jól látja azt is, hogy Jézus szabadítóként érkezett, s csak az Ő lelkülete szerint lehet Izrael népét és ígéreteit helyesen értelmezni. Az is bizonyos, hogy Jézus a prófétákhoz hasonlóan szociális evangéliumot is hozott és fellépett az igazságtalansággal szemben. Ezen a ponton a Nábót történet valóban üzenet lehetne a palesztin és zsidó nép kapcsolatának rendezésében. Egy kérdés azonban igen feszítő: Izrael állama csak akkor

⁵⁵⁸ Uo. 88-89 pp.

⁵⁵⁹ Vö. A földkérdést a Neuralgikus kérdéseknél részletesen tárgyaljuk (7.2.).

terjesztette ki határait, amikor pusztá léte került katasztrofális veszélybe. S ezen a ponton a Nábót történet már nem lehet analógia a palesztinok védelmében.

Ateek helyesen teszi szóvá az izraeli hatalom visszaéléseit, amely nagyban ösztönözte az intifáda felerősödését. Arról azonban Ateek nem szól, hogy az izraeli lépések többnyire válaszlépések voltak, hiszen az ENSZ határozat alapján létrejött mini-állam, 1948-ban minden oldalról életveszélyes nyomás alá került. Ateek-nek azt is el kellene mondania, hogy Izrael a föld békés felosztásának tervével 1948-ban egyetértett, de a palesztin-arab erők akkor az egész földet szerették volna megkapni. Sajnos ezt az igényt a fundamentalista iszlám erők a mai napig képviselik, s ha tehetnék, Áhábként, ma is elvonnák Izrael szőlőjét.

Ateek hiányossága az is, hogy amilyen *bátor Izrael-kritikát* fogalmaz meg, annyira szégyenlős a moszlim terrorizmus leleplezésében.

Ateek megoldási kísérlete

Naim S. Ateek az igazságos megoldást a palesztin állam létrehozásában látja. Jeruzsálem pedig az ENSZ és a Vatikán javaslata szerint, a problémák rendezésének sorában első lépésként, mint *corpus separatum*, nemzetközi státuszt nyerhetne, mivel az ősi város egyaránt szent zsidónak, keresztyénnek és moszlimnak. Ezt a folyamatot az ENSZ békefenntartó erői garantálhatnák. Egy bizonyos átmeneti idő után, az egykori Szentföldön létező négy állam: így Libanon, Jordánia, Palesztina és Izrael, kölcsönös egyezség alapján, Jeruzsálem státuszát, mint a 'Szentföld Egyesült Nemzeteinek' (United States of the Holy Land) fővárosát rendezhetnék. Ezzel egyidőben Palesztina nemzeti fővárost választhatna magának a Nyugati Parton (West Bank), Izrael pedig Tel Aviv-ot tekinthetné nemzeti fővárosának. Így Jeruzsálem valamennyi szentföldi állam *föderális fővárosa* lehetne. Ha ez megvalósulhatna, gondolja N. Ateek, akkor Jeruzsálem visszanyerhetné egykori méltóságát és szentségét. A szent város felett így nem dominálhatna sem a judaizmus, sem az iszlám, sem a keresztyénség, hanem az egy Isten városa lehetne.⁵⁶⁰

Naim S. Ateek a későbbiekben maga is belátja, hogy ez a négyes államszövetségmodell megvalósíthatatlan. Izrael továbbra is egy idegen test lenne a három arab állam között. Izrael pusztá létevel és másságával kiszámíthatóan újabb konfliktusokat kreálna. Ellenben a kettős, Izrael-Palesztin államszövetséget Ateek kivitelezhetőnek tartja.

4.1.2. Kritikai összegzés

⁵⁶⁰ Uo. 173-174 pp.

Ateek modellje a klasszikus *szubsztitúciós modell palesztin változata*, amelyben nem pusztán az Egyház, hanem maga a palesztin nép váltja le, illetve helyettesíti be Izraelt. A Nábót történettel kapcsolatban hermeneutikai kérdések egész sorát tehetnénk fel, de igen problematikus Ateek felszabadítás teológiájában Jézus, - Marquardt szavaival élve -, *expatriálása*,⁵⁶¹ azaz zsidó létéből, pátriájából való teljes kiemelése is. A modell legproblematikusabb hiányossága az, hogy a megoldást inkább politikai szinten képzelel el.

A Közel-keleti konfliktus azonban alapvetően nem politikai kérdés, amely az emberi jogok, illetve béketárgyalások útján megoldható lenne. A Közel-Kelet problémája teológiai jellegű. Nem csak népek és jogrendszerek valamint történelemszemléletek feszülnek egymásnak, hanem az iszlám és zsidóság eltérő teológiai alapállása, *végző soron az isteni kiválasztottság és elrendelés titka*. Gyakorlatilag a „kié a Föld” kérdés *Ismael és Izsák* ősi vitájához vezet vissza bennünket, amely így fogalmazható meg: ki is Ábrahám Istentől rendelt örököse? A feszültségek szinte feloldhatatlanok. A két teológiai megközelítés egymástól szélsőségesen divergáló, s mivel sem a Vatikánnak, sem az EVT-nek nincs a Közel-Kelettel kapcsolatban bibliailag megalapozott látásmódja, ezért Izraelt többnyire csak a konfliktus egyetlen okának tekintik. Mindezeket látva úgy tűnik, hogy mindkét fél az erőszakos megoldások útját fogja járni a jövőben is.

Sajnos jogtalanság és erőszakgyakorlás mindkét oldalon naponta történik, a felelősség megállapítása pedig igen komplikált feladat. Az azonban bizonyosnak látszik, hogy a palesztin nép helyzete igen tragikus. Belső feszültségeik, a terrorizmussal kapcsolatos iszlám ideológiájuk, saját testvérnépeiktől való felheccelhetőségük (1948), majd cserbenhagyásuk (menekülttáborokban való tartásuk), igen megkeserítették életüket.

Mit tehetne az Egyház a probléma igazságos rendezése érdekében? Szükség lenne, s ez még ma sem késő, a mainál egységesebb Izrael-teológia kidolgozására, különben féltő, hogy a következő zsidó holokauszt létrehozásának asszisztensei leszünk. Ezen az úton iránymutató lehet *J. M. Shihadeh*, a Jordániai Lutheránus Egyház egyik vezető lelkészének lelkülete, aki egyik előadásában ezeket mondta:

„Ha a palesztin keresztyének az un. 'palesztin teológiai kísérletekben' olyan, rég túlhaladott teológiai paradigmákkal dolgoznak, amelyek antiszemitizmusukból következőleg a holokausztot megakadályozni nem tudták, sőt azt támogatták, akkor az ilyen elméletekre a válaszuk az egyértelmű 'nem' (negyedik tézis). A zsidóság 'Isten népe', s mai léte annak egyértelmű jele, hogy Isten az Ő népéhez és ígéreteihez hűséges. (...) Akkor szolgáljuk jól a palesztin és a zsidó népet, ha mindkettőt

⁵⁶¹ Fr.-W. Marquardt: Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie. Bd. I. München, 1990, 57. p.

meghallgatjuk. Ebben az esetben az egyik nép boldogulása a másik nép boldogulásától függ. Ha Izraelt szeretjük, akkor segítsünk a palesztinoknak, ha Palesztinát szeretjük, akkor álljunk Izrael mellé (második és harmadik tézis).

Ábrahám a zsidók és a palesztinok számára egyaránt identifikációs személy. A két nép találkozásának érdekében, nekünk, mint palesztin egyháznak példás szeretetre kell törekednünk. Ezt kívánjuk előmozdítani a Beit-Jala (Ábrahám Otthona) projekttel, amely egy olyan hely kíván lenni, ahol látható és átélhető a zsidók, a keresztyének és a moszlimok egymással való beszélgetése és együttélése.”⁵⁶²

Végül hadd ajánljuk fel egy másik lehetséges, a megoldás irányába mutató bibliai paradigmát. Már Zerubbábel óta feszült volt a viszony Samáriával. Mindkét csoport igényt tartott az igazhitűség címére és a föld birtoklására. Jézus *igazságban és szeretettel* „tárgyalt” a samáriai asszonnyal (Jn 4,4-42). Egyfelől kész volt még az asszony vödréből is inni, másfelől egyértelművé tette, hogy az üdvösség a zsidók közül támad. Ilyen értelemben nevezi *Br. Tilbert Moser* Jézust ’integrációs személynek’.⁵⁶³ Jézus samáriaiakkal kapcsolatos attitűdje elgondolkodtató, talán érdemes lenne ezt a palesztin teológiában újragondolni.

4.2. A messiási zsidóság⁵⁶⁴

A messiási-zsidó mozgalom a mai zsidóság egyik szerteágazó és világméretű mozgalma, amely a Názáreti Jézust, mint Izrael Messiását, Isten Fiát és a világ Megváltóját ismeri el. Ennek ellenére mint Jézus-hívők, mégsem kívánnak egyetlen keresztyén felekezettel sem tagsági viszonyt létesíteni, nehogy zsidó identitásuk feladására kényszerüljenek. Ennek alapján a messiási közösségeket ekkléziasztikailag szabadkeresztyén-pünkösdi jellegű közösségeknek tekinthetjük.⁵⁶⁵

Már *James Parkes* írásából is láttuk, hogy a korai századoktól kezdve, a keresztség felvétele egy zsidó számára zsidóságának teljes megtagadását kellett hogy jelentse. A *népi teológia* még ma is úgy tudja, hogy Jézus ugyanezt tette, tehát a Jordánban végérvényesen kikeresztelkedett saját zsidóságából. Ezen okok alapján a Jézusban hívő zsidók magukat

⁵⁶² J. M. Shihadeh: Palästinensischen Christen – Land, Volk und Staat Israel. Az előadó referátumát a Református Világszövetség ’Zsidók és Keresztyének Bizottsága’ előtt tartotta 1997. február 20-án, Essenben. A téziszűzet nem jelent meg, de idézi: Bertold Klappert: Dialog mit Israel und Mission unter den Völkern. Der Ort der Kirche innerhalb der Sendung Israels. In: Miterben der Verheißung. 420-421 pp.

⁵⁶³ Br. Tilbert Moser: Das Zionsprojekt. Juden und Christen – gemeinsam berufen zum Aufbau der völkerverbindenden Gottesstadt. (kéziratjellegű írás)

⁵⁶⁴ A zsidókeresztyénségről rövid összefoglalást és bőséges irodalmi forrást közöl Alfons Weiser: Judenchristentum. In: LThK, Band 5, 1049-1051 pp.

⁵⁶⁵ Jochanan Herweg: Ein Zeichen für das Kommen des Reiches: Die messianisch-jüdische Bewegung zwischen Kirche und Judentum. Diplomarbeit im Fachbereich Neues Testament der Studienrichtung Fachtheologie zur Erlangung des akademischen Grades Magister der Theologie in Katholischer Theologie, Hochschule Heiligenkreuz, 2006, 6. p. (Kézirat)

tudatosan nem keresztyéneknek vagy Egyháznak nevezik, hanem a Krisztus (keresztyén) nevet visszafordítva, messiási (krisztusi) zsidóknak. Sajátos terminológiai változtatásuk kiterjed egyház-fogalmukra is. Az ekklészia helyett a *kōhillá* héber fogalmat használják, így önmagukat a Messiás Közösségének, illetve a Messiás Testének nevezik.

Nem volt ez mindig így. A zsidó Jézus-hívők az 1960-as évek előtt a keresztyén felekezeti közösségekbe erősen asszimilálódtak, s így magukat héber keresztyéneknek tekintették. 1967 (Hatnapos Háború) óta azonban új korporatív identitáskeresésnek lehetünk tanúi. Időközben fontosabb lett számukra zsidó származásuk, semmint a történelmi egyházakhoz való tartozás.

Napjaink messiási zsidósága nem kíván valamiféle kulturális vagy felekezeti közösségként megjelenni. Különlegességüket az ószövetségi kiválasztáshoz kapcsolják, s hiszik, hogy ez a kiválasztás Jézushoz való fordulásukkal nem veszik el, sőt ez által nyer értelmet. Ebből következőleg a messiási zsidóság az Egyház és a Zsidóság határmezsgyéjén található. Elhívásának tekinti a mindkettőhöz való hűséget: így az ószövetségi kiválasztást és a Jézus-Messiásban való hitet.⁵⁶⁶

A mai messiási mozgalom más egyháztörténeti kategóriákkal összevetve igen fiatal jelenség és jelentős változásokon megy át. Identitáskeresésük még nem ért véget, mai megjelenésükben sajátos hídnak tekinthetjük őket az Egyház és Izrael között. Az nyilvánvaló, hogy esetükben nem új vallásról vagy felekezetről van szó. *Andreas Herweg* szavaival egyetértve, inkább eszkatológiai jelnek tekinthetjük őket. A Rm 11-ben leírt szelíd olajfa zsidó ágai ismét „kihajtanak”.

4.2.1. A zsidókeresztyénség története

Az ősgyülekezet

Jézus és családja zsidó volt. Kiválasztott tanítványai is valamennyien izraeliták voltak. Az új szövetség elrendelésekor összegyűlt úrvacsorai közösség minden tagja zsidó volt. Valamennyien zsidó módon éltek és gondolkodtak, s egyikük sem gondolta, hogy pünkösd után többé nem tartoznak Izrael népéhez. A Jézus által hirdetett és kibontakozó Isten Országá számukra beazonosíthatóan zsidó váradalom volt. A Jézus-hívők közössége a már meglévő farizeizmus, szaduceizmus és az esszénizmus mellett nem egy új vallás, hanem inkább egy másik út (hodosz) volt. A Jézus nevére való megkeresztelkedést és az eucharisziából való részesedést a zsidóság nem tartotta kizáró oknak, hiszen az új közösség a

⁵⁶⁶ Andreas Hornung: *Messianische Juden zwischen Kirche und Volk Israel. Entwicklung und Begründung ihres Selbst-verständnisses*. TVG Brunnen, Basel, 1995, 2. p. (magisztrátusi dolgozat).

mózesi törvényeket hiánytalanul megtartotta. Az ApCsel feljegyzi, hogy az ősgyülekezet tagjai a mindennapos úrvacsorai közösség mellett megjelentek naponta a templomban is (ApCsel 2,46; 3,1). Önmagukat az új szövetséghez tartozónak (Jer 31,31; Zsid 8 10-16; 2Kor 3,6) és a megújított Izrael tagjainak tekintették. A pogánykeresztyének később csatlakoztak az ekklésziához, útjukat és helyzetüket az első apostoli zsinat határozta meg (ApCsel 15).

Az apostoli zsinat

A pogányok megjelenése az ekklészia peremén teológiai meglepetés volt és kultikus problémákat okozott. A közösség gyakorolhatósága érdekében szabályozni kellett a két társaság együttélését. A Kr. u. 49 körül megtartott apostoli zsinat lehetővé tette az asztalközösség fenntartását, de a tisztasági törvények értelmezése körül Antiokiában további félreértések maradtak (Gal 2).

„Az apostoli zsinat megkísérelte a zsidókeresztyének és a pogánykeresztyének identitását úgy megőrizni, hogy a kettő között híd maradhasson. Azáltal, hogy a pogányokat nem kötelezték a körülmetélésre, a két tábor között megmaradtak az alapvető különbségek az egy Egyházon belül. A pogánykeresztyéneket nem kötelezték a Tóra megtartására, a zsidókeresztyéneknek ez ellenben evidencia maradt.”⁵⁶⁷

A 70 utáni események

Jakab halálával a jeruzsálemi zsidókeresztyénség fokozatosan elveszíti jelentőségét. Eusebiosz szerint⁵⁶⁸ az ősgyülekezet Jézus prófétai szavára hallgatva, 66-ban az első zsidó háború idején (66-73), a Kelet-jordániai Pellába menekült. Jeruzsálem elestével megszűnt az áldozati istentisztelet is. Ettől kezdve a zsidókeresztyének Izraelen belüli helye nehezen követhető nyomon. Az egyik hagyomány szerint az un. Jamniai (Javne) iskola, tehát a rabbinikus judaizmus, a Pellából visszatérő Jézus-hívőket, mint árulókat kizárta a zsinagógákból, mivel megtagadták a rómaiak elleni harcot, illetve közösséget gyakoroltak a pogányokkal.⁵⁶⁹ Mások ezt a hagyományt túlságosan elnagyoltnak tekintik, s a Javnei iskola

⁵⁶⁷ Andreas Hornung: *Messianische Juden zwischen Juden und Volk Israel*. TVG Brunnen, Basel, 1995, 4. p.

⁵⁶⁸ Eusebiosz: *Egyháztörténet. Ókeresztyén Írók*. Szent István Társulat, Budapest, 1983, IV. III.5,3.

⁵⁶⁹ Javné-ben, a Földközi tenger partján működő rabbinisztikus iskola, Kr. után 90 körül az un. Tizennyolcas imádságba beilleszti a *Birkat-HaMinim* (birkat=áldás) passzust, amely a nazarénusokat és heretikusokat (minim) kiátkozza. Ezzel a liturgikus imádság-részlettel a zsidókeresztyének többé nem tudtak azonosulni, ezért a zsinagógák elhagyására kényszerültek. A megnevezett tizenkettedik kérés így hangzott: „*Ne legyen reményességük a hitehagyottaknak, a gőg uralma gyorsan semmisüljön meg napjainkban, s add, hogy a nicrim (názáretiek) és heretikusok egy pillanat alatt elvesszenek*” In: Langer: *Birkat ha-minim*. In. DJCR, 60. p.

autoritását, sőt annak megtörténtét is kétségbe vonják. A bécsi judaista, *G. Stemberger* mutat rá arra, hogy *F. Buhl* előtt (1891) Jamniáról a keresztyén izagógikák sem beszéltek.⁵⁷⁰

A messiási zsidó közösség feltehetően⁵⁷¹ még 70 után is folyamatosan jelen volt Jeruzsálemben, egészen a második zsidó háborúig (132-135). A Bar-Kochba felkelésig még 15 zsidókeresztyén püspök követte Jakabot, „az Úr testvérét”, a püspöki tisztségben.⁵⁷² A felkelés leverése után *Hadriánusz* (117-138) rendelkezése szerint minden zsidó elhagyta a fővárost. Judea Palesztina, Jeruzsálem pedig az Alia nevet kapta.

135 után a zsidókeresztyének helyzete tragikussá vált, hiszen egyre inkább az Izrael és az Egyház közötti „teológiai Senkiföldjére” sodródtak. Hadriánusz betiltotta a körülmetélést, a Tóra-tanulmányozást és a Sabbat megünneplését az egész Római Birodalomban.⁵⁷³ A zsidókeresztyének jelentős része a szétszórtságban eltűnt, radikális szárnyuk pedig a heretikus szektában, az ebionitizmusban élt tovább.

A rómaiak birodalmi antijudaizmusa a pogány keresztyén közösségekbe és azok teológiai struktúráiba egyre inkább beszivárgott. Az Egyház fokozatosan elfelejtette Jézus zsidó identitását és igyekezett felszámolni zsidó gyökereit is. A 70 és 135 közötti eseményekben Isten végleges ítéletét és a zsidóság elvetését vélték felismerni. Ettől kezdve minden zsidósághoz való kapcsolódás túlhaladottá vált, így a zsidókeresztyén létforma is. A második század végére a fiatal Óegyház felszámolta egykori zsidó gyökereit, a szakítás véglegessé vált. A zsidókeresztyén bizonyágtétel elutasításának tehát több oka volt: az ApCsel-ben is leírt zsidók általi Egyház-üldözés; az egyházi judaizáló körök szélsőséges tanai (Gal levél); pogány antiszemitizmus és a római antijudaizmus.

A Konstantinusz-féle fordulat után (4. sz.) a keresztyén hit államvallás lett. A zsidóságra és a zsidó keresztyénekre pedig ismételt üldözés, törvényes és társadalmi megbélyegzés (Codex Justinianus, 6. sz.) várt. Megtiltották a zsidók általi missziót, s 339 után a zsidósághoz való áttérés büntethetővé vált.⁵⁷⁴ A *Laodíceai Zsinat* megengedhetetlennek

⁵⁷⁰ G. Stemberger: *Jabne und der Kanon*. In: I. Baldermann (Hg.): *Zum Problem des biblischen Kanons* (Jahrbuch für biblische Theologie 3). Neukirchen-Vluyn, 1988, 163. p.

⁵⁷¹ B. Pixner archeológiai kutatásaira utalva állítja, hogy a mai úrvacsorai terem helyén, a Sion nyugati részén, egy Jézus-hívők által épített messiási zsinagóga állt, amelyet a lerombolt templom maradványaiból építettek. Ld. B. Pixner: *Wege des Messias und Stätten der Urkirche*. *Jesus und das Judentum im Licht neuer archaischer Erkenntnisse*. Giessen, 1996, 297 és köv. pp.

⁵⁷² Eusebiosz, *Egyháztörténetében* (IV. 5) a következő listát közli: Az Úr testvére Jakab, Simeon (Kleofás fia), Jusztusz, Zákeus, Tóbiás, Benjámín, János, Mátyás, Fülöp, Szenekász, Jusztusz, Lévi, Efrész, József és Júdás.

⁵⁷³ Hadriánusz császár (Kr. u. 117-138) teljességgel betiltotta a zsidó vallás gyakorlását, így a körülmetélést, a Tóra-tanulmányozást, s Sabbat megtartását az egész Római Birodalomban. Vö. Hornung, 6. p.

⁵⁷⁴ Vö. J. Pawlikowski: *Anti-Judaism*. Szócikk. In: DJCR, 18-21 és B. E. Bauer: *In Search of Identity: Messianic Judaism in Israel*. Diplomarbeit an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien, 2001, 10. p.

nyilvánította a keresztyéneknek a zsidókkal való közös étkezést, a Níceai Zsinat (325) pedig exkommunikációval sújtotta az Egyház azon tagjait, akik a zsidó páskát ünnepelték.⁵⁷⁵

Az erősödő keresztyén-zsidó polarizálódás megnyilvánult már a korábbi egyházatyák írásaiban is, így a *Barnabás levélben*⁵⁷⁶ (135 után), a *Didachéban* (125?), *Antiochiai Ignácnál*⁵⁷⁷ (+110), és igen erőteljesen *Szárdeszi Melitonnál* (2. sz. második fele), akinek nevéhez kapcsolódik „az Isten-gyilkosság” vádjának megfogalmazása is. Egyértelműen beszél a zsidóság elvetéséről a *Kárhágói Cypriánusz* (+258),⁵⁷⁸ *Szír Efraim* (306-373), *Ambrosius* (344-397), *Khrüszosztomosz* (+407) és *Damaszkuszi János* (+753) is.

Mindezek következtében érthető, hogy az 5. sz. végére a zsidó Jézus-hívők „jelensége” teljesen eltűnt az egyháztörténelemből.

A 17-20 század: a zsidó népről való új gondolkodás kezdetei

a) Az angol puritán bibliatanítók (Samuel *Rutherford* és Elnathan *Parr*) a 17. század első felétől a Szentírásból nyert felismeréseik alapján Izrael népének pozitív rendeltetéséről kezdtek tanítani. Az európai kontinensen pedig a lutheránus pietizmus (Jakob Phillip *Spener*) és a Herrnhuti Testvérközösség hozott egy újfajta filo-judaizmust az egyházi körökbe. A 19. században számos angol keresztyén nemzeti küldetésnek látta a zsidóság Palesztinába való visszatelepítését, s az ország újjáépítését. Az anglikán egyház 1842-ben, a konvertált zsidó rabbit, *Solomon Alexandert* beiktatja jeruzsálemi püspöki tisztségbe, aki 1845-ig, haláláig az egykori „úrvacsorai teremben” szolgált.⁵⁷⁹ Még ma is működik ennek az anglikán zsidó-misszióknak a gyülekezete, melynek épülete a *Christ Church*,⁵⁸⁰ nem messze a Jaffa kaputól található.

b) A protestáns egyházi nyitás következtében megindulhatott az identitásukat kereső zsidó Jézus-hívők egyházi szerveződése is. 1866-ban alapítják meg a „British Hebrew Christian Alliance” -t⁵⁸¹. A szerveződés egyházi keretek között kívánt maradni, de nyíltan

⁵⁷⁵ B. E. Bauer: In Search of Identity, 10. p.

⁵⁷⁶ A 12-13. fejezetben az ifjabbak öröklését hangsúlyozza (Jákob Ézsau helyett, valamint Efraim Manassé helyett).

⁵⁷⁷ Magnéziánusokhoz írt levelében írja: „Helytelen Jézus Krisztust mondani és zsidó módon élni.” Vö. J.A. Fischer: Schriften des Urchristentums (Zweiter Teil). Die Apostolischen Väter. Darmstadt, 1993, 167-168 pp.

⁵⁷⁸ Cyprian: Über das Gebet des Herrn: „Ők a zsidók többé Istent nem nevezhetik Atyjuknak, mert az Úr elutasította őket, amikor ezt mondta: Ti az ördög atya gyermekei vagytok...”(10). Bibliothek der Kirchenväter (BKV) I. Kempten, 1918, 173. p.

⁵⁷⁹ A. Hornung: Messianische Juden, 12. p.

⁵⁸⁰ A Christ Church messiási gyülekezet vezetői Jeruzsálemben (2008) Ruven és Benjamin Berger. Számos könyvet publikáltak, néhányat az irodalomjegyzékben feltüntetünk.

⁵⁸¹ J. Herweg: Ein Zeichen, 23. p.

szólt a zsidó származás és rendeltetés kérdéseiről is. Az Alliance az USA-ban is teret hódított (1915: „American Hebrew Christian Alliance”), s számos európai országban elterjedt. 1925-ben hozták létre a nemzeti szervezetek Londonban az „International Hebrew Christian Alliance”-t.

c) A zsidókeresztyén életforma újjáéledésének harmadik faktora a 19. század missziós mozgalmához kapcsolható. A Francia Forradalom utáni Európában bizonyos apokaliptikus hangulat volt tapasztalható. A politikai eseményeket egyre inkább próféta-spirituális dimenzióba helyezték, s ez a szemlélet erőteljesen hatott a missziói lelkület felerősödésére. Európában és Amerikában számos missziós szervezet tűzte ki célul a zsidóság megszólítását is. A munka eredményeként mintegy negyedmillió zsidó ismerte meg és fogadta el a keresztyén hitet.⁵⁸²

A 20. század: Új impulzusok az USA-ban messiási judaizmus számára

A Soá (1938-1945), valamint Izrael államának megalapítása (1948) új realitást teremtett a messiási judaizmus számára. Jelentős impulzus volt a Hatnapos Háború (1967) megnyerése, amely az egész világon új messiási közösségek megjelenését indukálta. A messiási judaizmus mai képviselői kapcsolatot látnak a megnevezett történelmi események és a messiási mozgalom kibontakozása között.⁵⁸³

A háború után megtörtént a teológiai paradigmaváltás is. Az Egyházban új érzékenység jelent meg az ószövetségi nép irányában. A mai messiási zsidóság mindebben Isten ígéreteinek beteljesedését látja és egy új szellemi ébredés kezdeteként értékeli (Ézs 43,4-6; Ez 36,4-8; Ez 36,11; Ez 36,24; Ez 36,25-28; Ez 37,12-14; Ám 9,11-15;). Sokan úgy gondolják, hogy Jeruzsálem visszafoglalásával üdvtörténelmi korszakváltás történt (Lk 21,24), s Izrael helyreállítása megkezdődött.⁵⁸⁴

Az 1960-as évek amerikai hippy-mozgalomnak keresztyén csoportjai is voltak, akik magukat „Jesus People”-nek nevezték. Nem kevesen közülük zsidóként alapították meg a „*Jews for Jesus*” missziót. Tartózkodva a hagyományos felekezetektől, de az asszimilációtól is tartva, sajátos új messiási közösségeket hoztak létre, amelyben hangsúlyozták, hogy a zsidó identitás és a Jézus-hit összeegyeztethető.⁵⁸⁵ Istendicsőítésüket a

⁵⁸² D. Cohn-Sherbok: *Messianic Judaism*. Continuum, London, 2000, 14. p.

⁵⁸³ D. Juster/P. Hocken: *The Messianic Jewish Movement. An Introduction*. TJCH Booklet Series No. 2., 2004, 11-16 pp.

⁵⁸⁴ Juster/Hocken, 11-18 p.

⁵⁸⁵ Juster/Hocken, 11-18 p.

zsidó kultúrához igazították, s hitéletük számos területén a „*Jewish expression*”-t kívánták megvalósítani.

Szerveződések

Az új identitás felfedezése következtében az „American Hebrew Christian Alliance” eredeti nevét 1975-ben „Messianic Jewish Alliance of America”-ra (MJAA) változtatta. Az amerikai messiási gyülekezetek 1979-ben emellett egy másik szövetséget is létrehoztak „Union of Messianic Jewish Congregations” (UMJC). A növekedés és az elválások következtében más szerveződések is létrejöttek, de napjainkban, egymással kooperálva, összességében mintegy 200 messiási gyülekezetet képviselnek Amerikában.⁵⁸⁶

Messiási mozgalom Moldáviában és Magyarországon

Jozef Rabinovics rabbi (1837-1899) a moldáviai Kisinov-ból, 1892-ben Jeruzsálembé tett látogatást. Az Olajfák hegyén mély szellemi érintést nyert, majd Berlinben megkeresztelkedve, otthonában Kisinov-ban a meglévő zsinagógát Jézusban hívó közösséggé alakítja át. Rabinovics az államilag is elismert messiási-zsidó egyesület (Az Új Szövetség Izraelitái) huszonnégy hittételét *Franz Delitzsch*-cselel egyeztetni, s egy Tóra-hű Jézus-hitet hirdet.⁵⁸⁷ Munkája nemzetközi kisugárzással bírt, ezért őt a messiási zsidó mozgalom Herzl Tivadarjának is nevezik.⁵⁸⁸ Az ő közössége volt az első olyan zsidókeresztény közösség, amely nem tartozott egyetlen keresztény felekezethez sem, de tanítása gondosan kidolgozott teológiai tételekre épült. Teológiájának jellemző vonása volt, hogy a keresztény dogmák fogalmait a zsidók számára is elfogadható kifejezésekkel váltotta fel.⁵⁸⁹ Halála⁵⁹⁰ után gyülekezete még öt éven át működött (1904), hatása pedig hosszabb távon számos országban, így hazánkban is érezhető volt.

Hazánkban a tápiószelei *Lichtenstein Izsák* rabbi (1831-1912) Jézus-hitre jutása az Újszövetség elolvasásához kapcsolódik. A *Tiszaeszlári per* (1882) anyagát tanulmányozva, *Franz Delitsch* lipcei professzor védőiratában számos ÚSZ-i vonatkozást talált. A korábban

⁵⁸⁶ Juster/Hocken, 17.p.

⁵⁸⁷ Rabinovics megtartja a Sabbat-ünneplést, hirdette a körülmetélés további érvényességét és a közösség minden zsidó ünnepét megtartott. Mindemellett vallotta az egy egyetemes Egyházat és az egy keresztiséget is. Vö. Kai Kjaer-Hansen: Joseph Rabinovitz, 10-12 pp.

⁵⁸⁸ Cohn-Sherbok, 18 kk. Bővebben: K. Kjaer-Hansen: Joseph Rabinowitz and the Messianic Movement: The Herzl of Jewish Christianity. Grand Rapids, (MI), 1995.

⁵⁸⁹ Baur: In Search of Identity, 25. p.

⁵⁹⁰ Sírjára a következőt íratta fel: Egy olyan izraelita fekszik itt, aki hitt Jehowában, s Felkentjében, a Názáreti Jézusban. Aki a zsidók királya. In: Kai Kjaer Hansen: Joseph Rabinowitz – The Herzl of Jewish Christianity. Miskan, 1991/1. 1.p.

híveitől elkobzott ÚSZ-et elolvasva, élő Krisztus-hitre jutott (1891?). Ettől kezdve a tápiószelei zsinagógában egyre több keresztyén elem volt fellelhető és hallható. A rabbi lelkesen és nyíltan Jézusról, mint a messiásról kezdett beszélni. A Budapesti Rabbínátus felszólította tisztségének letételére és a megkeresztelkedésre. Válaszként Lichtenstein bibliai érveket kért Jézus Messiás voltának megcáfolására. Kifejtette, hogy az ÚSZ-ben meglegte az igazi judaizmust. Lichtenstein nem lépett be az Egyházba, így még 12 éven át zsinagógája rabbija maradhatott. Időközben a római pápa is kérlelte, hogy lépjen be a katolikus egyházba. Ő azonban zsidó kívánt maradni, hogy minél több izraelitát elérhessen az evangéliummal. A keresztséget halála előtt vette fel, amely egy zsidó *mikvében* végrehajtott önkeresztség volt. Szolgálatá alatt számos zsidó ember kereste fel, akiket tanáccsal és Újszövetséggel ajándékozott meg.⁵⁹¹

A zsidók közötti misszió hazánkban, a Skót Misszió ernyője alatt, *Dr. John Rabbi Dunken* vezetésével, Török Pál püspökkel összefogva, már 1841-ben elindult. 1849-ben a Skót Misszió visszavonult, a munka azonban tovább folyt. A missziós központ 1910-től a Hold utcából a Vörösmarty út 51-be költözött.

Kicsivel korábban kezdődött a *Szabó Aladár* által vezetett belmissziós mozgalom (1881), amely számos zsidó személyt szólított meg. Hazánkban a zsidók közti missziós munka *Ungar Aladár* (1905-1970) nevéhez szorosan kapcsolódik. Egy kitombolt éjszaka után az Üdvhadsereg körein belül ismerkedik meg az evangéliummal. Családja válaszként kitagadta. A Lévi törzséből származó fiatalember a Hársfa utcában könyvesboltot nyitott és számos rabbinak is hirdette a Jézusban nyert új hitét. Erős oszlopa lett a Testvér-gyülekezetnek, amely erőteljes és eredményes zsidómissziót folytatott. A 400 fős közösség egyharmada előkelő zsidó személyekből került ki.⁵⁹²

Éliás József, az International Hebrew Christians Alliance kitüntetettje (1948), ceglédi beosztott lelkészként szervezi meg a *Jó Pásztor missziót*, amely alapvetően zsidó személyeket kívánt menteni a vészkorszak idején. Az evangélizációs és mentő munkában jelentős szerepet játszottak még: *Hajós Emil* és *Méry, Bereczky Albert, Szabó Imre, Dobos Károly, Pákozdy László, Kovács Bálint, Hordós János, Nagy Gyula, Papp János, Sztéhlo Gábor, Kádár Imre, Somogyi Imre* és *Sréter Ferenc a Zsindely házaspár és sokan mások.*⁵⁹³

⁵⁹¹ Rabinowitz (Rabinovics) részletesebb életrajza: Frederick W. Metzger (Metzger Frigyes): Hungary, The Jews and the Gospel: 150 A.D. to 1950 A.D. Mishkan, 1991/1, 21-23 pp.

⁵⁹² F. W. Metzger: Hungary, Jews and the Gospel, 23-25 pp.

⁵⁹³ A Skót Misszió szolgálatáról kitűnő ismertetést találunk Anne-Marie Kool disszertációjában: Az Úr csodásan működik. I. kötet, 100-138 pp.

A messiási mozgalom a mai Izraelben

Az 1999-es felmérések szerint Izraelben kb. 80 messiási gyülekezet, illetve 130 házi-csoport működött. Létszámukat 7 000-re becsülték.⁵⁹⁴ A számok növekvő tendenciát mutatnak. Helyi vezetők ma (2007) a vegyes közösségek számát 12 ezerre becsülik. Legtöbb vezetőjük nem részesült akadémiai szintű teológiai képzésben. Ezért jelentős tényező a könyvkiadás és továbbképzés területén a Jeruzsálemben működő lutheránus *Caspari Center*⁵⁹⁵ és a *Tel-Avivi Immánuel Ház* munkája. A gyülekezetek vegyesek, tehát tagok a 20-40 %-a nem-zsidó háttérű.

A zsidó államhoz iránti elkötelezettségük erős, ezért tudatosan vállalják a katonai szolgálatot. Számos helyen intenzíven keresik az arab keresztyénekkal is a kapcsolatot,⁵⁹⁶ ellenben az ortodox zsidósággal való kapcsolatuk meglehetősen feszült.

4.2.2. Messiási mozgalom és az Egyház

A Jézus-hívő zsidók léte egyaránt elbizonytalanítja az ortodox zsidóságot és az Egyházat is. Legtöbbször egyik csoport sem tartja a *messiási fenomént* elfogadható teológiai entitásnak. Az ortodoxok heretikusnak, az Egyház pedig különcként tekinti őket. A messiási zsidó teológus *David Stern* azonban úgy gondolja, hogy éppen ez a csoport lehetne összekapcsoló kommunikációs híd az Egyház és a Zsinagóga között.⁵⁹⁷ Stern ezt a következőképpen érti: A messiási zsidók taníthatnák az Egyházat eredeti gyökereik megismerésére és tiszteletére, másfelől kettejük testvéri barátsága gyógyítóan hathatna a zsidó-keresztyén kapcsolatokra, tehát bizonyosságtétellé válhatna a világ számára.⁵⁹⁸

Keresztyén kritika - messiási zsidó válaszok

David Stern a következőkben látja a keresztyének részéről jelentkező gyanakvást a messiási zsidósággal szemben:

⁵⁹⁴ Részletezett adattár: Kjaer-Hansen/Skjott: Facts and Myths. About the Messianic Congregations in Israel. Mishkan 30-31/1999, Published by The United Christian Council in Israel in cooperation with The Caspari Center for Biblical and Jewish Studies, Jerusalem, 1999.

⁵⁹⁵ A *Caspari Center* jelentős teológiai könyvtárral rendelkezik. Laikus lelkészek és vezetők számára szervez kurzusokat, s kísérletet tesz annak érdekében, hogy a messiási közösségek jobban egymásra találjanak, s teológiai ismereteket sajátítsanak el.

⁵⁹⁶ A. Hornung, 16-18 pp.

⁵⁹⁷ David Stern: Messianic Jewish Manifesto. Jewish New Testament Publications, Maryland, 1988, 4. p.

⁵⁹⁸ David Stern: Messianic, 12. p.

- Vád 1.: A messiási zsidók újraépítik a Krisztusban lerombolt válaszfalat zsidó és pogány között (Ef 2,14; Gal 3,28; Kol 3,11).

Válasz: Stern úgy gondolja, hogy a megjelölt bibliai versek szoteriológiai mondanivalót hordoznak. Az üdvösség mindkét közösség számára csak Krisztusban van, s a két közösség teljesen egyenrangú egymással. Identitásaik különbözősége azonban a Krisztusban nem tűnik el. Analógiaként értendő a férfi és nő helyzete a Krisztus testben. Egyek és egyenrangúak, mindazonáltal a férfi, férfi, a nő pedig nő marad az Egyházban és a házasságban is.

- Vád 2.: A Krisztusban hívő zsidó többé nem zsidó, hanem keresztyén, ezért zsidó háttérét „maga mögé kellene vetnie”.

Válasz: Az ÚSZ-ben Pálról és Péterről úgy olvasunk, mint akik zsidóságukat megtérésük után is gyakorolták. Az ÚSZ-i iratok a Jézus-hívő zsidó személyeket nem nevezik keresztyéneknek.

- Vád 3.: Messiási oldalról fennáll a büszkeség veszélye.

Stern a büszkeséget bűnnek tartja, azonban szerinte ez a másik oldalon is fennállhat. A léthez való jogot azonban ez az argumentum nem nullifikálhatja.

- Vád 4.: Fennáll a zsidóság olyan túlhangsúlyozásának veszélye, amelynek következtében Jézus személye és bizonyos ÚSZ-i igazságok háttérbe szorulhatnak. –

Ezt a veszélyt Stern is elismeri, s elkerülendőnek tartja.

- Vád 5.: A messiási judaizmus a judaizálással herezisbe sodródik. –

Válasz: Stern szerint a judaizmus azt jelenti, hogy a pogánykeresztyénektől zsidó életmódot követelnének üdvösségük érdekében. Ez azonban igen ritkán fordul elő. Pál tanítása szerint a zsidó hívőknek továbbra is körül kellett metélniük gyermekeiket és a Tórát tiszteletben kellett tartaniuk, ahogy ő maga is tette (ApCsel 16,1-3; 21,17-27).⁵⁹⁹

A messiási-zsidó teológia sajátosságai

Vallásos ünnepek

⁵⁹⁹ David Stern: Messianic, 13. p.

A messiási zsidó gondolkodás igyekszik az egyházi teológia hellenizáló és politizáló hangsúlyait mellőzni. Különösen erőteljesen nyilvánul ez meg a keresztyén ünnepek megtartásában. A messiási teológia kritikus a karácsony, valamint a zsidó kalendáriumtól eltérő húsvét megünneplésében. Ehelyett inkább a hagyományos zsidó ünnepekhez ragaszkodik, még hozzá úgy, hogy azok messiási fókuszát emeli ki. A zsidó ünnepek megtartása azonban többségük számára nem törvényes kötelesség, vagy üdv-kérdés, hanem inkább gyökereik tisztelete és etnikai önazonosságuk megőrzése. Így ír erről Josef Rabinovics:

„Egyedül a Messiásban való hit által igazulunk meg. Test szerint azonban Ábrahám magja vagyunk, aki atyja mindazoknak, akik körülmetélkedtek és hittek. A körülmetéléshez vagyunk kötve... ahogy Isten ezt neki megparancsolta. Mi tehát azoknak vagyunk utódai, akiket Ő kinyújtott karral kihozott Egyiptomból. Ebből következőleg kötve vagyunk a Sabbat, a páska, a Savót, valamint minden más zsidó ünnep megtartásához.”⁶⁰⁰

Írásértelmezés

Az Ó és ÚSZ isteni tekintélye szinte minden messiási zsidó számára evidencia. A kettő kapcsolatát az ígélet és a beteljesedés fogalmakkal írják le. Az ÓSZ-i templomi istentiszteletben és az áldozati gyakorlatban az eljövendő Messiást és a Jézusban megvalósult megváltói művet látják meg.

Az Erec-cel kapcsolatos ígéretek kettős módon értelmezik: Szellemileg azok Krisztusra és az Egyházra vonatkoznak, szó szerint azonban a zsidó népre. A messiási millenarizmusnak megfelelően sokan úgy tartják, hogy ez a kettő az eljövendő ezer éves krisztusi uralomban találkozik, „amikor Krisztus eljön a Sionról és uralkodni fog”.⁶⁰¹

A messiási zsidóság tehát alapvetően a két szövetség kontinuitásáról beszél, habár némelyek úgy tárgyalják Jézus üzenetét, mintha Ő egy olyan új Tórát hozott volna, amely a régit leváltja.

Az Egyház és Izrael fogalmai David Stern-nél

⁶⁰⁰ Idézi Bauer: Search of Identity, 25. p.

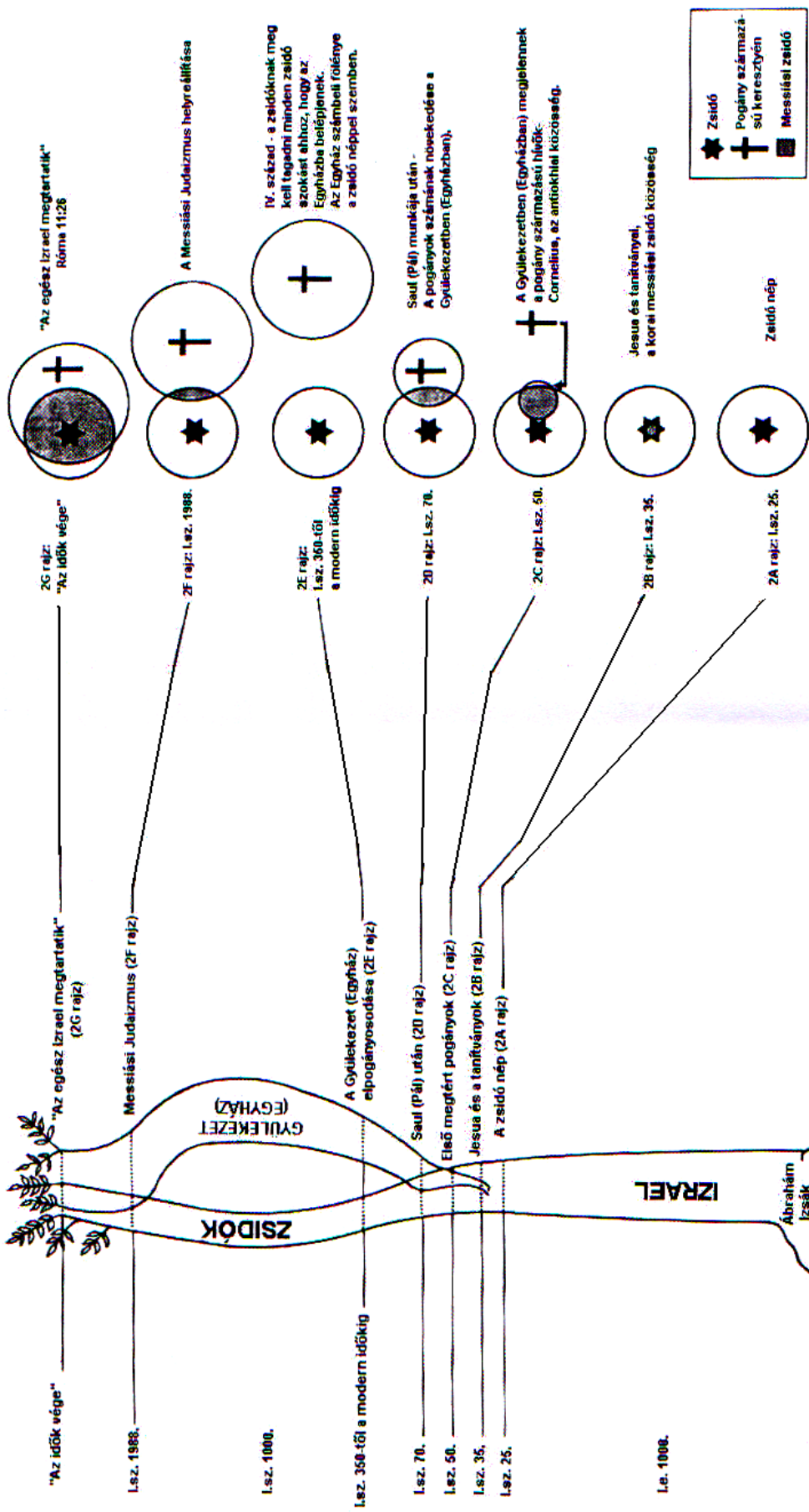
⁶⁰¹ A. Hornung: Messianische Juden, 21. p.

Stern modelljében törli az „új Izraelről” szóló klasszikus tételt, s ehelyett hangsúlyosan az egyetlen Izraelről beszél, amelyhez hozzátartoznak a messiási zsidók és a pogány Jézus-hívők, de a Jézusban nem hívő mindenkori zsidóság is.⁶⁰²

„Csak egyetlen nemes olajfa van, ami azt jelenti, hogy csak egyetlen Izrael létezik, nem kettő. A vadolajfa ágak (a nemzetek) a Messiásba vetett hitükön keresztül beoltattak, 'közel kerültek a Messiás (Krisztus) vérére keresztül', és most már Izrael közösségéhez tartoznak. Ettől még azonban nem lettek az 'új Izraelé', ellentétben a behelyettesítő teológia gondolkodásával. Még azt sem mondhatjuk, hogy a zsidó és nem zsidó hívők együttesen váltak volna az 'új Izraelé', hiszen a letört ágak továbbra is Izraelként ismerhetők fel, még akkor is, ha nem áramlik át rajtuk az élő nedv. Mert Isten csodálatos módon megőrzi őket, és ahelyett, hogy kihalnának, ahogyan a kivágott ágak rendszeren szoktak, képesek lesznek hit által visszaoltatni saját fájukba. Ezek szerint tehát a nem hívő zsidók (a letört természetes ágak), a hívő zsidók (a fán élő természetes ágak) és a nemzetekből hitre jutottak (beoltott vad ágak), mind részt vesznek a maguk módján az egyetlen Izrael életében. Ezt a tényt minden helyes teológia esetében figyelembe kell venni az Egyház és Izrael vonatkozásában.”⁶⁰³

⁶⁰² Az ábra helye: D. Stern: Az evangélium zsidóságának helyreállítása. (Restoring of The Jewishness of The Gospel), Bridge Mission Society, Felelős kiadó: Dobner Győző, fordította Simonyi Andrea, 2005, 28-29 pp.

⁶⁰³ David Stern: Az evangélium zsidóságának helyreállítása. Keresztyén Segítség Hídja Alapítvány/Dániel munkacsoportja, Fordította: Simonyi Andrea, Budapest, 2005, 32-33 pp. A fordítás alapjául szolgáló mű: Restoring the Jewishness of The Gospel. JNTP, 1988.



Értékelés és kritikai megjegyzések

Stern modelljének előnye, hogy az olajfa képében gondolkodik. Látásunk szerint a 2B metszet az Újszövetség ekkleziológiai koncepcióját nagyvonalakban lefedi. A korai Egyház Izrael keretein belül keresendő, amelyhez pogányok is csatlakozhattak. A modell többi része megpróbálja azokat a negatív egyháztörténeti folyamatokat ábrázolni, amelyek az Egyház zsidóságtól való teológiai eltávolodását tükrözik. Ehhez a részhez kapcsolódnak kérdéseink.

Az ábra kifejezi, hogy a nem hívő zsidóság a Krisztus-esemény után is a szelíd olajfán maradt, habár nem járja át az olajfa éltető nedve. Vajon ez a megállapítás hogyan egyeztethető össze a radikálisabb: „kitörettek”, Pál-i kifejezéssel (Rm 11,17 és 19)? Találó ábrázolás, hogy a kereszttel jelzett, nem zsidó Krisztus-hívő Egyház 350-től elkülönült zsidó testvéreitől és a szelíd olajfától, s „zsidótlanított, elpogányosodott homogenitásban” a maga útját járta 1988-ig, a messiási zsidóság markánsabb megjelenéséig. Kérdéses az idői intervallum ilyen konkrét megadása. Azt azonban Stern helyesen sejteti, hogy a messiási zsidóság megjelenése eszkatológiai, valamint Izrael szempontjából, szoteriológiai jel is lehet.

Mindezek mellett Stern vállalkozása komoly üzeneteket hordoz. *Eszkatológiájában* biblikusnak mondható, s fontosnak tartja a messiási zsidók vérszerinti testvéreik felé irányuló evangélizációs munkáját is. Másfelől szükséges azt is meglátnunk, hogy a fiatal messiási közösségek ekkleziológiája és az ehhez kapcsolódó identitás-meghatározásuk még formálódóban van. Ezt maga Stern is elismeri:

„Meglehetősen jelentős identitáskrisziban élünk. Szükséges, hogy tanításunkat és szándékainkat úgy fogalmazzuk meg, hogy azok valóban kifejezzék azt a belső igazságot, amik valójában vagyunk.”⁶⁰⁴



Krisztológia

Az 1950-es években számos messiási zsidó közösség krisztológiája az *ebionitizmusra* hasonlított. Akkortájt egy 12 fős bizottság egységes hitvalláson dolgozott. Célul tűzték ki azt, hogy Izrael állama a mozgalmat, mint egyházat elismerje. Jeruzsálemi konferenciájukon kimondták: „A Messiásról szóló tanításunk tökéletesen megegyezik a zsidó tanítással. A Messiás Isten Fia, de nem Isten maga.”⁶⁰⁵ A bizottság azonban nem folytatta munkáját, egy év múlva feloszlott.




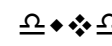



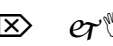


⁶⁰⁴ D. Stern: *Messianic Jewish Manifesto*, 27. p.

⁶⁰⁵ O. Kvarme: *Hebrew Christianity in the Holy Land from 1948 to the Present*. In: *Mishkan* 28/1998, 60. p.

Mások az *adoptacionizmusban* vélték megtalálni a Jézus istenfiúságával kapcsolatos probléma megoldását.⁶⁰⁶ A bizonytalankodás abban is érzékelhető volt, hogy tanításukból kihagyták a Credo-ban megfogalmazott Szentlélektől való fogantatás és Szűz Máriától való születés dogmáját.⁶⁰⁷ Ezen tendenciák egyre messzebbre sodorták a fiatal messiási közösséget az univerzális Egyháztól. Időközben azonban a trendek megváltoztak. A szektás pozíciók visszaszorultak, s a mai közösségek nagy része vallja Jézus teljes istenségét és teljes embervoltát is, tehát az egy személyben jelenlévő két természet ógyházi tantételeit.⁶⁰⁸

Főleg a legújabb németországi messiási zsidóság teológiáját tanulmányozva lehetünk tanúi egy új, a Szentháromság-tannal és a krisztológiával kapcsolatos önrevízióknak. Dr. Arnold *Fruchtenbaum* a *Kol Hersed* messiási zsidó folyóirat hasábjain ószövetségi textusokból kiindulva bizonyítja a Szentháromság és Jézus isteni természetéről szóló tan ortodox voltát.⁶⁰⁹ A számos elemzett textus között, krisztológiai szempontból, különösen a 2Móz 23,20-23 tűnik újszerűnek és felszabadítóknak a tanulmányban. Ott Isten maga egy olyan személyről beszél, akinek van hatalma bűnöket megbocsátani (), s akibe Isten a saját nevét helyezte (), ezért annak ellentmondás nélkül engedelmességgel tartozik a pusztában vándorló nép.

Eszkatológia

A messiási zsidó mozgalom teológiájának fontos jellemzője a millenarizmus, tehát Krisztus ezer éves földi uralmának felállítása, s Izrael népének nemzeti megváltása (Rm 11,26). Hitük szerint abban valósul meg a Mt 23,37-39 jézusi ígérete, és Izrael végre békében lakozhat földjén (Ez 36,22-36). A végső ítéletben fontos szerepet kapnak az apostolok, akik Jézus ígérete szerint Izrael 12 törzse felett mondanak ítéletet, tehát vezetői hatalmat nyernek (Mt , 19,28). Az itt szereplő         mondatrész szerint, Jézus tud Izraelnek, mint népnek, eszkatológiai meglétéről. A  kifejezés, amennyiben megfelel a héber safat gyöknek, akkor egyik

⁶⁰⁶ Uo. 62. p.

⁶⁰⁷ Uo. 63. p.

⁶⁰⁸ Ez persze nem jelenti azt, hogy a messiási zsidók elfogadták az egyetemes Egyház ökumenikus hitvallásait. A szkepticizmus legyőzőségéért még munkálkodni kell.

⁶⁰⁹ Arnold Fruchtenbaum: *Dreieinigkeit*. In: *Kol Hersed*, Nr. 1 (2) 2005, 9-10 pp.

jelentésében valóban utal az uralkodni, kormányozni, adminisztrálni szócsoporthoz is.⁶¹⁰ A zsidóság eszkatológiai hazatérése és Jézus Jeruzsálemben felállítandó trónja, szinte minden messiási zsidó hitében központi elem. A messiási *Gerschon Nerel* teológus így ír erről:

„A zsidó hívők tanítják, hogy Izraelnek az Ígéret Földjén történő helyreállítása szoros kapcsolatban van a zsidók összegyűjtésével, Izrael szuverén államának felállításával, a Messiás második eljövételével és az ezer éves földi uralom kezdetével. A messiási zsidók számára Jézus visszatérése a 'témák témája', s arra, mint a történelem eljövendő csúcspontjaként várnak. Már előre látják, hogy a Messiás Dávid trónján fog ülni, s Izrael szenvedésének éjszakája véget ér, Izrael küldetése beteljesedik. (...) Ezt az eszkatológiai eseményt valóságos formában és literális értelemben értelmezik, s visszautasítják az Írás paruzsiára vonatkozó spirituális interpretációját.”⁶¹¹

A messiási judaizmusban alapvető ez a gondolkodás: Isten ígéreteinek konkrétan és földi módon is be kell teljesedniük. Jézus nem valamiféle szellemi Betlehembben született meg, nem jelképesen vonult be számárháton Jeruzsálemben, s nem csak átvitt értelemben halt meg a kereszten. Ezért fontos számukra a testi feltámadás, de Izrael népének teljes hazatérése és megváltása is. Mivel ÓSZ-i alapra épülő hitük konkrét és nemzetileg átélt Isten-élményeken nyugszik (Egyiptomból való szabadulás), óhatatlanul csak így tudják elképzelni Isten szabadítását az eszkatonban is.⁶¹²

4.2.3. Kitekintés: A „Toward Jerusalem Council II” (TJCI) látomása

„Úton a Második Jeruzsálemi Zsinat (Tanácskozás) felé” nevű mozgalom az Egyház legősibb sebének a gyógyulásán kíván munkálkodni. Célja a zsidó és pogány hívők látható és teológiai egységének helyreállítása, amely Izrael Messiásában, az egy Krisztus-testben áll fenn.⁶¹³ Az eredeti merész látás (vision) szerint, egy eljövendő „második” jeruzsálemi zsinat, az ApCsel 15 reciprokaként, a zsidó Jézus-hívőket, a Krisztus test részeként, sajátosan zsidó megjelenési formájukkal együtt (Jewish expression), fogadná el.⁶¹⁴ Ez azt jelentené, hogy a zsidó hívő továbbra is zsidó maradhat. Gyakorolhatja ábrahám

⁶¹⁰ W. Gesenius: Hebräisches und Aramäisches Wörterbuch über das AT. 857. p. Ld. bővebben A. Hornung, 27.

⁶¹¹ G. Nerel: Primitive Jewish Christians in The modern thought of Messianic Jews. In: S. M. Mimouni: Le Judeo-Christianisme dans tous ses états. Paris, 2001, 421. p. Idézi: J. Herweg, 80. p.

⁶¹² Az ezer éves országlással részletesebben a 'Regnum Christi' részben foglalkozunk.

⁶¹³ Peter Hocken: Toward Jerusalem Council II. The Vision and the Story. Kiadó nélkül, 2nd edition, 2004. (A magyar fordítás várhatóan 2008 első felében jelenik meg.)

⁶¹⁴ A látás (vision) időközben módosult. A mozgalom vezetői (P. Hocken és mások) inkább kölcsönös befogadásról beszélnek, s nem az ApCsel reciprok értelmezéséről. Ez az alázat hangja, amelyben a pogány háttérű Egyház lemond felsőbbbségi tudatáról, s önmagát Izrael olajfáján a messiási zsidó testvérek mellett kívánja látni. Ld. P. Hocken: Toward Jerusalem Council, 2nd edition, revideált készülő magyar kiadás. Kézirat, 2008.

kiválasztottságának jelét a körülmetélést, megtarthatja a zsidó ünnepeket és a Sabbatot, s Isten-dicsőítésében visszanyúlhat a sajátosan zsidó elemekhez, akár a zsidó hangszerekhez is. Egyszerűen fogalmazva: a pogány dominanciájú Egyház, történelmi antijudaizmusa felett bűnbánatot tartva, lehetővé teszi és üdvözli zsidó „idősebb testvéreit” az Olajfán, mint egykor ezt a zsidó testvérek tették, az első jeruzsálemi zsinaton, a pogány háttérű testvéreikkel. Ez a testületi nyilatkozat megszüntetné az évszázadok óta felépített zsidó és pogány közötti *apartheid*-ot. Az Egyház visszavonná antijudaista nyilatkozatait, s tudatosan munkálkodna az Ef 2,16 és 3,6 megvalósításán, a Jn 17-ben található főpapi imádság szellemében. A látás hangsúlyozza, hogy a Krisztus-Messiásnak csak egy teste, egy menyasszonya és egy közös jövője van. Tudvalévő, hogy ez a megbékélés a jövőben, csak egy átfogó teológiai tisztázódás és a ma még mindkét oldalon tapasztalható arrogancia levetésének gyümölcse lehet.

A látás még eléggé kiforratlan, s ma is változásokon megy át. Viták folynak arról is, hogy egyáltalán az Egyház abban a pozícióban van-e, hogy „elfogadhatja” azon zsidó testvéreit, akiket eddig gyakran eltaszított magától. Nem inkább arról van szó, hogy a zsidó közösség fogadja vissza az olajfától eltávolodott Egyházat (Stern modell)? Realisztikusabbnak és biblikusabbnak tűnik az, ha egyszerűen megbékélésről, és *kölcsönös elfogadásról* beszélünk.

A látás eredete⁶¹⁵

Az eljövendő zsinatról való vízió 1995-ben fogant meg az „Union of Messianic Jewish Congregations” (UMJC) elnökének, a „Baruch HaShem” (Dallas/Texas) messiási gyülekezet lelkipásztorának, *Marty Waldmann* elméjében. A TJCII élén ma hét messiáshívő, és hét pogány háttérű keresztyén áll. A mozgalom nem „hivatalos” szervezet, habár bővülő, fejlődő kapcsolatokat ápol az ortodox és a protestáns egyházakkal, valamint *Christoph Schönborn* bécsi kardinálison keresztül a katolikus egyházzal is.

A TJCII vezető testülete⁶¹⁶ számos „diplomáciai” utat szervez a történelmi sebek feltárása és azok gyógyítása érdekében. Így keresték fel a mai Törökország területén *Nicaeát*, ahol az óegyházi zsinatok zsidóellenes rendelkezéseket fogadtak el. Itt szakítottak a zsidó páska napján tartandó húsvét-ünnepléssel (325), később pedig itt helyezték az exkommunikáció terhét minden keresztyénre, aki bármiféle zsidó hitgyakorlatot folytatott

⁶¹⁵ Ld. bővebben: <http://www.tjci.org>

⁶¹⁶ Elnök: Marty Waldmann; diplomáciai kapcsolat vezetője: Brian Cox; Publicisztika: Dan Juster; teológiai munkacsoport: Peter Hocken, David Rudolph; Imaszolgálat: Peter Hocken, David Rudolph és Don Finto; Izrael-munkacsoport: Evan Thomas.

(728). A komit  1999-ben felkereste *Javn t*, ahol a Zsinagoga és az Egyház terhelt múltjának feldolgoz s ert imádkoztak.

A TJCII elismeri a római egyház II. Vaticanum után tett erőfeszítéseit, s publik ci ival⁶¹⁷ a tiszt z d si és a megbékélési folyamaton kíván munkálkodni.

Johannes Fichtenbauer, Bécsben szolg lo vezető diakónus, a TJCII oszlopos embere, a következőkben látja a messiási zsidósággal (*ecclesia ex Judais*) való kapcsolatfelvétel fontosságát.⁶¹⁸

1. *Fel kell fedezz k az Egyház zsidó gyökereit, hogy meg rts k az olajfa titkát.* Ezáltal az Egyház ismét képes lehet héber fogalmakban gondolkodni saját tanításairól, így pl. Mária hite is egészségesebb hangsúlyokkal lenne ellátva, hiszen Mária a Sion leánya. Minél inkább elszakítottuk  t saját népétől, annál inkább kezdtünk  gy rátekinteni, mint Isten anyjára, m g végül Mária „istenn v ” vált a tanulatlanok gondolkodásában.

2. *Hogy kisz lesesedjen fogalmunk az Egyházról.* Legtöbb egyház  gy néz ki, mint egy zárt erődítmény, vagy egy magánvállalkozás, amelyben nincs szükség másik közösségre, a zsidóság pedig egyáltalán nem hiányzik.

3. *Hogy egységre jusson a keresztyénség.* Az első szakad s bűne vírusként hatott és hat az Egyház testében, amely folyamatos szakadást okoz. A messiási zsidók visszafogad sa gyógyítóan hatna a későbbi „behelyettes tes” gondolkodáson alapuló szakadások számára is. Az Egyház megtalálhatná igazi szellemi központját, amely nem Róma, Konstantinápoly vagy Genf, hanem Jeruzsálem.

4. *Hogy helyesen  rts k a Szent rst.* Amikor elt ntek a messiási zsidók az Egyházból, bizonyos értelemben eltűnt a h d a héber nyelvű iratok örökségéhez is. Az  SZ könyebben érthetővé válik a zsidó hermeneutikai megközelítéssel. Ez által visszat rhetn k az apostoli hermeneutika örökségéhez. Ha meg rten nk az „emlékezés” fogalmát az eucharisztia nkban, akkor a Golgota öröksége elevenedne meg számunkra, amely több mint a racionális visszagondol s.

5. *Hogy eszkatológikus szerepünket újra felismerj k.* Az eddigi keresztyén individuális eszkatol gi nk kiegész lhetne az  SZ –i zsidóság tágabb v radalm val, t h t a világ teljes eszkatológiai meggy gyul s val (*tikkun olam*).

*

⁶¹⁷ Daniel Juster and Peter Hocken: *The Messianic Jewish Movement. An Introduction.* TJCII Booklet Series No. 2, Bulletin TJCII, 2004.

⁶¹⁸ Az alábbiak a Romániai Ortodox Egyházzal folytatott konzultáción hangoztak el 2006. október 16-19 között *Sambata de Sus* kolostorban. Kézirat alapján.

5. A Rm 9-11 egzegzetikai láttelele. Az Újszövetség szkizofrén öröksége – avagy paradoxon a parusziáig?

A Római levél üzenete

A következőkben megkíséreljük a Római levél írásának körülményeit és annak témánk szempontjából kiemelkedően fontos tartalmi elemeit áttekinteni. Különös figyelmet szeretnénk szentelni a 9-11 fejezeteknek. A teljes és részletes egzegézis túlfeszítené a dolgozat kereteit, ezért kutatásunk alapkérdéseire szeretnénk koncentrálni.⁶¹⁹

1. Mit mond a Rm 9-11 Izraelről? (Milyen értelemben használja Pál apostol az Izrael nevet? Mit mond szoteriológiai helyzetéről? Milyen utalásokat találunk Izrael jövőjével kapcsolatban? Vonatkozhat-e akár átvitt értelemben is az Izrael név az Egyházra?)
2. Mit mond a Rm 9-11 az Egyház fogalmáról és helyzetéről?
3. Miként látja Pál a Rm 9-11 –ben az Egyház és Izrael kapcsolatát, korrelációját?

5.1. Izagógikai megközelítések

5.1.1. A levél írásának lehetséges okairól

a) Első vélemény: *Melanchton* szerint Pál apostol *tanítói végrendeletéről*, evangéliumának összefoglalásáról van szó (*Doctrinae Christianae compendium*)⁶²⁰. Mások ezzel egyet értve, az apologetikus jelleget hangsúlyozzák. - Ezzel kapcsolatban a következő kérdéseket tehetjük fel: Ha általános hitvédelemről van szó, akkor Pál a levelet miért éppen Rómába küldi, abba a gyülekezetbe, ahol még soha nem járt? Miért csak az evangélium egyes elemeivel foglalkozik, s számos fontos kérdéstről szó sem esik (eucharisztia)? Miért

⁶¹⁹ A dolgozat elkészültekor került kezembe *Pecsuk Ottó*: Pál és a rómaiak doktori értekezése (KGRE, Budapest, 2006). Örömmre szolgált, hogy Pecsuk számos felismerése és kortörténeti adatai támogatónan együtt olvashatóak az alábbi fejtegetésekkel. Pecsuk is megállapítja, hogy a Római levél, számos elképzelhető ok mellett, a zsidók „védelmében” írt páli levél (163. p.). Hasonlóan bátorító számunkra, hogy a *pas Jisrael* értelmezése (213. p.) és *ekklézsiológiai definíciója* is konvergál a jelen írással (213).

⁶²⁰ Ld. bővebben: Werner Georg Kümmel: *Einleitung in das Neue Testament*. 20., erneuerte Auflage, Quelle und Meyer, Heidelberg, 1980, 273. p. Hasonlóan gondolja Gerd Theissen és Balla Péter is. Ld.: Balla Péter: *Az újszövetségi iratok és kanonikus gyűjteményük kialakulásának története. Bevezetéstani alternatívák*. Kiadja a KGRE Hittudományi Kara, Budapest, 2005, 166. p.

foglalkozik aránytalanul sokat a megigazulás tanával? Miért kerültek a 9-11 fejezetek a levélbe?

b) Második vélemény: Pál támogatást kér az olvasóktól. Egyrészt prédikálni szeretne a birodalom fővárosában, másfelől hispániai útjának előkészítése érdekében ír, Rómában anyagi és lelki „támaszpontot” keresve.⁶²¹ Ezzel a véleménnyel kapcsolatban is felvetődnek kérdések: A levél alapüzenete szerint Pál nem kapni akar valamit, hanem inkább adni. Ehhez a látáshoz hogyan illeszkedik a 9-11 passzus? Ugyan miért ad Pál speciális eligazítást a rómaiaknak a szombat és az ételek dolgában?

c) A harmadik, és általunk legelfogadhatóbb látás szerint, a római olvasók speciális helyzetbe kerültek Kr. u. 55 táján, s apostoli útmutatásra volt szükségük. Mi is történhetett? Pál 55 tavaszáig Korintusban tartózkodott három hónapon át. Jeruzsálemi hajóútjára várt, s ebben az időben írhatta levelét.⁶²² A római keresztyén gyülekezet akkori helyzete részben az ApCsel-ből, részben világi forrásokból sejthető. Az ApCsel 2 elbeszélése szerint pünkösdkor római zsidók is hitre juthattak Jeruzsálemben. Nem kizárt, hogy az ott megtért zsidók, illetve prozeliták alapíthatták a római közösséget. Ha jól értjük *Suetonius*⁶²³ Kr. után 120-ból való tudósítását, Claudius császár 49-ben a zsidókat, bizonyos „Chrestus”⁶²⁴ miatti viták, illetve zavarkeltés miatt, kitiltotta Rómából. Ez azt jelenti, hogy egészen haláláig, 54-ig a római gyülekezet csak pogányokból állt. Néro császár, feltehetőleg gazdasági előnyyszerzés okából is, 54 táján visszahívja az elüldözött zsidókat.

Képzeld el a szituációt: Az eredetileg tisztán zsidó közösség hamarosan római missziója miatt vegyes, azaz zsidó és pogány gyülekezetté vált 49-ig. Ezt követően 5-6 éven át teljességgel pogányokból állt a gyülekezet. Vajon miként találkozott ismét 55 körül a római pogány háttérű keresztyén közösség a visszatérő zsidó „testvérekkel”, akiket korábban birodalomi száműzetés sújtott? Egészen logikus *D. Pawson* és mások teóriája,⁶²⁵ hogy a zsidók visszajövetele vezetésbeli és teológiai feszültségeket okozhatott. Feltételezhetjük, hogy a zsidók helyzetével és rendeltetésével kapcsolatban olyan viták támadtak, amelyek tisztázása csak egy olyan apostoltól érkezhett, aki zsidó volt, mégis önmagát a „pogányok apostolának” vallotta. Pál a Római levélben elsősorban a pogány háttérű keresztyének tudtára

⁶²¹ Uo. 272. p.

⁶²² A korintusi keletkezési hely és az 55-56 –os keletkezési időpont általánosságban elfogadott. Vö. Balla Péter, 167-168 pp.

⁶²³ Vö. W. G. Kümmel, 269. p.: Suetonius: Vita Claudii (25): Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit.

⁶²⁴ A Krisztus név Chrésztoosz-szá torzulása valószínű félreértés, de lehet gúny is. Vö. Bolyki János: A Római levél válogatott részeinek magyarázata. Ráday Kollégium Sokszorosító Műhelyében, 1988, 13. p.

⁶²⁵ David Pawson: Unocking the Bible, Collins, An Imprint of Harper Collins Publishers, 2003, 1022. p.

akarja hozni, hogy nem helyes Izrael végleges isteni elvetésére gondolni, s valamiféle behelyettesítéses gondolkodásnak helyet adni. De a zsidók sem bizakodhatnak el. Szükséges az egymással való békesség keresése.

Ebben az izagógikai koncepcióban helyezhető el a Római levél egésze. Így lesz világos, hogy Pál miért beszél mind a pogányok, mind a zsidók speciális kísértéséről és a megigazulás azonos útjáról. A zsidók kísértése a törvényeskedő *önigazság-keresés*, a pogányok kísértése pedig a *szabadosság* (Rm 1-6). Pál kifejti, hogy az első csoport a törvény ismeretével, míg a második a törvény ismerete nélkül, lelkiismerete alapján került üdvösségnélküli megoldatlan helyzetbe. Egyik csoport számára sincs más út, mint a Krisztusban való, hit általi megigazulás egyetlen útja. Mindkét közösség csak a kegyelem alapján igazulhat meg, mégis a zsidóké az elsőbbség (proton). Ebbe a képbe illik bele a Rm 13-ban a felsőbbtség szerepéről vázolt koncepció is. Pál nem történelmi tévedésnek tartja Néro rendelkezését. Néro, Pál szerint Isten szolgája (*doulos theou*), és amit tesz, az beleillik Isten egyetemes tervébe. A zsidókat Isten nem vetette el, sőt eszkatológiai rendeltetésük van, az idők végén pedig az egész Izrael megtér (Rm 11,26). Teljesen érthető az ezt követő 14-16 fejezet szükségessége is. Pál itt taglalja a kétféle háttérből érkező zsidó és pogány személyek testvéri együttélésének szabályait. A zsidó maradhat zsidó, megtarthatja az ünnepnapjait és étkezési szabályait. A pogány pedig ne legyen gőgös a szabadságára és ismeretére, nehogy emiatt elveszítse azon testvéreit, akikért Krisztus ugyancsak meghalt. A lényeg, hogy minden hitből és szeretetből történjen.

5.1.2. Tartalmi felosztás

Többféle koncepció látott napvilágot ezen a ponton is.

a) *A hit – remény – szeretet koncepció*: A hit fejezeteit (1-3), a reményről adott tanítás (4-11), majd a gyülekezetben és a társadalomban megélt szeretet bemutatása történik (12-16).

b) *Trinitárius megközelítés* (David Pawson):⁶²⁶ A kezdő fejezetek az *Isten* előtti megigazulásról szólnak. Ez után olvasunk a *Krisztus* általi megbékélés lehetőségéről, s végül a *Szentlélek* általi új életről. David Pawson a 9-11 fejezetek tartalmi modelljét nagyon elmés szójátékkal írja le:⁶²⁷

⁶²⁶ Uo. 1030. p.

⁶²⁷ Uo. 1031-1033 pp.

- Izrael múltbeli kiválasztása és redukciója (9. fejezet). Pál kész lenne saját életét kárhozatra adni népéért, amiért Isten ugyan mindent megtett, de az mégis elvetette nagy ajándékát, a Messiását. Pál a következőkben a „miért” nagy kérdésére keresi a választ. A mögöttes titkot Pál így látja: Nem minden izraelita kiválasztott már az ÓSZ-ben sem. Ezen tételét ÓSZ-i példákkal illusztrálja: Ismael helyett Izsák örökölt, ehhez hasonlóan nem Ézsaú, hanem Jákob volt a kiválasztott. Isten akaratába belefért a fáraó szívének megkeményítése is. Isten nem csalódásból, hanem saját terve szerint, részben elvetette tulajdon népét (temporálisan és partikulárisan), s helyükre a pogányokat engedte be országába. Pál szerint Isten szuverén módon dönt a kiválasztásról és a mellőzésről. Isten célja kiválasztásaival mindig azonos: bemutatni irgalmát és haragját a világ számára. Akiket haragra választ ki, azok azt megérdemlik (*Augustinus*: a fáraó több lehetőséget is kapott arra, hogy meggondolja magát), míg akiket irgalomra választott ki, azok ezt nem érdemelték meg.
- Izrael jelenkori megkeményedése és rezisztenciája (10. fejezet). Pál szerint felelősek vagyunk abban, hogy miként éljük meg Isten-kapcsolatunkat. Két lehetőség között kell mindenkor döntenünk: a) A törvény által, tehát cselekedeteink segítségével kívánunk Istennek szolgálni (zsidó nép megközelítése), vagy Isten Igéjében bízunk, s ezáltal elismerjük, hogy képtelenek vagyunk megtartani a törvényt, és csak a Messiásra tekintünk, aki mindvégig hitt, s helyettünk letette életét.
- Izrael jövőbeli megváltása és restitúciója (11. fejezet). Izrael tehát temporálisan és partikulárisan megkeményedett, mégis mint eszkatológiai maradék egykor megtér. A pogányok tehát ne vonakodjanak befogadni őket a szövetség népébe, mert Isten vissza fogja őket oltani saját szelíd olajfájukba. Mostani elvetésük is a pogányok javára történik, hogy ezáltal azok „teljes számban” bemehessenek az üdvösségbe. Ez tehát Pál szerint Izrael kijelentett misztériuma.

5.1.3. Izrael megkeményedett részének tragikus szoteriológiai helyzete

Izrael helyzete mélyen elsomorító (9,1-2). Az apostol hármass esküt tesz le⁶²⁸ annak bizonyítására, hogy mennyire mély szomorúságot és fájdalmat érez testvérei, a zsidó nép iránt. A Krisztusban (Μετὰ τὸν Χριστὸν) szól, lelkiismerete és a Szentlélek is tanúskodik szavai mellett (ὁ Χριστὸς καὶ τὸ Ἅγιον Πνεῦμα ἑταίροι καὶ μαρτυροῦντες ὅτι) (•◆○○□◆◆□□◆❖•✙✙ ○□✕ ◆✙✙✙✙ ✕ ◆◆■Μ✕✕❖❖■◆❖✙ ○□ ◆ Μετὰ τὸν Χριστὸν καὶ τὸ Ἅγιον Πνεῦμα) Pál szomorúságának (•◆❖□✙○) oka az, hogy a zsidóság elvetette Messiását. Szüntelen szívfájdalmát (ἡ ἄνευ ἡμῶν ἀνάστασις καὶ ἐξουσία ἡμῶν ἐκ τῆς οὐρανόθεν) egy lelki *angina pectoris*⁶²⁹ szorításaként is értelmezhetjük. Az □✕✕◆❖■❖ megemésztő szomorúságot és fájdalmat jelent, amely csak itt és negatíván az 1Tim 6,10-ben fordul elő.

Izrael az üdvösségen kívüli állapotban van (9,3 és 11,8-10). Pál testvéreiért, Mózeshez hasonlóan (2Móz 32,32), szívesen vállalná fel a lehető legrosszabb sorsot, a Krisztustól való elszakítottágot (vö. Mt 7,23) és elátkozottságot⁶³⁰ hogy azok üdvözüljenek. Az □✕✕◆❖■❖ eredetileg egy a templomban elhelyezett áldozati ajándékot jelentett (vö. Lk 21,5), később azonban a 3Móz 27,8 értelmében a teljes elpusztítást (herem) jelentette. Pál az □✕✕◆❖■❖ kimondását a legsúlyosabb büntetésnek tekinti (Gal 1,8; 1Kor 16,22).⁶³⁰

Izrael vérszerinti származása önmagában már nem privilégium (9,6 és 8). A kifejezés: □◆✕ ροὶ καὶ Ἰσραὴλ (□◆❖■◆Μ✕ □✕⊕ Μετὰ τὸν Χριστὸν καὶ τὸ Ἅγιον Πνεῦμα) nem új kifejezés Pál nyelv-használatában. A Galata levélben (3,7-9; 4,48) már hangsúlyozta, hogy Ábrahám igazi fiai a hit gyermekei. Hasonlóról szól a Rm 4-ben is. Mindez azonban Pálnál nem jelenti azt, hogy a népi, tehát nem-hívó Izrael többé nem használhatja az Izrael nevet (9,4).

Izraelt kettéválasztotta Isten kiválasztó-elrendelő akarata (9,11-16). A megkeményedett Izrael az egyiptomi fáraó szintjére jutott. A □□□❖□Μ◆✕◆ ◆□◆✕ □Μ□◆ ☎📁📁○ Isten megváltozhatatlan

⁶²⁸ C.E.B. Cranfield: A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Romans. Edinburgh, Reprinted in 1981, 452. p. A hármass eskü letételékor Pál gondolhatott a törvényben meghatározott több tanúra is (4Móz 35,30; 5Móz 17,6 és 19,15). Pál tud a lelkiismeret és a Szentlélek együttes igaz tanúságáról (Rm 8,1-16).
⁶²⁹ Simonfalvi Lajos: Római levél. Szöveggyűjtemény. 7. kötet, 4. p.
⁶³⁰ Joseph A. Fitzmyer, S.J.: Levél a Galatáknak. In: Jeromos Bibliakommentár II. Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest, 2003, 316. p.

predestinációs akaratát, míg a □◆er⊗■ □◆er ◆□◆⊗ □ℳ❖●□◆□⊗ (16) kifejezés az emberi akarat másodlagosságát írja le. Pál hangsúlyozza, hogy a kiválasztás nem a jó vagy rossz tetteken alapult Izrael korábbi életében, így Jákób és Ézsau között sem (1Móz 25,23), hanem annak forrása magában az elhívó és könyörülő Istenben van (☉er●●✍ ℳer& ◆□◆⊗ &☉●□◆⊗■◆□⊗①☉☉). Az egyiket szeretni és másikat gyűlölni (kevésbé szeretni, mellőzni) kifejezés ősi közel-keleti túlzás.⁶³¹ Még a megkeményedés is (16) Isten terveit szolgálja. Pál előre vetíti prófétai látomását: Izrael negatív módon járul hozzá Isten végső terveinek megvalósulásához.⁶³²

Isten a megkeményedett Izraelen haragját
 (●&ℳ◆❖❖☉ □er□☉☉⊗⊗⊗☉) *akarja megmutatni* (9,22). Karl Barth Izrael-modellje nyilván ehhez a képhez kapcsolódik (Israel, als Gefäß der Strafe, die Kirche als Gefäß der Gnade).⁶³³ Farkasfalvy hangsúlyozza, hogy még a pusztulásra jutó bűnös is „Istent nyilvánítja ki”, tehát az is isteni szolgálatot végez. Mindezek mellett Pál a teodicea súlyos kérdésébe nem mélyül el.⁶³⁴ Az apostol már egyik legkorábbi levelében is tud arról, hogy Izraelt *Isten haragja* terheli (ℳer□✍ ☉◆er◆□◆☉⊗ ☉☉☉ □er□☉☉☉☉ ℳ)er⊗ ◆ℳ❖●□⊗) ⁶³⁵ .
 Úgy tűnik ettől a látásától a legpozitívabb Izrael-tanában sem mozdult el.

A harag edényének képéhez és a predestináció kérdéséhez *Bolyki János* egy nagyszerű magyarázó képet (kapu) illeszt:

„Nem az anyaga más a kétféle edénynek, hanem a rendeltetése. Lehet a rendeltetése a tisztesség (◆)☉☉☉☉☉ és lehet a tisztességtelenség (☉er◆)☉☉☉☉☉, becstelenség. A 22. és 24. vers ebből következett. Mit? Azt, hogy kettős célja lehet Istennek: Az egyik célja: haragját és erejét megmutatni, ismertté tenni a harag edényein. Mintha ez is a gemina predestinatio volna, de két dolgot figyelembe kell venni: kollektív és történeti ez a gondolat. Nem egyesek üdvösségéről, mások kárhozatáról van szó, hanem arról, hogy egyesek, bizonyos közösségek előtt vannak nyitott és zárt kapuk. Azon kívül történeti jellegű a megállapítás... Aztán van egy másik enyhítő gondolat a 22. versben: az Isten hosszútűrése... Arra vár Isten, hogy – miközben nem hajtja végre ítéletét az egyik csoporton, - ezt azért teszi, hogy könyörületét megmutatva a másik csoporton is könyörüljön és a másik csoport is megváltozzék és könyörületét kérje. Erről szól majd a 11. részben.”⁶³⁶

⁶³¹ Joseph A. Fritzmyer, S.J.: Levél a Rómaiaknak. In: Jeromos Bibliakommentár II. Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest, 2003, 424. p.
⁶³² Vö. Farkasfalvy Dénes: A római levél. Bécs, 1983. In: Simonfalvi Lajos: Római levél. Szöveggyűjtemény. 7. kötet, 11. p.
⁶³³ Fordítás: „Izrael a büntetés, az Egyház a kegyelem edénye.”
⁶³⁴ Farkasfalvy, 21. p.
⁶³⁵ 1Thessz 2,16
⁶³⁶ Bolyki János, 80-81 pp.

Izrael helyett a pogányokból és hívő zsidókból áll fel Isten szeretett (מֵעַתָּה אֶת־אֱלֹהֵינוּ יִשְׂרָאֵל וְלֹא־יִשְׂרָאֵלִים (9,24-29). Pál a Hós 2,25 –öt saját céljaira alakítja át, hiszen a szöveg ilyen formában sem a masszoréta, sem a LXX fordítás szövegében nem található meg. Az eredeti szövegrész pontosan fordított értelmet hordoz: Isten Izraelt paráznaságából kigyógyítja, s mint férj a feleségét újra elveszi, így a 12 törzset helyreállítja és azt saját népévé teszi.⁶³⁷ A maradék hívő izraelitákat és a pogányokból megtérteket Péter is Isten népének nevezi (1Pét 2,10).

Csak Izrael maradéka üdvözülni (9,27-29). A *maradék* témája az ÓSZ-i prófétáknál akkor jelenik meg, amikor világossá lesz, hogy a nép nagy része nem hajlandó atyái hitében járni, de a maradék a fogságból majd hazatérhet: יְהוָה יִשְׁבֹּרְךָ וְיִשְׁמְרֶךָ - illetve a másik értelmezés szerint, megtér és megszabadul (Ézs 10,21). Mint egykor Sodomának is csak egy bizonyos maradéka menekült meg, így történik ez Izrael népével is az ítélete idején (29). Az előtte lévő 28. verset Farkasfalvy így értelmezi:

„Isten a maga ígéreteit megrövidítve, azaz csak egy maradékra vonatkoztatva, jó magyar kifejezéssel 'sommásan' teljesíti be... Izajás szavainak ez a változata nagy sikerre tett szert az ókori és középkori exegézisben. Már Órigenész Jézusban látja a 'verbum abbreviatum'-ot, Isten szavainak rövid összefoglalását. Clairvaux-i szent Bernát a középkori karácsonyi misztikát tükrözi, amikor a szólni sem tudó betlehemi gyermekben az Isten picire zsugorított önkifejezését, de mégis mondanivalójának teljességét imádja.”⁶³⁸

Izrael nem jutott el a törvény szerinti igazságra (9,31). Pál üdvtörténeti ellentmondást tár fel: aki igyekezett, az nem nyert megigazulást, aki pedig nem is kereste, az ajándékként részesült a kegyelemből. Pál szerint igazából senki sem érdemelne semmit, hiszen mindnyájan vétkeztek (Rm 3,26). Isten kegyelme az, ha valaki a kegyelmében részesül.

A Sionba (!) Isten a megütközés és megbotránkozás követ helyezte (9,32-33). A Sion az Úr által kijelölt földrajzi hely Jeruzsálem keleti részén, amelyre, illetve a közelébe a templom is épült. A hely a megváltás helyéül rendeltetett, de Jézus, mint az újszövetségi templom megjelenésével, személye a botránkozás kövévé lett. A kumráni esszénusok az Ézs 28,16-ot אֲבָנִים יִשְׁבֹּרְךָ וְיִשְׁמְרֶךָ אֲבָנִים יִשְׁבֹּרְךָ וְיִשְׁמְרֶךָ אֲבָנִים יִשְׁבֹּרְךָ וְיִשְׁמְרֶךָ magukra alkalmazták (1QS 8,5-8).⁶³⁹ Az ÚSZ-ben a 'Jézus-kő' képét még számos helyen megtaláljuk (1Kor 3,11; Ef 2,20; 1Pét 2,4 és 6).

⁶³⁷ Fritzyer, Levél a rómaiaknak. 426. p
⁶³⁸ Farkasfalvy, 22. p.
⁶³⁹ Fritzyer: Levél a rómaiaknak. 426. p.

A nem-hívő Izraelnek 'post crucifixum Christi' nincs üdvössége (10,1). Pál folytatva a 9, 1-3 vágyakozását, most Izrael üdvösségéért (Μ κ ε ρ ✘ ◆◆ ✘ □ κ ✘ ✘ □ □) imádkozik. Nem tenné ezt, ha Izraelt szoteriológiailag megnyugtató helyen látná, de akkor sem, ha nem hinne Izrael helyreállításának lehetőségében.⁶⁴⁰

Nincs helyes ismeretük, hanem önjagzságban élnek (10,2-3). Az Μ □ κ γ ο □ ◆ □ κ ✘ olyan igazi teológiai tudást jelent, amely Isten és az ember közötti kapcsolat aktualizált formáját és tartalmát írja le, tehát a Jézus Krisztusban elérkezett utat Istenhez. Ezen az úton nem a régi lelkesedés (✘ ✘ ✘ ⊗ ● □ □ □ Μ □ ◆ ✘ Μ κ ε ρ ✘ Μ □ ◆ ✘ κ □), hanem a konkrét kijelentésnek való engedelmesség az elsődleges.

A törvény nem üdveszköz többé (10,4). A ◆ Μ ✘ ● □ ✘ egyszerre jelent végpontot és célt. A ◆ Μ ✘ ● □ ✘ γ ο ✘ □ □ □ □ ◆ kifejezés pedig egyértelművé teszi: a) Krisztus tanítása és személye a törvény végleges magyarázata és beteljesedése (Mt 5-7). b) A törvénynek, mint üdvösségre vezető eszköznek az ideje Jézusban a végéhez ért. (Rm 6,14; 9,31; Ef 2,15; Kol 2,14; Lk 16,16;). Krisztus a törvény szoteriológiai jellegét keresztáldozatával „felülírta” és új üdvhártartást hozott (Gal 3,24; Rm 13,10; 1Tim 1,5). A kegyelem tehát többé nem érkezik a törvény eszközen keresztül, hanem az csak Krisztus személyében lelhető meg. Mindazonáltal a törvény „nem múlik ki”, hanem számos szerepe marad az ÚSZ idejében is. Így főleg az önismeretben, a megtérésre segítségben és az elnyert kegyelem konzekvenciáinak leírásában is.⁶⁴¹

Izrael szoteriológiai előnye és egykori megkülönböztetettsége a pogányokkal szemben eltöröltetett (10,12). A Ω κ ✘ ◆ □ ● ✘ eltörléséről Pál a Rm 3,22-ben is szólt. Isten mindenki Urává lett (Gal 3,28), és Krisztus mérhetetlen gazdagsága a pogányok számára

⁶⁴⁰ Bengel így fogalmaz erről: Non orasset Paul si absolute reprobati essent. In: Simonfalvi, 27. p.
⁶⁴¹ Pál több helyen kifejti törvény pozitív szerepet. A törvény a jelen üdvkorszakban is szent, ma is része Izrael kincsének (Rm 9,4). A törvény nem áll szemben az evangéliummal, hanem tanúságot tesz róla (Rm 3,21). Pál maga is alávetette magát a törvénynek az ösgyülekezetben (ApCsel 21,26). Jézus törvényhez való kapcsolata sem negatív (Mt 5-7). Nem eltörölni jött, hanem annak igazi értelmét tárta fel. Igaz van olyan része a törvénynek, amelyet eltörölt (tisztálkodási rendszabályok), másokat kiemelt (a szeretet parancsolata), s volt olyan is, amelyet új módon definiált (sabbat parancsolat). Az elemzett szakasz summája számunkra tehát ennyi: A törvényt az ÚSZ semmiképpen nem törölte el, sőt azt Isten a szívbe helyezi. Ami alapvetően megváltozott: Megszűnt annak szoteriológiai jellege. - A törvényről szóló új keletű *Räsänen* és *Sanders* névéhez kapcsolódó vitát ld. bővebben: D. Bosch: Paradigmaváltások, 141-145 pp.; valamint: F. Mußner: Die Kraft der Wurzel, 23-38 pp.

hozzáférhető (Ef 3,8). Természetesen Izrael és a pogányok között számos 'nem-szoteriológiai' különbség megmaradt (Rm 3,1-2; 9,4-5), s speciális nemzeti ígéreteit sem vonta vissza Isten (11,29 stb).

Izrael egy része megkeményített lelki állapotban van (11,7-10). Az $\aleph \epsilon \square \blacklozenge \square \blacklozenge \blacklozenge \square \blacklozenge \blacklozenge \blacklozenge \blacklozenge$ aorisztosz passzív alak Isten munkájára utal, mintha az Úr valamiféle vastag bőrrel vonta volna be Izrael szemét, szívét és lelkét, hogy ne lásson, ne halljon és lelke bódult, éjszakai sötétségbe boruló ($\square \blacksquare \aleph \blacklozenge \boxtimes \bigcirc \omega \ \& \omega \blacklozenge \omega \blacksquare \blacklozenge \boxtimes \aleph \blacklozenge \blacklozenge \blacklozenge$) legyen. Hasonló keménységről illetve a szemlepellettel való lefedéséről olvasunk a 2Kor 3,14 és Mk 3,5 helyeken is. Az egész szakasz kapcsolódik az Ézs 6,9-10 –hez, amely a Zsolt 69,23-25 –ből vett „átokformula”. Käsemann-t is idézve, Bolyki a szakaszcsoportról még ezt mondja:

„Különösen érdekes a $\blacklozenge \square \omega \blacklozenge \square \aleph \aleph \omega$ szó, amely nem csupán asztal, hanem asztalközösség. Ott átkozza meg Isten őket, ahol a legszentebb és legbiztonságosabb az élet, a baráti, családi közösségben, azt mondja, hogy onnan érje őket a baj. ... Tudni kell még a $\blacklozenge \square \omega \blacklozenge \square \aleph \aleph \omega$ szóról, hogy ... lehet kultikus értelme is: 'oltár' (1Kor 10,21), aminek engesztelési funkciója van. Az tehát az átok, hogy ahonnan az engesztelés jöhetne, onnan büntetés jön. Nem a bűnök, hanem a kegyesség okozza Izrael elesését – állítja Käsemann. Célzás lehet itt a $\blacklozenge \square \omega \blacklozenge \square \aleph \aleph \omega$ - azáltal, hogy oltárt is jelent, - magára a templomra, amelynek engesztelő szerepe már lejárt Krisztus engesztelő halálával.”⁶⁴²

Izrael megbotlott és elesett (11,11), ***sőt elvettetett*** (11,15). Ezek igen súlyos, negatív szavak. Pál azonban azt is hangsúlyozza, hogy ez az elesés csak időleges és részleges, sőt gondviselészerű, tehát mindezzel Istennek célja van. S ez a cél nem más, mint az evangélium pogányokhoz való eljuttatása (ApCsel 13,45-48; 18,6; 28,28). Természetesen ez nem jelenti azt, hogy csak így, vagy kizárólag ennek árán juthatott el a pogányokhoz az evangélium. Pál mindenestre kapcsolatot lát az” „*Unheilsgeschichte*” és a „*Heilsgeschichte*”⁶⁴³ között. $\blacklozenge \square \omega \square \omega \blacklozenge \square \blacklozenge \blacklozenge \square \omega$ és $\blacklozenge \square \omega \blacklozenge \square \blacklozenge \blacklozenge \square \omega$ szavak hasonló jelentésűek. Az utóbbi Wilckens szerint a követelményekkel szembeni morális alulmaradást, tönkremenetelt (Zugrundegehen) és az üdvösség elvesztését (Heilsverlust) jelenti.⁶⁴⁴

Izrael egy részének léte: a kitöretett ágak léte (11,17 + 22). Természetesen azokról van szó, akik megkeményedtek (8) és *Dávid-szerű átok* alatt vannak (9k). Az olajfáról

⁶⁴² Bolyki, 108. p. Vö. Ulrich Wilckens: Der Brief an die Römer. Benziger Verlag – Neukirchener Verlag, 239. p.
⁶⁴³ Fordítás: „A szerencsétlenség története és az üdvtörténet.” Wilckens, 242. p.
⁶⁴⁴ Uo. 243. p.

való kitörítés és beoltás képét Pál részben az ÓSZ-ből meríti (Jer 11,16; Hós 14,6-7), részben az ókori kertészek gyakorlatából, akik fiatal vad olajfákat oltottak be egy régi kimerült olajfába, amely korábban jó gyümölcsöt termelt.⁶⁴⁵

Izrael aktuális szövetségi kapcsolata Istennel nem rendezett (27). Izraelnek van szövetsége Istennel, s Istennek is Izraellel (9,4), de ez a jelenlegi üdvtörténeti korszakban egyik oldalról sem rendezett teljességgel: Izrael ugyanis nem fogadta el az Istentől küldött és új szövetséget hozó Jézus-Messiást, Isten pedig még nem hozta el számára az *eszkatológiai Megváltót a Sionból* (□⊕◆□❖◊ℳ■□✕), akinek eljövetelével majd beteljesedhet bűnbocsánatot

(⊕ℳ✕❖◆●◊⊕⊕ ◆⊕⊕⊕ ⊕⊕◊⊕□◆⊕❖⊕⊕ ⊕◆⊕◆◆⊕) szövetsége

(⊕⊕⊕⊕ ⊕◆⊕❖◆❖❖ ⊕◆⊕⊕◆□⊕⊕⊕⊕⊕ ⊕⊕⊕ □⊕□✍ ℳ⊕◊□◆⊕⊕ ⊕⊕⊕⊕⊕❖⊕⊕⊕⊕⊕⊕⊕⊕⊕) népén.

Izrael, mint „ellenségek” az evangélium miatt (28). Isten bizonyos értelemben Izraelt ellenségnek (ℳ⊕⊕⊕□□□⊕⊕⊕ látja, abban az értelemben, ahogy ezt a 9,13-ban találjuk (Ézsaút gyűlölte), másfelől Pál maga is hordozott bizonyos ellenségképet az őt üldöző Krisztus-ellenes zsidókkal szemben (1Thessz 2,15).

5.1.4. Izrael jelenkori és eszkatológiai pozíciójának *pozitív* méltatása

A zsidók Pál testvérei és izraeliták ma is (9,3-4). Pál minden üldözöttség és rosszindulatuk megtapasztalása ellenére, népének fiait testvéreinek nevezi és Isten előtt felelősséget hordoz értük. Figyelemre méltó, hogy velük kapcsolatban nem a megszokott „zsidó”, hanem az ünnepélyes felségnevet „izraeliták” (⊕⊕◆□⊕⊕❖●⊕⊕◆⊕⊕⊕ kifejezést használja. Pál tehát az engedetlen Izraelt szereti, s nem fosztja meg őket szövetségi, Istentől kapott nevüktől, mint ahogy ezt a szubsztitúció-tan tette. Izrael Pál számára a választott nép a Krisztus-esemény után is.

Izrael nyolc üdvtörténeti kincsét az apostol jelen időben sorolja fel (9,4-5). Ez a *fűség* (2Móz 7,22; Hós 11,1); a *dicsőség* (valószínű a héber sökiná=istenti jelenlét, 2Móz

⁶⁴⁵ Fritzmyer, Levél a rómaiakhoz. 430. p.

16,10; 24,16)⁶⁴⁶; a *szövetségek* (Sirák fiánál többes számban: 44,12). Isten már Nóéval szövetséget kötött, majd a patriarchákkal, s végül Izraellel a Sinai hegyen. Nyilván „övék” az új szövetség is (Jer 31,31-37), hiszen Jézus a jeremiási helyre hivatkozott (Mt 26,28). A többes szám nyilván a szövetségekötések sorozatára utal. Övék a *törvényhozás*. Ez a Sinai hegyen adott kijelentés. A zsidó hagyomány az egész mózesi törvényhozást a pusztai vándorlás eseményéhez kapcsolta.⁶⁴⁷ Az *istentisztelet* (abódá) a templomi szolgálatot jelentette. Az *ígéret*ek Pál számára visszavonhatatlanul Izrael ajándékai. Nyilván az Ábrahámnak tett ígéretek is ebbe a kategóriába tartoznak (Kánaán földje, sokasodás és védelem). Övék az *ősatyák*, s azok ivadéka a *Messias* maga (Gal 3,16).⁶⁴⁸

Isten nem vetette el népét (11,1-2). Pál a lehető legerőteljesebb kifejezéssel tiltakozik Izrael elvettetésének gondolata ellen. A $\bigcirc \approx \equiv \quad \Upsilon \circ \aleph \blacklozenge \blacksquare \times \blacklozenge \square$ (távol legyen) D. Stern szerint a héber $\approx \bullet \equiv \boxtimes \bullet \times \text{er}$ kifejezésnek felel meg (1Móz 44,7,17; Józ 22,29; 24,16), amely ezt jelenti: el vele, legyen átkozott (a gondolat). A King James fordítás „God forbid” –nek fordítja.⁶⁴⁹ Pál tiltakozásának biblikus okait többek között a következőkben találjuk: 1Sám 12,22; Zsolt 94,14; Ézs 12,22.

Elesésüknek már most is értelme és célja van: az üdvösség eljutott a pogányokhoz, de az eszkatonban teljes számban megtérnek (11,11-15). Izrael elesése következtében a világ gazdagsághoz ($\square \bullet \square \blacklozenge \boxtimes \blacklozenge \square \times \text{er}$) jutott, s mennyivel inkább gazdagsághoz fog még jutni, amikor majd teljes számban megtérnek. A $\square \bullet \approx \blacklozenge \blacksquare \bullet \circ \text{er}$ kifejezés vitatott. Legvalószínűbb értelmét talán az újfordítású bibliánk adja vissza. Ez az értelmezés összecsenghet a 11,26-tal. Ha az Izraellel történt rossz ekkora áldást hozott ($\& \text{er} \blacklozenge \text{er} \bullet \bullet \text{er} \Upsilon \circ \approx \text{er}$) a népeknek, akkor micsoda áldást fog majd hozni az a jó, ami velük az eszkatonban fog megtörténni, amikor a maradék száma teljességre jut. A zsidóság megtérésének csodája Isten részéről indul el, ő fogadja be ($\square \square \square \blacklozenge \bullet \bullet \approx \circ \boxtimes \times \text{er}$) őket ismét szeretetében (vö. még: 11,23-24= Istennek van hatalma arra, hogy ismét beoltsa őket saját olajfájukba). Ennek az eseménynek nagysága Pál szerint csak a halottak feltámadásának tényével vethető össze ($\& \blacklozenge \approx \equiv \quad \aleph \text{er} \& \quad \blacksquare \aleph \& \square \bullet \boxtimes \blacksquare \text{er}$), amely Izrael számára a mindenek helyreállításának a kezdetét jelenti (tikkun). - Megjegyezzük, hogy némely



⁶⁴⁶ David Stern: Kommentar, 99. p.

⁶⁴⁷ Farkasfalvy, 9. p.

⁶⁴⁸ A 9,5 –höz kapcsolódó, Krisztus istenségéről folytatott egzegetikai vita összefoglalását ld. részletesen: Fritzmyer: Levél a rómaiakhoz, 423-424 pp.

⁶⁴⁹ D. Stern: Kommentar, 32. p.

kommentátor a □●❁❖□◆○☉ alatt inkább az „isteni rendelkezések betöltésére” gondol, de ez gyakorlatilag ugyanazt a jelentést hordozza: Izrael megtérése egyben Isten Igéjének a megértése és elfogadása lesz.⁶⁵⁰

Izrael ma is szent nép. Ha a gyökér szent, az ágak is szentek (11,16). Pál a termékeny olajfa képét (Jer 11,16) tovább fejleszti, amikor gyökeret és ágakat különböztet meg abban. A gyökérről egyes számban (□☉✠❖✠☉☉ beszél   legtöbb írásmagyarázó ⁶⁵¹ (Käsemann, Lagrange, Michel, Pesch, Sanday-Headlam, Rengstorf, Wilckens, Farkasfalvy, Varga Zsigmond és Bolyki) szerint az egy „gyökér” az ősatyákat, elsősorban Ábrahámot ⁶⁵², az ágak pedig az egész Izraelt jelentik. Mivel Pál a korábbi versekben Izrael elesésének a pogányokra érthető pozitív következményéről szólt (11-15), most ugyanazokat a pogányokat, a dicsekvéstől és a lelki gögtől óvja (17-23). A „szent” jelző az összes izraelitára, így a *kitöretett ágakra is* vonatkozik. U. Wilckens erről így ír:

„Amiként Izrael gyökere, mint az Istentől plántált fa egésze szent, ennek megfelelően az ágak is szentek, tehát az izraeliták. A kép mögött a Jer 11,16 áll, amely kép az ősi zsidó hagyományanyagban többszörös változáson ment át (ld. szőlő vagy más fa képe). A Rm 9,6 –től eltérően, Pál minden izraelitát a fa ágának tekint, akiknek gyökérzetét az ősatyák jelentik. Ezért szentek, és részesednek azok kiválasztásából.”⁶⁵³

Hogy mindez miként történhet? Miként lehet szent a „nem-hívó” zsidó a szent gyökér mellett? *Varga Zsigmond* utal az 1Kor 7,14 és 11,11 szakaszokra, amelyben Pál a megszentelt, hitetlen házastársról ír.⁶⁵⁴

Izrael ismét vissza fog oltatni (M̄ er̄yb̄&M̄ ■◆□✠◆□❁❖◆□■◆☉✠ a fába (11,23-24). Ha Istennek volt arra hatalma, hogy vad ágakat oltson a szelíd fába, mennyivel inkább meg tudja ezt tenni a szelíd olajágakkal, amelyek a jelek szerint levágásukkal, mint nép, nem kerültek valamiféle teológiai szemétdombra. Ebből a képből kitűnik, hogy Isten számára a zsidók helyreállítása könnyebb feladat lesz, mint a pogányok elhívása.⁶⁵⁵

⁶⁵⁰ Vö. Fritzyer, 429. p.

⁶⁵¹ Fritzyer: Levél a rómaiaknak, 430. p.

⁶⁵² Ettől az értelmezéstől eltér Alexandriai Kelemen, Órigenész és K. Barth, akik a gyökér alatt Krisztust értik. Az értelmezésekről szóló vitát ld.: C.E.B. Cranfield: The International Critical Commentary: Romans. Edinburgh, 1978, 563-566 pp.

⁶⁵³ U. Wilckens, 246. p.

⁶⁵⁴ Varga Zsigmond: Jubileumi Kommentár. Római levél (11,11-16)

⁶⁵⁵ Vö. Fritzyer, 431. p.

Izrael titka: a megkeményedés csak ideiglenes és részleges (25). Pál a ○◆◆◆❖❖□✠□■ kifejezést nem pogány, vagy valamely rejtett ezoterikus beavatás értelmében használja. Az apostol számára a ○◆◆◆❖❖□✠□■ Isten egykor rejtett, de mára mindenki számára kijelentett és örökké fennálló akaratát jelenti (1Kor 2,1 és 7; 4,1), amely kijelentésbe a pogányok is beletartoznak (Rm 16,25; Kol 1,26k; Ef 3,3k). A titok, mint ilyen, mindenféle emberi bölcsességnél magasabb szintű tudást jelent (Kol 2,2 és 4,13; Ef 3,9 és 5,32; Mt 13,11; Mk 4,11). Ennek az Izrael-titoknak a lényege: a) Izrael részleges megkeményedése mögött Isten áll. b) A megkeményedés idejét Isten határozta meg. Ez az idő akkor jár le, amikor az Isten által elhívott pogányok meghatározott száma üdvösségre jut. c) Ilyen módon (□◆☺❖◆◆✠① fog az egész Izrael megtérni. - Az elsőként kiválasztott Izrael, a pogányok után másodikként fog (azok érdekében) a teljes megváltásba bejutni, méghozzá testületileg. Ezért a pogány keresztyének nem válhatnak gögössé, mint valamiféle „exkluzív-kör” a megkeményedett (vagy hívő) zsidókkal szemben. Szükséges belátniuk, hogy az eszkatológiai Egyház semmiképpen nem lehet teljessé Izrael egésze nélkül.⁶⁵⁶

Üdvözülni fog az egész Izrael (11,25-26a). Az □◆☺❖◆◆✠ és □☉☒✠ er✎◆□☉❖☐● szavak rendkívül vitatottak. A múltban, így a szubsztitúció-tan képviselői, ezt a néhány szót az Egyházra értették: Az Egyház, mint a „lelki Izrael”, illetve „verus Israel” végül így (□◆☺❖◆◆✠① teljességre jut, amikor az utolsó kiválasztott pogány is (□●❖❖□◆○☉ ◆◆☒■ ℳer□■◆☒■① megtér. Ma azonban az egzegéták többsége, főleg a Római levél egész üzenetét szem előtt tartva, de különösen is a *kontextusra* figyelve, Izrael alatt Isten választott népét értik, s nem az Egyházat. Érdeemes megjegyeznünk, hogy az Egyház kifejezés a Rm 9-11 –ben elő sem fordul. A szöveg belső logikája is kényszerítő jellegű: Hogyan is beszélhetnénk úgy az Egyházról, mint Jákób házáról, amely még nem részesült a bűnbocsánat kegyelmében, s az új szövetségen kívül áll? Hogyan is érthetnénk az Egyház létét úgy, hogy az ősatyák miatt szeretettek, de az evangélium miatt ellenségek? A □☉☒✠ er✎◆□☉❖☐● kifejezés nem jelenti az összes letűnt kor minden izraelitáját, hanem egy konkrét eljövendő korban (valószínű a parusziára gondolt Pál) élő zsidóságot, „mint testületileg azonosítható egészet” (Farkasfalvy). Ezt a véleményt támasztja alá *Pecsuk Ottó* is: „Az egész Izrael üdvösségéről szólva Pál egészen világosan a Krisztust elutasító Izraelre gondolt, nem pedig annak egy mesterségesen lehatárolt ’hívő’ csoportjára.”⁶⁵⁷ A szövegrészlet egyébként valószínű az Ézs

⁶⁵⁶ Vö. Wilekens, 254-255. p.

⁶⁵⁷ Pecsuk Ottó: Pál és a rómaiak. Disszertáció, KGRE, Budapest, 2006, Kézirat, 217. p.

60,21-22 üzenetét idézi: „Egész néped igaz lesz örökre...”
 (✍️●≡👉🕒●🌀✍️ ✍️☐☒☒☒☒☒☒☒ ✍️☘≡☘◆ 📖🌟♏🕒⦿⦿).

A Megváltó eljön hozzájuk a Sionból, s elfordítja a hitetlenséget Jákób házából, új módon vonja be őket szövetségébe (11,26b-27).

Maga a páli szövegrészlet az Ézs 59,20 és 27,9, a LXX-ban található variánsra támaszkodik:

☘☘❖☒♁ ♁☘❖■♁&♁■ ♠☒◆■ ☐☘ ☐☘◆☐❖○♁■☐☒ ☒☘☒≡
 ☒☒☐☐◆☐♁❖☒♁☒ ☒☒☒☒☒♁☒☒☒☒☒☒☒ ☒☒☐☐≡ 🗝☒&◆☒, ezen Pál minimális változtatást ejt meg: A Szabadító nem a Sionhoz, hanem a Sionból jön el (♁☒☒ ☠☒◆≡■). - Hogyan is fognak mindnyájan üdvözülni? Két megközelítés létezik:

1) A teológiai megközelítést F. Mußner (ld: two-ways modellek)⁶⁵⁸ képviseli. A

◆◆☐☘❖◆♁◆☒☒ „megmentetnek”, szerinte passivum theologicum-ként értendő. Isten a Jézus-Messiás elfogadásától függetlenül, kegyelmi cselekedete által, Izraelt tömegesen a paruszia előtt megtéríti. Mußner indoklása arra épül, hogy a 10,17-től nem szerepel Krisztus neve a szövegben, másfelől a Jer 31,33 –ban Jahwe a cselekvő Úr. Ez tehát a zsidók Krisztustól való független megváltása lenne.

2) A másik értelmezés a krisztológiai, amelyet számos modern kommentátor oszt.

A ◆◆♁♁☒☒☒☒ ige a megtérés jelentését is hordozhatja⁶⁵⁹ (1Kor 9,22). A ☐☘◆☐❖○♁■☐☒ pedig nem más mint a Paruszia-Krisztus (1Thesz 1,10). Ekkor teljeseedik be Izrael szövetsége (1Kor 11,25; 2Kor 3,6), valamint Jézus prófétai kijelentése Jeruzsálemről, amikor majd az egész nép ezt kiáltja:
 ☘◆☐☒☒☒☒☒☒ ✍️❖♁☒☒☒☒☒ ☒☒☒☒☒☒☒☒ ☒☒☒☒☒☒☒☒☒☒ - „Áldott, aki az Úr nevében jön” (Mt 23,39; Zsolt 118,26).

A két magyarázat közül a krisztológiai a valószínűbb. Pál és az ősegyház aligha képzelte el más megváltási lehetőséget, mint ami Krisztusban adatott. Az egész Római levél arról tanít, hogy mindenki vétkezett (a törvény ellen vagy a lelkiismeret törvénye ellen), s mindenki csak hit által a Krisztus-Messiás nevében nyerhet üdvösséget.⁶⁶⁰

⁶⁵⁸ Ld. Dolgozat 3.4. pont alatt.
⁶⁵⁹ Természetesen a szabadítás számos értelmet hordoz. Gyógyulást, fizikai megmentést, dolgok elrendezését, ebben az értelemben örök üdvösséget is.
⁶⁶⁰ Fritzmyer: Levél a rómaiakhoz. 431. p.

Az izraeliták kedveltek (szeretettek: 𐤀𐤅𐤆𐤇𐤈𐤉𐤊𐤋𐤌) az ősatyáért (11,28-29). Isten szereti a zsidókat, - nem a jelen ellenségeskedésükért, hanem az ősatyáért, tehát a múltbéli elhívás alapján. Wilckens írja:

„A zsidók Isten ellenségeiként is, Isten szeretettjei maradnak. Nem önmagukért, hanem az atyákra való tekintettel. Ennek a paradoxonnak az adhat csak értelmet (Sinn), hogy már az atyák kiválasztása is a 'bűnösök megigazításának elvén' (Charakter der iustificatio impii) történt.”⁶⁶¹

A szeretettség máshogyan megfogalmazható oka az, hogy Isten irgalmas és hűséges. Ajándékai (𐤌𐤅𐤆𐤇𐤈𐤉𐤊𐤋𐤌𐤍𐤎𐤏𐤐) és elhívása (𐤌𐤅𐤆𐤇𐤈𐤉𐤊𐤋𐤌𐤍𐤎𐤏𐤐) visszavonhatatlanok (𐤀𐤅𐤆𐤇𐤈𐤉𐤊𐤋𐤌𐤍𐤎𐤏𐤐𐤑𐤒𐤓𐤔𐤕).

Végül ők is irgalmat nyernek, Isten megkönyörül rajtuk is (11,31-32). A „végül ők is irgalmat nyernek”
 (𐤆𐤇𐤈𐤉𐤊𐤋𐤌𐤍𐤎𐤏𐤐 𐤅𐤆𐤇𐤈𐤉𐤊𐤋𐤌𐤍𐤎𐤏𐤐 𐤅𐤆𐤇𐤈𐤉𐤊𐤋𐤌𐤍𐤎𐤏𐤐 𐤅𐤆𐤇𐤈𐤉𐤊𐤋𐤌𐤍𐤎𐤏𐤐) mondatrész sajátos kontrasztként cseng az 1Thessz 2,16-tal: „utol is érte őket Isten haragja végérvényesen”
 (𐤌𐤅𐤆𐤇𐤈𐤉𐤊𐤋𐤌𐤍𐤎𐤏𐤐 𐤅𐤆𐤇𐤈𐤉𐤊𐤋𐤌𐤍𐤎𐤏𐤐𐤑𐤒𐤓𐤔𐤕 𐤅𐤆𐤇𐤈𐤉𐤊𐤋𐤌𐤍𐤎𐤏𐤐 𐤅𐤆𐤇𐤈𐤉𐤊𐤋𐤌𐤍𐤎𐤏𐤐𐤑𐤒𐤓𐤔𐤕)

5.1.5. A Krisztus-hívő zsidókból és pogányokból álló közösség (Egyház) helyzete

Nevük: „Én népemnek” - „szeretett népnek” és az „élő Isten fiainak” hívja őket Isten (9,25-26). A Krisztusban hívők közössége Pál értelmezése szerint „legálisan” hordozhatja a 𐤅𐤆𐤇𐤈𐤉𐤊𐤋𐤌𐤍𐤎𐤏𐤐 nevet, sőt a szeretett nép nevet is. Krisztusban ők is Isten fiaivá lettek. Mindez persze nem jelenti azt, hogy a népi Izrael elveszítette volna a „nép” felségnevet vagy a fiúság jogát (Rm 9,1-5).

A zsidók és görögök egyek az Úr előtt a hitben (10,12). Ez az egység, illetve egyenrangúság, elsősorban a Krisztusban való létet jelenti. Zsidók és görögök kizárólag a Krisztus által kerültek Isten kegyelmébe. Ők *egységben*, de *két identitásként* élnek Izrael szelíd olajfáján. Éppen úgy, mint Krisztusban nincs férfi és nő, vagy szolga és szabad, mert egyek. Így szoteriológiailag nem lehet különbség zsidó és görög között, de a *múlt* (elhívás,

⁶⁶¹ Wilckens, 258. p.

imádkozott (10,1) Izrael üdvösségeért (10,1), így Isten és emberek előtt *tanúskodott* (⊙☉□♦♦□♦Ⓜ☒) mellettük (10,2).

Mivel a hit hallásból adatik, az evangélium *hirdetésnek* is van szerepe (10,14-17). Ezt olyan szeretettel és állhatatosan kell tennünk, ahogy ezt Isten maga is teszi. Isten, saját népe irányában, egy hívogató és misszionárius Isten: Engedetlenségük ellenére, egész nap kitarja karjait felénk (10,21). Pál nem volt missziójában maximalista. Tudta, ha csak némelyeket (♦♦❖♦♦ ♦)☒☉☉☒ ☑☒☒ ☉♦☒♦♦☒☒) is tud megnyerni, érdemes felvállalni a hit hirdetését közöttük (11,14).

Fontos, hogy *szeressük* a zsidókat. Ha Isten szereti őket (11,28), ez számunkra is felhívás. Megdöbbentő Pál mondata: „*Krisztus a zsidóság szolgájává lett az Isten igazságaért*, hogy megerősítse az atyáknak adott ígéreteket (Rm 15,8). A gondolatmenetet folytatva ezt mondja: „*Örüljetekek népek az Ő népével együtt!*” (15,10). Mennyire készséges a szívünk arra, hogy Isten népével együtt tudjunk örülni, s talán sírni is? Hiszen mindkettőnk végső és *eszkatológikus sorsa teljességgel azonos lesz*⁶⁶³ Izrael sorsával. „Mert Isten mindenkit egybezárt az engedetlenségbe, hogy mindenkin megkönyörüljön (Rm 11,32).

*

6. ÚT EGY ÚJ REFORMÁTUS MODELL FELÉ

6.1. Izrael paradox egzisztenciája – Olajfa modell

A Rm 9-11 fejezeteinek elemzése és az újszövetségi kijelentés áttekintése után, ismét visszatérünk alapvetően ekkleziológiai kérdésünkhöz. Milyen modell írhatná le az

⁶⁶³ Ld. bővebben: Regnum Christi fejezetet (8.3.).

Egyház és Izrael viszonyát úgy, hogy elkerüljük a korábbi modellek hibáit, de merítsünk azok biblikus felismeréseiből is?

Az ekkleziológiai feladat

Olyan ábrázolásra van szükség, amely tisztázza az Egyház Izraelhez való kapcsolódását, de a kettő másságát is. A korábbi elemzésekből nyilvánvalóan felismertük, hogy az Egyház nem válthatja le Izraelt (*szubsztitúció-tan*), de nem is azonosíthatja önmagát teljességgel Izraellel (*klasszikus szövetség teológiai modell*).

A *Barth-i*, illetve a holokauszt utáni egy szövetségben gondolkodó modellek rendkívül figyelemre méltóak, hiszen bennük egy teljes attitűdváltás történt a korábbi „megvetés-teológiákhoz” képest. Az igazán súlyos teológiai kérdéseket azonban nem tudták tisztázni: Miként is illeszkedik az Egyház a Messiásban nem hívő Izraelbe úgy, hogy önmagát ne azonosítsa azzal (Klappert)? Hol van a két identitás közötti különbség, illetve a kettő közötti választófal (Marquardt)? Milyen értelemben is szólhatunk a kettő közti ökumenéről (Barth)? Habár ezek a korábbi koncepciók mind lemondtak a misszióról, mégsem kívántak szoteriológiai állásfoglalást adni Izrael mai helyzetéről. Ha ezt mégis megtették, abból nem vonták le egyértelmű következtetéseket a keresztyén teológia (szoteriológia, krisztológia) számára. Ezek a jóvátételi teológiák (Mußner) a szükséges és értékelendő bűnbánatból fakadtak, és a jóindulat gyümölcsei, mégis mintha átlengné őket egy sajátos naivitás, amely nem akar számolni a „teljes Írás” minden üzenetével.

A klasszikus *diszpenzácionalizmusban* az Egyház önmagát annyira elválasztja Izraeltől, hogy nem tud mit kezdeni Izrael-gyökereivel, s a kijelentett közös eszkatológikus jövő látomásával sem.

Behatóan foglalkoztunk a modern kétszövetséges (*two-ways*) útkereséssel is. Ezen megközelítések már levonták az egyszövetséges megközelítésekben felállított tételek tanulságait: Az Egyház és Izrael két teológiailag legitim üdvintézmény lett. Ezen vélekedések azonban éppen rendszeres teológiai oldalról támadhatóak. Az Egyház átfogalmazza szoteriológiai és missziós küldetését, és esetenként krisztológiai és szentháromságtani herezisekbe téved. *Ronald Diprose*, a bevezetésünkben említett disszertációjának eredményeit és óvását, mindenképpen meg kell szívlelnünk,⁶⁶⁴ hiszen azok éppen az újkori teológia megüresedéséről beszélnek.

⁶⁶⁴ Ld. I. Bevezetés. Ronald Diprose: *Israel in the Development of Christian Thought*. Rome, 2000. Diprose arra figyelmeztet, hogy míg a *szubsztitúció-tan* ekkleziológiai és eszkatológiai, addig a modern *two-ways* modellek krisztológiai és missziológiai megszegényedéshez vezetnek a keresztyén teológiában.

További speciális feladatok

Az új reformátori modellben láttatni kellene azt is, hogy a mai zsidóság is két részből áll: Vannak megkeményedettek, s vannak olyanok is, akik saját olajfájukból táplálkoznak nem-zsidó társaikkal együtt, akik örökostársaik a Messiásban.

További kérdés, hogy a Krisztus-hívő zsidók miként kapcsolódnak a pogány-háttérűekhez, s vajon a Krisztust nem ismerő zsidók milyen szövetségben élnek, amely állítással számos egyházi dokumentumban találkozunk? Szükséges lenne ábrázolnunk a két szövetség kapcsolatát de különbségét is.

Ha nem is megoldani, de legalább demonstrálni kellene azokat a *paradox-szerű újszövetségi közléseket Izraelről*, amelyeket tanulmányunkban feltártunk. Ha ezt nem tesszük meg, folyamatosan egy sajátos teológiai „csőlátás” áldozatai leszünk, s esélyünk sem lesz egy kiegyensúlyozottabb rendszer megalkotására, illetve a teológiai közép megelégsére. Izraelről az ÚSZ paradoxonokban beszél, s ezen túlmenően egyszerre jelen van életében az isteni kiválasztás, a *predestináció* (Rm 9,6-29) és a *szabad akarat* is (Rm 10).

Újszövetségi paradoxon-párok⁶⁶⁵ Izrael mai létéről

NEGATÍV OLDAL	POZITÍV OLDAL
Pál szerint zsidó honfitársai üdvösségen kívül vannak (Rm 9,3 és 10,1).	Mégis kollektíve szentek (Rm 11,16).
Ellenségesek az evangélium miatt (Rm 11,28).	Mégis szeretettek az atyákért (Rm 11,28).
Izrael egyes tagjai levágattak az Olajfáról (Rm 11,20).	Isten mégsem vetette el őket (Rm 11,1-2).
Engedetlen és ellenszegülő nép (Rm 10,21).	Mégis izraeliták (Rm 9,3-4), akiktől Isten nem vette el ajándékait (Rm 9,4-5 és 11,29)
Végérvényesen utol érte őket Isten haragja (1Thessz 2,14-16)	Végül az egész Izrael üdvözülni fog (Rm 11,25-26 és 2Kor 3,16).

⁶⁶⁵ A bal oszlop az elmarasztaló, a jobb pedig az egyidejűleg pozitív, illetve az Izraelt felmentő jellemzőket sorolja fel. Az állítások egyidejűleg igazak.

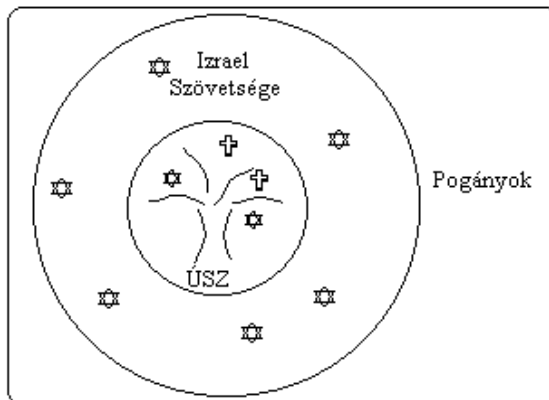
A zsidók ölték meg Jézust (1Thessz 5,15). – A szabad akarat kérdése.	Jézus Isten akaratából halt meg (ApCsel 4,27) – Az <i>eleve elrendelés</i> kérdése.
Minden ember ellenségei (1Thessz 2,14-16).	Általuk a legnagyobb jó érkezett és fog elérkezni a világ számára (Rm 11,15)

A következőkben egy olyan ekkleziológiai modellt szeretnénk felajánlani, amely figyelembe veszi a fent egymás mellé helyezett, egymásnak ellentmondani látszó paradoxon-párokat. A modell neve:

Izrael paradox egzisztenciája – Olajfa modell.

A „paradoxon” teológiai értelmezése szorosan kapcsolódik Isten titkaihoz, amelyeket az üdvtörténetben fokozatosan jelent ki. Isten titka, misztériuma a kijelentés pontjáig a teológust némaságra és dadogásra ítéli, de annak felfedése, mindig az a pont, amikor a „teológia már csak doxológia lehet.”⁶⁶⁶ A paradoxon a kimondhatatlan kimondása és néven nevezése, amely azonban mégsem *contradictio* (logikai ellentmondás),⁶⁶⁷ hanem a hit által az idő egy pontján teljes feloldást talál.

PARADOX EGZISZTENCIA MODELL



Az „ÚSZ” kivételesen a Krisztusban nyert „új szövetséget” (Jer 31) jelenti. A David-csillag a messiási zsidóságot, a kereszt pedig pogányhátterű Jézus-hívőket ábrázolja. Az Olajfa gyökerei Izrael szövetségéből táplálkoznak.

A paradox⁶⁶⁸ kifejezés alapvetően Izrael mai teológiai létformájára utal, amely gyakran csak sajátos ellentétpárokból írható le (külső kör). Majd látni fogjuk, hogy ezek a paradoxonok az *isteni kijelentés természetéhez* és *Izrael szövetségének jellegéhez*, valamint valószínű, hogy a *héber gondolkodásmódhoz* is köthetők.

⁶⁶⁶ Dr. Szűcs Ferenc: Tükör által. Válogatott írások és tanulmányok. Téma Protestáns Tanulmányi Kör, 2004, 9.

p.
⁶⁶⁷ Uo. 10. p.

⁶⁶⁸ A Római levél elemzésekor U. Wilckens a „*Brief an die Römer*” című kommentárjában számos helyen használja a paradoxon kifejezést. Ld. pl.: 181., 284., 252., p.

Szomorúan látjuk, hogy a múltban igen kevesen érzékelték ezeket az ellentétpárokat, s ennek következtében, a paradoxon hol egyik, hol pedig a másik megállapítására koncentráltak és vonták le azokból következtetéseiket. Így születhetett meg a végletesen *negatív* szubsztitúciós, illetve a másik oldalon a csak *pozitív* fogalmakkal operáló two-ways modellek.

Izrael *paradoxonjainak jelentős része a parusziáig* megmarad, s tökéletesen majd csak a Messiás eljövételével oldódnak fel. A paradoxonok Izrael titkát őrzik, az Egyházat pedig istenfélelemre és alázatra tanítják. Izrael léte, és Isten Izraellel kapcsolatos útjának megértése, a jelen üdvkorszakban nem értelmünkhöz szabott feladat. Pál szavaival élve: Isten útjai kikutathatatlanok (Rm 11,33), mindazonáltal csodálatosak is, s ezért Isten imádatára készítenek bennünket.

Az ábrán felismerhetjük, hogy Izrael ma is az Ábrahám-i szövetségben él (külső kör). Nagyobbik része megkeményedett, és sajnálatos módon nem részesedik még a Jézus-Messiásban elért új szövetségből, mert az számára egy időre elleplezett (2Kor 3,7-16). Ennek ellenére az új szövetség nem Izrael egészén, vagy szövetségén kívül keresendő (Jer 31,31-34), hanem az új szövetség közbenjárójában, Jézus személyében. Ő Izrael Messiása, aki az Övéi közé jött (Jn 1,11), s Izrael szolgája lett (Rm 15,8), hogy általa Isten megerősítse az atyáknak adott ígéreteket, s így Izrael egyetlen ajándéka és ígérete sem vesszen el Izrael számára. Izrael nem-hívó tagjai, mint „kitöretett” ágak nincsenek az Olajfán, mégis Ábrahám szövetségében élnek, hiszen azt Isten a maga részéről soha nem mondta fel (Rm 11,29).

Az Olajfa ágai közt láthatjuk a hívő zsidó maradékot és a pogányok közül érkezőket is. Ők *egy entitásban*, a Messiás testében, de *két különböző identitásként* élnek az Olajfán, amit Egyháznak, vagy Krisztus testének is nevezhetünk.

A modell alapján ismételten megkíséreljük a dolgozatunk címében szereplő fogalmakat definiálni: Eközben elsősorban az ekkleziológiai kérdésre koncentrálnak, néhány kérdés részletes tárgyalására pedig a „Nyitott neuralgikus kérdések” c. fejezetben kerül sorra.

Ekkleziológiai definíciók

Mi is Izrael? – Izrael Isten választott népe. Ők a patriarchák leszármazottjai, akikről az Ószövetség tesz bizonyosságot, s mint szövetséges nép, Isten ígérete szerint örökké megmarad. Amíg a kozmosz, sőt az új ég és új föld fennáll, addig lesz zsidó nép is (Ézs

66,22). Pál apostol bizonyágtétele szerint Isten Izrael egyetlen ígérését sem vonta vissza (Rm 11,29). Ezek beteljesedését Izraellel együtt az Egyház is várhatja.⁶⁶⁹

Izrael kisebbik része az új szövetséget szerző Jézus által Izrael Olajfáján, tehát az ősatyák Jézusban beteljesedő újszövetségi örökségében él. Oda való „beoltatásuk” hit által történt. Ezek a zsidó személyek a pogányok közül érkező testvérekkel együtt élnek, mint Izrael hívő maradéka úgy, hogy közben teljes egészében megtarthatják zsidó identitásukat. Ez a speciális identitás többek között abból áll, hogy (a) Isten őket választotta ki a pogányok számára is „idősebb testvérnek”, ők az elsők a kiválasztás történetében. (b) Isten elsőként bízta rájuk Igéjét (Rm 3,2-3). (c) S végül, minden nép között, csak a zsidó népnek van „népi reménysége”, vagyis csak nekik ígérte meg Isten minden nép közül a teljes népi megváltás csodáját (Rm 11,26).

Izrael új szövetségen kívüli része, a „test szerinti Izrael”, az Olajfáról „letörve” olyan egzisztenciában várakozik, amely csak paradoxonokkal (ellentétpárokkal) írható le. Az Olajfáról ugyan letörettek, de Ábrahámban kapott szövetségükből ki nem estek.

Mi is az Egyház Izrael jelenlétében? – Az Egyház, Izrael szellemi maradékának azon Jézusban hívő kontinuum, amely elsősorban zsidókból, majd pogányokból is áll. Ez a közösség a Messiás népe és teste (Krisztus teste),⁶⁷⁰ az „új ember”, amely az Olajfán elválaszthatatlanul Izrael lelki örökségében gyökerezik.⁶⁷¹ Szoteriológiailag itt nincs többé zsidó és pogány, férfi és nő, szolga és szabad, mert a Krisztusban mindnyájan (zsidó és pogány) azonos szabadságot és üdvösséget nyertek. Az etnikai-teológiai kategóriák azonban, „mint zsidó” és „pogány” a Krisztus-testben is megmaradnak. Ennek analógiája a páli teológiában a férfi és nő képe is. Ők ketten a Krisztusban egyek, de Isten teremtési terve alapján alapvetően szükségszerű, hogy a férfi, férfi maradjon, a nő pedig nő. Ugyanígy a Jézus-hívő zsidó nem lesz soha pogánnyá, s a hívő pogány sem lesz soha zsidóvá. *Martin*

⁶⁶⁹ A még beteljesülésre váró ígéretek listáját Ulrich Luz így állítja össze: 1. A pogányok megtérése (Zak 8,23). 2. Népek zarándoklata Jeruzsálemben (Zak 14,16-19). 3. A bálványimádás megszűnése (Zak 13,2-5). 4. Isten világ feletti királysága nyilvánvalóvá lesz (Zak 14,9). 5. A prozelitává térítés megszűnése (Jer 31,34). 6. Minden hívő egyetértése (Zóf 3,9). 7. Jeruzsálem lesz a népek egymásra találásának központja (Ézs 2,2-4). 8. Hármasszövetség Izrael és szomszédai között (Ézs 19,24). 9. Az állatkínzás megszűnése (Hós 2,20). 10. Izrael újraegyesítése Isten fennhatósága alatt (Ez 37,21). 11. Messiási békeország (Ézs 11,6-9). In: Pinchas Lapide – Ulrich Luz: A zsidó Jézus. 53-54 pp.

⁶⁷⁰ A Krisztus-test páli kifejezés és az igazi szőlőtő képe (Jn 15) az Egyház Krisztussal való egységéről, az Olajfa képe (Rm 11) pedig Izraellel való kapcsolatáról beszél.

⁶⁷¹ Vö. Pecsuk Ottó definíciójával: „Az Egyház része, szent magja – ha úgy tetszik – a megújított Izraelnek. Ugyanakkor Pál tud egy 'megkeményedett' Izraelről is, amely számára továbbra sincsenek jó hírei.” (vö. 6-8. versek). Pecsuk Ottó: Pál és a rómaiak, Disszertáció, KGRE, Budapest, 2006, 213. p.

Buber szavait használva, a pogányok lehetnek az ifjabb testvérek, az idősebb testvérek mellett. A zsidó testvérek voltak a „közelvalók”, a pogányok a „távolvalók”, de a Krisztusban békességre és közösségre jutottak egymással, s ugyanazt a polgárjogot nyerték el (Ef 2). A zsidó identitás fenntartása és őrzése evidencia kell, hogy maradjon az Olajfán élő Egyház számára: Jézus zsidó volt, s a feltámadás után is az, egészen a Jelenések könyvéig: Ő mindvégig „Júda oroszlánja” és „Dávid gyökere és ága marad”.

Az ösgyülekezet úgy döntött első apostoli tanácskozásán (ApCsel 15), hogy zsidó tagjai továbbra is zsidók maradnak, és számukra a törvény megtartása nem szoteriológiai okokból, hanem Isten teremtése és kiválasztása alapján, evidencia marad. Az ApCsel-t tanulmányozva, láthatjuk, hogy ennek szellemében élt Jakab és Pál is.

Eszkatológiai perspektíva

Valljuk, hogy az eszkatonban, ugyanebbe a Messiás-testbe fog beoltatni a kitöretett „egész Izrael”. Akkor azonban Izrael nem idegenként fog érkezni, s nem is idegen földre fog lépni, hanem inkább hazatér. Így teljesíti be üdvtörténeti rendeltetését és Istentől rendelt identitását. Isten ígérete be fog teljesedni: az elsőből lesznek az utolsók, s az utolsókból az elsők. Az Egyház pogányok közül érkező tagjai soha nem felejthetik el, hogy a Messiás a zsidó népből jött, s létüket nem valamiféle semleges olajfának, hanem a zsidó Olajfának köszönhetik.

Lassan vizsgálódásunk végéhez érkezünk. Témánk alapvető ekkleziológiai feladatát, remélhetőleg egy olyan biblikus modellben helyeztük el, amely egyfelől átment és modifikál néhány értékes felismerést a letűnő klasszikus szubsztitúció-tanból (szoteriológiai szituáció), másfelől igyekszik meríteni a holokauszt utáni teológiai gondolkodás felismeréseiből (a fel-nem-bontott szövetség gondolat) is. Reménységünk, hogy a modern keresztyén teológia felismeri, hogy a teológiai pluralizmus olyan zsákutca, amely végzetes keresztyén identitásvesztéshez vezet. A korábbi ekkleziológiai modellek pedig, mivel nem tükrözik a legújabb bibliai felismeréseinket, nem is képesek orientációs segítséget adni korunk történelmi és teológiai kihívásaihoz.

6.2. Izrael Ábrahám-szövetségének paradox jellege

A *paradox egzisztencia* kifejezés az Ószövetség felől egy ponton tovább bővíthető. Ez a terület *Izrael szövetségének* a kérdése. Hamarosan látni fogjuk, hogy már Isten Ábrahámmal kötött szövetsége is paradoxon-szerűen épült fel. Ezek együttlátása legalább olyan odafigyelést igényelnek, mint a korábbiakban tárgyalt jelen Izrael-lét sajátos szinopszisa.

Miként már a 6.1.-ben láttuk, emberi logikánk hajlamos arra, hogy egy adott paradox-szerű igazságnak csak az egyik felét fogadja el, a másikat pedig logikai alapon, mert az ellentmondásnak tűnik, kizárja. A héber gondolkodás azonban, s ezt Pál apostolnál is gyakran érzékeljük, nem mindig a „*vagy-vagy*” –ban nyilvánul meg, hanem a „*is-is*”, illetve „*akár-akár*” formulában is. Az Írás egyik ilyen paradoxonja például az *isteni szuverenitás* (predestináció) és az *emberi felelősség* (szabad akarat) kérdése. A kálvinizmus és az arminianizmus logikailag kibékíthetetlen koncepciók, pedig mindegyik bibliai kijelentésekre hivatkozik. Ez az isteni kijelentésből ismert probléma szorosan kapcsolódik Izrael paradox létéhez.

Pál a Rm 9-ben kifejti az isteni *eleve elrendelés* titkát, majd a 10. fejezetben teljes természetességgel szól az *emberi felelősség* kérdéséről is. Ezt követőleg pedig, a paradoxon-pár (predestináció és a szabad akarat) istenien bölcs *egymásba konvertálását* találjuk a Rm 11-ben! Konvertálásról beszélünk. Pál úgy vetíti egybe a két egymásnak ellentmondó tételt, hogy közben nem is tesz kísérletet arra, hogy intellektuális szinten azok között valamilyen integrációt hozzon létre. Ezért a 11. fejezet nem is lehet más, mint Isten bölcsességének és kikutathatatlan értelmének himnikus magasztalása.

Izrael szövetségének paradox jellegéről a 80-as években *David Pawson* tartott egy nem publikált előadást. Az alábbi okfejtésünkben figyelembe vesszük az angol bibliatanító Izrael szövetségével kapcsolatos tételeit és paradoxon-párjait is. Azokat újszerűen átdolgozzuk és kritikusan értelmezzük. Remélhetőleg a korábban felállított paradox egzisztencia modellünknek ez újabb, ószövetségi aspektust ad, és továbbgondolásra serkent bennünket.⁶⁷²

Az Izrael szövetség főbb paradoxonjai?⁶⁷³

⁶⁷² Ld. David Pawson: *God's Eternal Covenant with Israel* című előadását. A munka kézirat. H.n. i.n.

⁶⁷³ Az alábbi, táblázatba rendezett öt Izrael szövetségével kapcsolatos paradoxonpárt és azok feloldási kísérletét David Pawson: *God's Eternal Covenant with Israel* című előadásából vettük át. A munka kézirat. Az alábbiakban vázlatos ismertetés történik. D. Pawson angol Biblia-tanító szakmai tanácsadását és személyesen megküldött kéziratát ez úton is köszönöm. In: Uő. 6-9 pp.

1.	Feltételhez kötött – szabad akarat jelleg (1Móz 12,1 és 17,1-26).	Feltétel nélküli – predestinatív jelleg (3Móz 26,44; Jer 30,11; Rm 11,1)
2.	Spirituális jellegű (2Móz 19,5-6)	Materiális jellegű (1Móz 12,1-3)
3.	Nemzetközi jellege van (1Móz 12,3)	Nemzeti jellege van 1Móz 12,1-2
4.	Minden egyes tagra vonatkozik (1Móz 49)	A fizikai származás nem elegendő (Jákób és Ézsau; Rm 9,6)
5.	Temporális jellegű (a földi dolgok temporális jellegűek)	Örökkévaló (Ézs 66,22)

1. Izrael szövetsége feltételhez kötött, s egyszersmind feltétel nélküli.

A Genézis beható kutatása feltárja, hogy Isten legalább *négy feltételt* szabott a megkötött szövetséggel kapcsolatban.

- a) Ábrahámot Isten felhívja, hogy *hagyja el hazáját*, tehát hagyjon hátra minden emberi forrást.
- b) Ábrahámnak *bíznia kellett* Istenben, még ha Isten Izsák feláldozását is kéri.
- c) Fel kellett vennie a *szövetség jelét*, ami az összes férfi családtag körülmetélését jelentette.
- d) Ábrahámot Isten kötelezte arra, hogy *igazságos életet éljen* és tanítsa családját Isten ismeretére (1Móz 17,9).

Feltehetjük a kérdést, mi történik akkor, ha Ábrahám nem tartja meg az Isten által parancsolt, és a szövetséghez tartozó feltételeket? Vajon Isten felmondaná szövetségét, és Ábrahámot visszaküldené hazájába? Itt tűnik ki, hogy Isten szövetsége *feltétel nélküli* is.

Isten, az engedtlenség következményeként, ugyan kilátásba helyezi a földről való elűzés büntetését, ennek ellenére egyszersmind ígéretet is tesz arra, hogy mindenkor visszahozza őket saját földjükre. Ő szétszór, de össze is gyűjt. Ha büntet, akkor meg is bocsát, de soha nem akarja őket megsemmisíteni. Isten a maga részéről soha nem töri meg a szövetségét, még akkor sem, ha népe ezt megteszi (3Móz 26,44; Jer 30,11; Rm 11,1).

A zsidóság minden üldöztetés, pogrom és a pusztító soá után, ma is él. Hű maradt a sabbathoz, a körülmetéléshez és a Tórához. Ugyan az antiszemitizmus következtében többször tett a túlélés érdekében asszimilációs kísérletet, de ezen próbálkozások Isten akaratából soha nem jártak teljes eredménnyel. Isten létüket megőrző predestinációs szándéka koronként felülírta a szabad akaratból származó engedtlenségük útját:

„Amin ti gondolkodtok, abból semmi sem lesz. Mert azt gondoljátok, hogy olyanok lesztek, mint a pogányok, mint más országok lakói, (...) Életemre mondom – így szól az én Uram az Úr -, hogy királyotok maradok erős kézzel és kinyújtott karral, de kiáradó, lángoló haraggal is.”⁶⁷⁴

2. A második paradoxon: Izrael szövetsége spirituális és materiális jellegű.

Isten Ábrahámot barátjául fogadta. Megígérte neki, bárhova megy, mindenhol megélheti Isten szövetségi szeretetét az oltárépítés és az áldozati közösség valóságában.

Később Isten Mózesnek ezt is mondta:

„Most azért, ha engedelmesen hallgattok szavamra, és megtartjátok szövetségemet, akkor ti lesztek az én tulajdonom valamennyi nép közül, bár enyém az egész föld. Papok királysága és szent nép lesztek” (2Móz 19,5-6).

E magas *spirituális célt* Isten nagyon is megfogható *fizikai, materiális eszközök* keretében valósítja meg. Isten Ábrahámnak egy konkrét hazát, nagy népet (tehát családot) ígér, amelyben a fenti szellemi ígéretek megvalósulhatnak.

A keresztyénség gyakran nem tudta összeilleszteni a spirituális és fizikai valóságot. Ennek több oka volt. Ilyen ok például a görög filozófiai háttérünk. E háttér hatásaként, Pawson szerint, a keleti egyházak az eredeti héber alapról inkább a *miszticizmus*, a nyugati egyházak pedig, inkább a *materializmus* irányába hajlott el. Ritkán sikerült a két valóság-aspektust összekapcsolni és együtt látni, amely egyébként hitünk egyik titka, és az inkarnációban csúcsosodik ki: ☐☺ ●☐❖ⴁ☐✂ ✦☞☐☒ מ, ע, ׀, מ, ❖, ■, מ, ◆☐ – az Ige testté lett, s itt lakozott közöttünk (Jn 1,14).

A paradoxon *szellemi oldalát* az Újszövetség meglehetősen kidomborítja, sőt úgy tűnik erőteljesen spirituális tartalmat vetít az ÓSZ-be. A „Sion hegye” több textusban csak szellemi helyként jelenik meg. Úgy tűnik, az egész Zsidókhoz írt levél ennek szellemében íródott. A tipológikus írásértelmezés csúcsa ez, amelyben az eddig materiális jellegű dolgok (így a templom és áldozatok), szellemi antitípusokban élnek tovább. Ezt a gondolkodásmódot nem egyszerű összekapcsolni a korábbival, a fizikaival. Ezért olyan nehéz elképzelnünk, hogy Istent még ma is érdekli a konkrét zsidó nép és Jeruzsálem.

3. A harmadik szövetség-paradoxon: a szövetség nemzetközi és nemzeti

⁶⁷⁴ Ez 20,32-33

Nemzeti aspektus: Isten Ábrahámnak nagy nevet és nagy népet ígért. Azon népek, amelyek áldják Izraelt áldást kapnak, amelyekátkozzák, azoknak átokban lesz részük.⁶⁷⁵ Ez a fajta nacionalizmus a modern világ számára rendkívül sértő, amelyet az ENSZ-ben *teisztikus rasszizmusnak* hívnának, mindamellett Isten nem vonta vissza Izrael egyetlen ajándékát és elhívását sem.

Láthattuk, hogy a múltban a keresztyének sem tudták követni Izrael nemzeti ígéreteit. Már pusztán azon zsidó vágy is idegennek tűnt számukra, hogy a zsidó nép egy konkrét helyen és konkrét nemzetként biztonságban szeretne élni a nap alatt.⁶⁷⁶ Ezért van az, hogy számos keresztyén Jeruzsálemet is inkább csak nemzetközi státuszban tudná elképzelni, mintsem zsidó *jurisdictio* alatt.

Nemzetközi aspektus: Izrael léte a nemzetekért való lét is, hiszen Ábrahám sok nép atyjaként hívatott el! Az egész föld benne hívatott áldást örökölni. Ebben a képben Ábrahám már inkább egy „ökumenikus”⁶⁷⁷ személy, s nem feltétlen nemzeti vagy partikuláris. Az internacionalitás gondolatát fedezhetjük fel Jézus szavaiban is: Jézus önmagát tekintette templomnak, s maga a régi templom is olyan épület volt számára, amely az „imádság háza minden nemzet számára”.⁶⁷⁸

4. A negyedik szövetség-paradoxon: a szövetség teljes (totális) és részleges (partikuláris)

Egyfelől *Isten minden egyes zsidó személy mellett elkötelezte magát*, tehát belefoglalta abba Jákób 12 fiát és minden utódokat, kivétel nélkül. Ez egy totális elkötelezettség a teljes nemzet számára, amelyben minden egyes zsidó a szövetség népéhez tartozónak vallhatja magát.

Másfelől világos utalásokat találunk az Írásokban arra vonatkozólag, hogy a fizikai származás önmagában nem elégséges a „izraelitává” való nyilvánításhoz. Erre nézve klasszikus esetek Ismaelé és Ézsaué. További példa, hogy a pusztai vándorlás idején a nép nagy része nem léphetett be örökségébe. S ezt a mondatot is egy zsidó személy, Pál apostol, mondta a kérdésről: „Mert nem tartoznak mind Izraelhez, akik Izraeltől származnak” (Rm 9,6).

Nos, miként is kell viszonyulnunk tárgyalt paradoxonunk alapján egy mai zsidó személyhez? Hiszen sokféleségükben találkozunk velük: Ők Izrael állampolgárai, de a

⁶⁷⁵ 1Móz 12,3

⁶⁷⁶ Vö. Herzl Tivadar X. Pius-sal 1904. január 25-én folytatott beszélgetésével. Dolgozatunk, 7.2.1.

⁶⁷⁷ Az adott helyen a kifejezést az „egész lakott föld” értelmében használjuk.

⁶⁷⁸ Mt 21,12-23; Mk 11,15-17; Lk 19,45-46; Jn 2,18-22

diaszpórában is élnek. Számosan közülük ortodox és neológ hitformában élnek, de vannak köztük agnosztikusok is. Vajon mindnyájan a szövetséghez tartoznak, esetleg csak néhányan, vagy egyik sem? A kérdésre nem lehet egzakt választ adni, de érezzük a probléma tiszteletet ébresztő paradox jellegét.

Pál szerint tehát nem minden zsidó izraelita. A Rm 11,26 azonban az egész Izrael megmentéséről beszél. Mindezek után hogyan is értsük a $\square\textcircled{\times}\times$ $\text{er}\diamond\square\textcircled{\times}\equiv\bullet$ fogalmát? A kérdést már érintettük, de lássuk annak összefoglalását. Három értelmezés látott napvilágot:

Első értelmezés: Az „teljes Izrael” a $\square\bullet\textcircled{\times}\diamond\square\circ\textcircled{\times}$ $\diamond\textcircled{\times}\blacksquare$ $\text{M}\text{er}\square\blacksquare\textcircled{\times}\blacksquare$ kifejezés tartalmával azonos. Tehát Pál az adott helyen nem Izraelről, hanem az Egyházzal beszél (Calvin: Római levél kommentárja). Ez a magyarázat azon a ponton kérdőjelezhető meg, hogy a Rm 9-11 szakaszban Pál soha nem használja Izrael fogalmát az Egyházra. Pál ezen a helyen egyértelműen Izrael titkáról beszél, ennek megfelelően érthetetlen erőszaktétel lenne a szövegen a fenti hermeneutikai váltás.

Második értelmezés: Minden zsidó megtéréséről van szó. Beleértve a már korábbi generációk zsidóságát is (Mußner). Ez a magyarázat sérti Pál szoteriológiájának alapvonalait. Miért lett volna kész Pál saját üdvösségéről is lemondani (Rm 10,1) népe szabadulásának érdekében, ha ők egykor valamennyien üdvözülnek?

Harmadik értelmezés: A $\square\textcircled{\times}\times$ $\text{er}\diamond\square\textcircled{\times}\equiv\bullet$ a LXX-ban kb. 350-szer szerepel, s ez rendszerint az akkor élő Izrael-nép egészét jelenti. Egyébként a szövegösszefüggésekből belátható, hogy a $\bullet\textcircled{\times}\text{M}\square\equiv\text{M}\blacksquare\textcircled{\times}\text{er}\diamond\square\textcircled{\times}\equiv\bullet$ (2 Krón 6,3) fogalom nem feltétlen jelent minden egyes izraelitát, mint individuumot. A kifejezést sokkal inkább a Jel 7,1-8 összefüggésében kell megközelítenünk. A $\blacksquare\textcircled{\times}\textcircled{\times}$ minőségi többséget jelent, mint teljes korporális közösséget, de nem jelenti az elmúlt generációk vagy a jelen kor minden egyes személyét (D. Pawson és sokan mások).

5. Az ötödik paradoxon: Izrael szövetsége temporális (időhöz kötött) és mégis örökkévaló

Mit is jelent az *örökkévaló* kifejezés? Emberi fogalmaink alapján nem tudjuk elképzelni. Még földünk korához sem mérhetjük ezt a teológiai fogalmat, hiszen annak is van kezdete, s egykor lesz vége is. Ebből a logikából az következhetne, hogy maga a „föld” (erec=Kánaán) ígérete sem tarthat tovább, mint ameddig maga a Föld fennáll. Isten

Ábrahámmal kötött „örökkévaló szövetségének” *miként lehet tárgya egy temporális földdarabka?*

A problémával a Nőé szövetség kapcsán is találkozunk. Isten egyfelől temporális határokat ad meg: „amíg csak föld lesz...”⁶⁷⁹ ; másfelől ez a határ különös módon végtelenített is: „ez a jele a szövetségnek, ... minden nemzedékkel, örökre.”⁶⁸⁰

A fenti textusokat néhányan úgy értelmezik, hogy Izrael szövetsége hosszantartóbb, mint maga a Föld léte, mások azonban úgy gondolják, hogy a fogalmat földi egzisztenciánk végessége miatt le kell szűkítenünk. A kérdésfelvetés logikája ez: Mivel létünk és Kánaán birtoklása limitált történelmi kategória, ezért Isten Izraellel kötött szövetsége nem lehet örökkévaló.

A paradoxon feloldása feltehetőleg az univerzum újjáteremtésével történik meg. Ennek látomása az Ézs 2,4 –ben foglaltakon túl az Ézs 65,17 – 66,23 grandiózus látomásával függ össze. Isten azt ígéri Izraelnek, hogy az új ég – új föld kategóriáiban sem feledkezik meg népéről:

„Mert ahogyan megmarad az új ég és új föld,
amelyet én alkotok – így szól az Úr -,
ugyanúgy megmaradnak utódaitok és neveitek is.”⁶⁸¹

*

7. Az Egyház és Izrael – Nyitott neuralgikus kérdések

7.1. Zsidómisszió – Dialógus – Akedah, vagy valami más?⁶⁸²

⁶⁷⁹ 1Móz 8,22

⁶⁸⁰ 1Móz 9,12

⁶⁸¹ Ézs 66,22

⁶⁸² A témáról rövid, de számos irodalmi utalással ellátott szócikket közöl: Thomas Lehnardt: Judenmission. In: LThK, 1052-1053 pp.

A korai Egyház intenzív zsidómissziót folytatott. Jézus parancsa szerint az evangélium hirdetését Jeruzsálemben kellett elkezdni (ApCsel 1). A szokatlan az volt, amikor egyesek a Szentlélek indítására eltértek eredeti zsidómissziós szándékaiktól, s a pogányoknak is hirdették a Messiás eljövételét és a benne megragadható megváltás lehetőségét (ApCsel 11 és 15). Lukács tudósításaiból tudjuk, hogy Pál apostol missziós útjai során szinte minden alkalommal legelőször a zsinagógákat kereste fel, s nem is eredménytelenül. Ugyan számos elbeszélés jelentős ellenállásról számol be, mégis ezt a munkát gyakran siker koronázta. Az első század során legalább annyi zsidó lett keresztyénné, mint amennyi pogány.⁶⁸³

A zsidómisszió a második századtól megtorpant. Ennek hátterében az erősödő zsinagógai ellenállást láthatjuk, de igen valószínű, hogy Jeruzsálem lerombolása, majd a *Bar-Kochba* lázadás leverése, valamint a kimaradt paruszia is jelentősen csökkentette a zsidók felé irányuló misszió esélyeit. Az evangélium egyre inkább a zsidó eszkatológikus elemektől „letisztított”, s a pogány fülekhez igazított, „görög nyelven elmondott” üzenet lett. Az Egyház zsidók felé irányuló missziója pedig fokozatosan zsidóellenes és polemikus hangvételt öltött. Az *extra ecclesiam nulla salus* elv exkluzív módon érvényesült mind a pogány, mind a zsidó vallás követőivel szemben.

Constantinus megtérése (312) fordulópontra jelentett a zsidómisszió területén is. Az állami törvényhozás misszió-politikája jelentősen visszaszorította a zsidó vallás megjelenésének lehetőségeit, s megtiltotta azt, hogy a zsidók keresztyéneket térítsenek. *II. Theodosius* (408-450) császár 438 után a keresztyén missziót hivatalos állami feladattá tette. *I. Justinianus* (527-565) idejében pedig megkezdődik a zsidók jogfosztása és a kényszerkeresztségek bevezetése is.

Korábban már szóltunk arról, hogy voltak türelmes hangok is az Egyház történetében. *Nagy Gergely* pápa (540-604) például a tolerancia mellett emelt szót Palermo püspökével szemben (598),⁶⁸⁴ majd a 787-es Níceai Zsinat lehetőséget biztosított a kényszerkereszteltek eredeti hitük publikus megvallására. E türelmes hang mellett azonban alapvetően a „megvetés tanítása” és a militáns misszió érvényesült az Egyház holokauszt előtti történetében.

⁶⁸³ Ld. Dr. Zsengellér József tanulmányát: A páli zsidómisszió hangsúlyai az Apostolok Cselekedeteiben. In: Dr. Békési Sándor (szerk.): *Ostium in Caelo*. Jubileumi kötet dr. Bolyki János teológiai professzor 75. születésnapjára. KGRE Hittudományi Kar, 2006. 53. p.

⁶⁸⁴ Michael A. Singer: Gregory I („The Great”). Szócikk. In: *DJCR*, 173. p.

A soá fordulópontot jelent a zsidómisszió kérdésében is. Az egyházak egy része lemondott a zsidók térítéséről,⁶⁸⁵ s a keresztyén misszió lehetőségét teljességgel elutasította. Mindazonáltal a misszióval kapcsolatos összkép meglehetősen bonyolult, s a kérdés még nem jutott nyugvópontra. Két alapvetően ellentétes kategóriát kell megkülönböztetnünk a vita kontúrajait illetően: Ma is vannak olyan pro-missziós nézetek, amelyek biblikus hagyománynak tekintik a zsidómisszió folytatását, mások pedig ezt erőteljesen elutasítják. A következőkben vizsgáljuk meg a két csoport érveit.

7.1.1. Pro-missziós álláspont

Érvelésük alapvetően a keresztyénség eredeti alapigazságához való ragaszkodásra épül. Jézus Izrael Messiása és a világ Megváltója. Ennek következtében Ő az egyetlen szoteriológiai lehetőség a keresztesemény utáni világ számára. Ezt a tételt maga Jézus állította fel, amikor hangsúlyozta, hogy Ő az út az igazság és az élet, s senki sem mehet az Atyához csak általa (Jn 14,6). Pünkösöd után erről a kizárólagosságról, az „egyetlen névről” vallott Péter apostol a zsidó Szanhedrion előtt (ApCsel 4,12). Pál apostol úgy szól a zsidóság elesettségéről, hogy megmenekülésük érdekében, akár saját üdvösségét is feláldozná. A pro-missziós tábor számára tehát ez az egyetlen újszövetségi örökség és üzenet, amely minden korban és minden nép felé univerzálisan érvényes. Számukra a zsidómisszió elvetése egyet jelent Jézus Messiás-voltának tagadásával, ezért elvileg és gyakorlatilag, lelkiismereti kérdésnek tekintik a zsidók felé irányuló igehirdetést.

A további pro-missziós érv az „ígéret és beteljesedés” koncepciójával kapcsolatos. Izrael csak az új szövetségben találhatja meg üdvtörténeti válaszait kérdéseire. Ezt a véleményt *T. H. Bendor Samuel*, a témáról írt művében így szólaltatja meg:

„Azoknak a zsidóknak, akik ritkán vagy soha nem járnak zsinagógájukba, szükségük van az evangéliumra, hiszen ők úgy, mint mai társadalmunk széles rétegei, megrögzött materialisták. A mai zsidóság nem ismeri a bűneikért való elégtétel lehetőségét, ezért még a vallásos zsidónak is szüksége van az evangéliumra.”⁶⁸⁶

Bendor Samuel hangsúlyozza, hogy Jézus nem feloldani jött a törvényt, illetve a judaizmust. Ellenkezőleg, Ő azért jött, hogy beteljesítse és tökéletességre vigye azt (Mt 5,17).

⁶⁸⁵ Ld. Dolgozat 2. részét.

⁶⁸⁶ Idézi Ursula Rudnick: *Auf dem langen Weg zum Haus des Nachbarn. Studien zum christlich-jüdischen Gespräch seit 1945 und ihre Verortung in der Theologie.* Hora Verlag Hannover, 2004, 98. 9. Az eredeti szöveg helye: T.H. Bendor Samuel: *The Challenge of an Ancient People. Should there be Christian Missions to the Jews?* London: Living Waters Missionary Union, 1959, 2-4 pp.

Sok más keresztyén számára a zsidómisszió irgalmasságból történő kötelesség. A Krisztusban kapott kincs annyira értékes, hogy bűn lenne azt visszatartani.⁶⁸⁷

A pro-missziós érvek között ekkléziológiai tételt is találunk. Pál írásaiban az Egyház, annak lényege szerint, a zsidóknak és pogányoknak Istentől rendelt közössége. Együttes feladatuk egy olyan szeretetközösségi lét bemutatása, amellyel „félétkennyé” tehetik a még Jézusban nem hívő zsidóságot is.

David J. Bosch,⁶⁸⁸ igen értékes missziológiai művében, rendkívül körültekintően tárgyalja a zsidómisszió kérdését. Elveti *Lothar Steiger* azon véleményét, mintha az Egyháznak a holokauszt után, semmi egyéb „missziója” sem lenne, minthogy „oltalmazza a hitetlen Izraelt”, s így biztosítsa a zsidók nyugalmát a világban.⁶⁸⁹ Hangsúlyozza, hogy az Egyház nem feledkezhet meg arról, hogy Izrael méhéből született, s „hogy sohasem viselkedett Izrael házában igazán vendégként illő módon”.⁶⁹⁰ Bosch arra a veszélyre is figyelmeztet, hogy az évszázados ellenségeskedés miatti „együttérzés”, nehogy a „vítás kérdések felhívásához” vezessen.⁶⁹¹ Végül is, Bosch a zsidók közötti missziót az Egyház napirendjének „lezáratlan ügyének” nevezi:

„Ha valóban Krisztus a 'meglepő válasz a zsidóság vallásos keresésére', ha a 'Tóra és Krisztus összeolvasztása' megengedhetetlen, ha nem Ábrahám teste, hanem hite számít (Gal 3,7; Rm 4,11 és 9,8), ha nem a vallási előírások buzgó megtartása szerez üdvösséget (Rm 10,2), ha csakis azok oltatnak be ismét az olajfába, akik 'nem maradnak meg a hitetlenségben' (Rm 11,23) – ha mindez így van, akkor vajon nincs-e mégis egyéb kötelességük is a keresztyéneknek a zsidókkal szemben, mint hogy biztosítsák a zsidók nyugalmát a világban? Természetesen vigyázni kell arra, hogy a zsidók előtt való tanúságtétel a legnagyobb tapintattal és alázattal történjék...”⁶⁹²

7.1.2. Antimissziós vélemények

F. W. Marquardt az ApCsel 4,12 –vel kapcsolatban megjegyzi:

„Aki ezt a jelszót: 'Krisztuson kívül nincs üdvösség' nem mint a hívő személy magasztaló énekét, hanem mint a hitetlen személlyel szemben támasztott követelményt olvassa, az törvénné teszi az evangéliumot.”⁶⁹³

⁶⁸⁷ Ld. Ursula Rudnick, 99. p.

⁶⁸⁸ David J. Bosch: *Paradigmaváltások a misszió teológiájában*. Harmat – PMTI, Budapest, 2005, 156-158 pp. (Transforming Mission – Paradigm Shifts in Theology of Mission. New York, 1991).

⁶⁸⁹ Bosch, 157. p. (Ld. Steiger: *Schutzrede für Israel*. Römer 9-11. 1980. In: *Fides pro mundi vita*, Gütersloh Verlag).

⁶⁹⁰ Bosch, 157. p.

⁶⁹¹ Bosch, 158. p.

⁶⁹² Bosch, 158. p.

⁶⁹³ F. W. Marquardt: *Von Elend und Heimsuchung der Theologie. Prolegomena zur Dogmatik*. München, Kaiser, 1988, 140. p. Eredeti szöveg: „*Wer den Ruf: 'Außer Christus kein Heil' (Apg. 4,12), nicht als Lobgesang eines Glaubenden, sondern als Bedingung für Nicht-Glaubende liest, vergesetzlicht das Evangelium.*”

Számos soá utáni teológus nem teológiai, hanem erkölcsi alapon utasítja el a zsidók felé történő misszió lehetőségét. *H. Gollwitzer* a keresztyén fél erkölcsi ellehetetlenüléséről és szégyenéről így ír:


„Eddigi bűnbánó szavainkat még nem járta át a belső megindultság. Hagyományos és professzionális módon ugyan szóltunk már bűnbánatunkról, - ez már nálunk csak így szokás, de ez súlyában nem felelt meg annak a konkrét és ismert bűn mértékének, ahogy mi a zsidókkal bántunk. Hogyan is kerülhetnék így a szemük elé, s miként is mondhatnánk ki ilyen háttérből érkező a 'zsidómisszió' szót? Hogyan is szólhatnánk a zsidóknak Jézusról, mint saját Urukrol, Megváltójukról és Messiásukról, akit mi magunk, annyira ellehetetlenítettünk előttük?”⁶⁹⁴

Rolf Rendtorff a soá-t az Egyház erkölcsi és teológiai csődjének (ein moralisch-theologischer Bankrott der Kirche) tartja, melynek következtében elkerülhetetlen az Egyház mindenféle missziós igényéről való lemondás. Rendtorff szerint a soá utáni keresztyénség nem csak a zsidóság előtt veszítette el hitelességét, hanem alapjában megkérdőjelezte saját létét is.⁶⁹⁵

A teológiai érvek között gyakran szerepel az új felismerés is: Izraelnek ugyanaz az Istene, mint a keresztyéneknek, és Izraelnek Istennel ma is érvényes szövetsége van. A „two-ways” korábban vázolt modelljének keretében Izraelt üdvhordozónak, a szoteriológiai ellipszis egyik gyújtópontjának (L. Goldschmidt), valamint ökumenikus partnernek (Karl Barth) kell tekintenünk. Mindezt az EKD egyik alapirata így foglalja össze:

„Isten soha nem mondta fel szövetségét Izraellel. Izrael Isten választott népe marad. Annak ellenére, hogy nem fogadta el Messiását, Isten őt nem vetette el (Rm 11,1). Ez a felismerés, Pál apostolra hagyatkozva, azon bizodalunkban erősít meg bennünket, hogy Isten az Ő népét az üdvösség teljességébe vezeti. Ez Isten munkája. Istennek nincs szüksége a mi missziói tevékenységünkre.”⁶⁹⁶

7.1.3. Zsidó perspektívák

A zsidó gondolkodásban a bizonyágtévő létnek fontos szerepe van: Izrael Istentől kapott küldetése, hogy tanú legyen az egész világ számára:  (Ézs 43,10). Ez a tanúskodás megnyilvánul egész létükben, így minden fiúgyermek körülmételésben és valamennyi lánygyermek felajánlásában. Ennek gyakorlása a holokauszt árnyékában saját hűséges tanúskodásuk fontos része, méghozzá örömteli és félelmetes része, amelyről a lemondás, a zsidó vallásfilozófus *Emil Fackenheim* szerint is, Hitlert csak poszt-humusz győzelemhez juttatná.⁶⁹⁷

⁶⁹⁴ Idézi U. Rudnick, 100. p. Az eredeti szöveg: Helmuth Gollwitzer: Votum auf der EKD-Synode, 1960.

⁶⁹⁵ Ld. bővebben: U. Rudnick, 101. p.

⁶⁹⁶ Kirchenamt der EKD: Christen und Juden I-III. Die Studien der EKD in Deutschland 1975-2000. Gütersloher Verlagshaus, 2002, 167. p.

⁶⁹⁷ Emil Fackenheim: God's Presence in History. New York, New York University Press, 1970, 84. p.

Dr. Németh Dávid professzor inspiratív cikket közöl a posztmodern jelenségről a Református Egyház című lapban.⁷⁰⁴ Ír a pluralizmus vallással kapcsolatos *rehabilitáló* és egyben *relativizáló* hatásáról is, majd ezt olvashatjuk:

„Sajnos a keresztyénség a relativizálást azonnal leértékelésnek veszi, pedig nem lenne szabad sem felháborodnia sem megsértődnie, hanem szavakkal és cselekedetekkel érvelnie kellene az igaz vallás oldalán, ahogy ezt reformátor eleink is tették. Másfelől a posztmodern korban a keresztyénségnek el kell viselnie, hogy a többi vallásokkal – úgymond – piaci helyzetbe kerül. Versenybe kell bocsátkoznia az egyéb vallások kínálataival, pedig tudván tudja, hogy a rábízott evangélium összehasonlíthatatlanul más, mint amit más vallások nyújtani képesek. Ezért ő valójában nem versenyez, csak a többiek állnak versenyben vele. Neki időnként csak a különbözőségeket kell egyértelművé tennie... nem mondhat le az igazságnak arról a teljességéről, amit Jézus Krisztusban ismert fel.”⁷⁰⁵

Németh utal *W. Härle* heidelbergi dogmatika professzor megkapó és frappáns, az 1Kor 13-ra épülő kijelentésére, miszerint a „*hit semmit sem tűr el, a szeretet mindent eltűr*”.⁷⁰⁶ *W. Härle* mondata Németh értelmezésében így hangzik:

„A hit terén nincs türelem. Ott igazság és hamisság van. A szeretet viszont határtalan türelemmel van azok iránt, akik nem az igazságot választják, képviselik, vagy akár hirdetik is a világban.”⁷⁰⁷

További fejtegetésünk előtt fontos megjegyeznünk, Németh nem az Egyház és Izrael kapcsolatának kontextusában írta le, illetve idézte a fenti mondatokat, mégis azok az elfogadás lelkületét tekintve *részben* hasonlítanak az Akeda-paradigmához. *Másfelől*, a felismert hitbeli igazság szükséges kihangsúlyozása mellett is érvel, s így elkerüli a relativizálás csapdáját is.

A zsidómisszió kérdése nehéz rendszeres teológiai kérdés. Már régen nem arról van szó, hogy az Egyház a zsidók ezreit szeretné megtéríteni, hanem sokkal inkább a keresztyén önértelmezés a probléma. Mennyiben abszolút és kizárólagos a keresztyén igazság? A vallások közötti párbeszéd alapelveit mennyiben alkalmazhatjuk a zsidó-keresztyén kapcsolatokra? Vajon az Auschwitz miatt bekövetkezett „erkölcsi csőd” elég ok lehet-e arra, hogy az evangélium hangját relativizáljuk, ahogy ezt a *two-ways* teológiák megengedik? Mi történt volna, ha Pál apostol csak azért nem prédikált volna zsidóknak, mert korábban üldözte őket? Láthattuk, hogy némelyek azért adták fel a zsidók felé irányuló

⁷⁰⁴ Dr. Németh Dávid: A posztmodern jelenség teológus szemmel. Református Egyház, 2006. július-augusztus, 154-159 pp.

⁷⁰⁵ Uő. 155. p.

⁷⁰⁶ W. Härle: Der Toleranzgedanke im Verhältnis der Religionen. In: E. E. Müller/H.H.R. Schulz (Hg.), Theologie und Aufklärung. Würzburg, 1992, 337k. p.

⁷⁰⁷ Németh, 155. p.

evangélizálást, mert az Egyház felismerte Izrael maradandó kiválasztottságának titkát. Az is igaz azonban, hogy éppen ez a felismerés többeket a missziós munkára bátorít.

A dolgozat írója úgy látja, hogy az Egyház Izrael felé irányuló hangjának, mindenekelőtt, a mostaninál egy kifejezőbb és őszintébb bűnbánattal átítatott hangnak kellene lennie. Ezzel együtt semmiképpen nem felejthetjük el, hogy az Egyház kincse nem más, mint Izrael Messiása, aki most Isten különös kegyelme folytán, egy ideig, inkább a „kiskutyáké”, mint a „fiaké” lett (Mt 15,21-28). Hálás szívvel azt is érzékelnünk kell, hogy mindez nem csak a zsidók engedetlensége miatt történt így, hanem „ők miattunk lettek ellenségek”, hogy a pogányok teljessége bemehessen Isten Országába. A fent idézett Talmud-részlet figyelmeztetéséből is okulva, mindenekelőtt saját Egy-„házunk” táján kellene rendet tenni. Át kellene élni azt a hatalmas kiváltságot, hogy mi pogányok, Izrael kiválasztásából és az Izraellel kötött új szövetségéből részesedhettünk. Egy olyan új bibliai kultúrát kellene meghonosítanunk, ami a mostaninál nagyobb mértékben a „*veritas Hebraica*”-hoz kötődik. Látható módon és sokkal jobban kellene szeretnünk azokat a zsidó testvéreinket, akikkel együtt „idegenként”, beoltathattunk Izrael nemes olajfájába, a Krisztus által. Kívánatos lenne megengedni az Egyházban azt, hogy a zsidó egyházi lét (Jewish Expression) legitim lét lehessen a Krisztusban. Tehát a TJCI vízióját helyi közösségeinkben már most úgy kellene bemutatnunk, hogy szándékaink világosak legyenek: Az Egyház nem önmagának téríti át a zsidókat. Ők a Krisztus-hit által nem „idegen térfélre”, hanem éppen a saját helyükre, tehát igazi zsidó létükbe kerülnek. Ezáltal a még Jézusban nem hívő Izrael számára egyértelművé tehetnénk, hogy a Messiás mindennek előtt a zsidókért jött el. Jézus soha nem hagyta el zsidó gyökereit és hitét, hanem ellenkezőleg, kiteljesítette azokat. Jézus személye által Izrael nemzeteket átfogó küldetése meggy teljességbe, hiszen ez által a pogányokhoz is eljuthat Izrael Istenének és Igéjének a világossága. Talán ez a teológiailag tisztességes megjelenés és szerető kapcsolat „félétkennyé” és vágyakozóvá tehetné Izraelt. Valószínű, hogy mint Egyház, csak mindezen feltételek betöltése után szólalhatnánk meg, s hiszem, hogy az a megszólalás, mivel szeretetben és igazságban történne, eredményes is lenne.

7.2. Szentföld: Erec Jisrael vagy Erec Ismael?

A keresztyén – zsidó kapcsolatokban a Szentföld tulajdonjogi kérdésének felvetése ma is jelentős vitákat provokál. A zsidók számára az Erec Jisrael birtoklása az ősatyákkal kötött szövetségi ígéretek és ajándékok része, éppen ezért többségükben úgy gondolják, hogy

aki a modern Izrael államának létjogosultságát megkérdőjelezi, az a holokauszt után élő zsidóság vallásának alapjait és annak túléléshez való jogát kérdőjelezi meg.

7.2.1. Teológiatörténeti adalékok

A jeruzsálemi templom lerombolása (Kr. u. 70) után a zsidóság azzal a titkos reménységgel indult el egy újabb diaszpóra létbe, hogy Istene vele megy, s egykor majd visszahozza őket földjükre. Akkor, mind a zsidók, mind a keresztyének egyetértettek abban, hogy a tragédia Isten büntetése volt. Miközben a keresztyén fél mindezt a Jézus-Messias elutasításával kapcsolta össze, addig a zsidóság a szétszórátást inkább általános bűneinek tudta be, s ezen túlmenően az új exiliumot missziós lehetőségnek is tekintette. A keresztyén fél ekkor kezdte kiépíteni a behelyettesítés-teológiát, miszerint Izrael helyett a Jézus-hívók váltak Isten népévé. *Órigenész* (185-254) tanításában, Krisztus után 70-ben, nem csak Jeruzsálem pusztult el bűnei miatt, hanem egyben, annak isteni kiválasztottsága is megszűnt (Contra Celsum, 4,22). Az egyházatyák a zsidók tragédiáját hozták fel bizonyítékként arra, hogy Isten a zsidókat Jézus-tagadásuk miatt végérvényesen elvetette.

Amikor *Julianus* császár⁷⁰⁸ (331-363) a negyedik században elrendelte a zsidó templom újjáépítését és az áldozati rend helyreállítását, a keresztyén teológia jelentős krízisbe sodródott. Amíg Jeruzsálem romokban hevert és a zsidók exiliumban éltek, addig a keresztyén gondolkodás bizonyos volt a judaizmussal kapcsolatos elutasító kijelentéseinek legitimitását illetően.⁷⁰⁹

A keresztyén teológia az elmúlt két évezredben többnyire nem számolt a zsidók esetleges visszatérésével, illetve Izrael országának helyreállításával. Ez a meggyőződés tükröződik *X. Pius pápa* 1904. január 25-én mondott szavaiból is, amelyet *Herzl Tivadar* jegyzett le, a vele folytatott pápai audiencia után:

„A zsidókat nem fogjuk abban megakadályozni, hogy Jeruzsálembe visszatérjenek, de ezt soha nem fogjuk szorgalmazni. Jeruzsálem földje nem volt mindig szent. Azt csak Jézus élete tette szentté. Mint az Egyház feje, erről nem szólhatok másként. A zsidók nem ismerték el Urunkat, ezért mi sem ismerhetjük el a zsidókat... Tudom, eléggé kellemetlen, hogy jelenleg a törökök uralják a szent helyeket. Ezt el kell viselnünk. A zsidóknak azonban nem kívánjuk megengedni, hogy a föld az ő birtokukba kerüljön. Nos, ha

⁷⁰⁸ A császár a görög neo-platonizmus tanulmányozása után, tudatosan elfordult a keresztyén hittől, s a pogány kultuszokat és a judaizmust kezdte erőteljesen támogatni. Reformjait nem tudta véghezvinni, a perzsák ellen vezetett harcában súlyosan megsérült, halálos ágyán a hagyomány szerint ezt mondta: „Vicisti Galilaeae” (Ó, Galileai, legyőztél). A történelem Julianust, csak Julianus apostatának nevezi. Bővebben ld. Christine Trevett: Julian (The 'Apostate'). Szócikk. DJCR, 247-248 pp.

⁷⁰⁹ Ld. bővebben: Simon Schoon: Israel Land and State. Szócikk. In: DJCR, 217-218 pp.

Palesztinában mégis megvetnék lábukat, ott lesznek egyházaink és papjaink, hogy önöket ott mind megkereszteljék.”⁷¹⁰

A zsidó állam megszületése a meglepetés erejével hatott. *Karl Barth* is kifejezést ad döbbenetének, hogy Izrael neve az eddigi „kánaáni nyelvből”, váratlanul az újságok címlapjaira került.⁷¹¹ Az új zsidó állam megszületése kikerülhetetlen teológiai kihívássá vált, s egyben bebizonyosodott, hogy több jelentős teológiai tétel újragondolása szükséges. Közös felismeréssé lett: Izrael államának mai létét nagyon nehéz a szövetségtől és Isten „visszavonhatatlan” ígéreteinek⁷¹² kérdésétől függetlenül tárgyalni.

Az 1948-ban bekövetkező államalapítás eseményére a keresztyén egyházak kezdetben nem tudtak teológikusan reagálni. *Alice Eckardt* (1923-) szavaival élve a meglepetés erejével hatott a tény, hogy az eddig üldözött áldozat (victim) győztes (victor) lett. Az első keresztyén megnyilatkozások a Hollandiai Református Egyházban⁷¹³ láttak napvilágot. A „*Nederlandse Herformde Kerk*” *Zsinata* mondta ki először hivatalosan azt, hogy Izrael földjének a kérdése teológiai kérdés⁷¹⁴, s ez a kérdés Izrael kiválasztása alapján, a zsidó léttel szoros kapcsolatban áll:

„Hisszük, hogy Izrael sajátos. Sajátossága Isten kiválasztásából ered. A zsidó nép ma is az a páratlanul különleges nép, amelyik Isten ígéretei alapján, földjével össze van kötve.”⁷¹⁵

A dokumentum azonban azt is hangsúlyozza, hogy az új államot egyben „kísérleti földnek” is tekinti (Versuchsfeld), amelyen a különböző népeknek és vallásoknak, meg kell tanulniuk a békés egymás mellett élést. Izrael államától pedig nyomatékkal többet vár el a békeszerzés területén, mint a környező többi nemzettől:

„Ezért ettől a néptől többet várunk el, mint bármely más néptől. Akit Isten különleges pozícióba helyezett, annak különleges módon kell cselekednie is.”⁷¹⁶

A nyilatkozat azonban bizonyosságot tesz teológiai türelméről is. Amennyiben Izrael állama nem nőne fel elvárt isteni rendeltetéséhez, annak létjogosultságát az Egyház

⁷¹⁰ Theodor Herzl: *Zionistisches Tagebuch 1899-1904*. 1985, 655-657 pp. Az idézet első része olasz nyelven lett lejegyezve. A művet idézi: Klaus Wengst: *Jesus zwischen Juden und Christen. Re-Visionen im Verhältnis der Kirche zu Israel*. Kohlhammer, 2004, 151-152 pp.

⁷¹¹ Karl Barth: *KD III/3*. Zürich 1950, 241. p.

⁷¹² Rm 11,29.

⁷¹³ Az 1959-es zsinati tanulmányt a 2.2. fejezetben ismertettük.

⁷¹⁴ Az 1970-es dokumentum címe: *Israel: Volk, Land und Staat* (1970. június 16.) In: Rolf Rendtorff – Hans Hermann Henrix (Hg.): *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945-1985*. 461-479 pp.

⁷¹⁵ Uo. *Volk, Land und Staat* holland dokumentum, 447. p.

⁷¹⁶ Uo. 447. p.

akkor sem tagadhatja meg. Izrael identitását Isten maga őrizte meg, és már a múltban is saját útján vezette.⁷¹⁷

Nem meglepő, hogy az 1970-ben megfogalmazott holland református zsinati állásfoglalás tiltakozást is eredményezett. Elsősorban a palesztin ökumenikus partnerek szorgalmazták a „kettős szolidaritás” elvének alkalmazását. Amikor 1988-ban kitört a palesztin Intifáda (népfelkelés az izraeli megszállás ellen), akkor a holland zsinat, meghallva a tiltakozó palesztin teológusok hangját (Naim Ateek és Mitri Raheb)⁷¹⁸ is, egy újabb tárgyalási folyamatot indított el. Az 1995-ben megjelentetett újabb állásfoglalás már nyomatékkal kitér a palesztin kérdésre, hangsúlyozva a palesztin nép jogait és a szolidaritás szükségességét.

A Rajnai Evangélikus Egyház Zsinata 1980-ban Izrael földjéről és új államáról 1980. január 11-én nyilatkozott,⁷¹⁹ amelyben a zsidó nép hazatérését és Izrael államának felállítását, „Istennek a népe iránt megnyilvánuló hűségjeleiként” (Zeichen der Treue Gottes) értékeli.

Általában elmondhatjuk, hogy az egyházi állásfoglalások az „Erec” kérdésben a fent említett megnyilvánulásoknál óvatosabbak, mégis a *Református Világszövetség* 1990-es Nagygyűlése így nyilatkozott:

„Mi zsidók és keresztyének – Izrael és az Egyház: Mivel mi keresztyének, különleges kapcsolatban állunk a zsidó néppel, ezennel nyilvánosan szót emelünk a zsidó nép élete érdekében. A zsidó nép életét, Izrael államában, a saját földjén, szeretnénk teljes reménységgel (voll Hoffnung) és gondoskodással (Sorge) tovább kísérni. Ellent mondunk minden olyan törekvésnek, amely Izrael népének a léthez való jogát megkérdőjelezi (problematisieren). Imádságainkban és politikai felelősségünkben elkötelezettséget vállalunk a zsidó állam és fejlődése iránt. Szeretnénk ezen szolidaritás-vállalásunkban mindenkor kitartani, így veszélyhelyzetében és fenyegetettsége közepette is.”⁷²⁰

A fontos nyilatkozat a részletes elemzés során azonban megjegyzi:

„Mindez azonban nem jelenti azt, hogy Izrael államának mai létében az ígéretek végidős beteljesedését ismernénk fel. Azt azonban határozottan kijelentjük, hogy mindazoknak ellentmondunk, akik Izraelt, mint népet, Izraelt mint földet és Izraelt, mint államot a hit kérdéseitől és a teológiai gondolkodástól távol szeretné tartani.”⁷²¹

A földkérdés kapcsán érdemes *Moltmann* hangsúlyaira is figyelni. Moltmann arra figyelmeztet, hogy ha már elismerjük Izrael népének teológiai létét és az atyáknak tett ígéretet, akkor nem feledkezhetünk meg arról, hogy ezen ígéretek között a szövetség, a nép és

⁷¹⁷ Uo. 448. p.

⁷¹⁸ Ld. bővebben a dolgozat 4.1. fejezetét: Palesztin felszabadítási teológia.

⁷¹⁹ Ld. a körülményeket és a részleteket a dolgozat 2.4. fejezetében.

⁷²⁰ Kirchenamt der EKD: Christen und Juden I-III. Die Studien der EKD in Deutschland 1975-2000, 190. p.

⁷²¹ Uo. 190. p.

a föld kérdése elválaszthatatlanul összetartoztak. Szerinte, aki ma Izrael szövetségét elismeri, annak szükséges elismernie az Ígéret Földjéhez való jogot is. Moltmann szerint ettől az elismeréstől még nem leszünk cionisták, hiszen nem teszünk többet, mint azon mai zsidó gondolkodók, akik ugyan elismerik a zsidóság földhöz való jogát, de nem látják a modern államalapítást Isten aktuális akaratában lévőnek. Moltmann mindezek mellett, az államalapítást, mint politikai ténytet elismeri, s hangsúlyozza, hogy zsidó létet ma legteljesebben, csak Izrael országában lehet élni. Azonban ez a modern állami lét csak a nemzetek politikai és katonai törvényeinek összefüggésében képzelhető el.

A végső nagy kérdésekre Moltmann szerint ma még nem adhatunk egyértelmű választ: Vajon Izrael állama Isten hűségének jele, vagy Izrael elpogányosodásának a jele? Miként lehet Izrael ma áldás a világ számára, ha léte közel egy millió palesztin számára (akarva-akaratlanul) átokká lett? Vajon felépítik-e a jeruzsálemi templomot, vagy ezt majd a Messiás fogja megtenni? Miként is beszélhetünk Isten egy népéről, ha az egyik konkrét állami létformában, a másik pedig Egyházként él? – Ezt a végső „nagy ökumenikus kérdést”, Moltmann szerint, csak Isten fogja megoldani, az eszkatonban.⁷²²

Végül szükséges megjegyeznünk, hogy a fenti álláspontok mellett sokkal szigorúbb hangok és ezeknél kritikusabb kérdésfelvetések is hallhatók, így olyanok is, amelyek Izrael államának létehez különösebb teológiai jelentőséget vagy teológiai jogosultságot egyáltalán nem kapcsolnak, hanem inkább a régi spiritualizáló teológiát vallják.⁷²³

7.2.2. Dogmatikai mérlegelés

Láthattuk, hogy a Barth utáni teológiában általában elfogadást nyert az a tétel, hogy Izrael szövetsége és az Ígéret Földje között szoros kapcsolat van.⁷²⁴ Mindazonáltal a bibliai leírás alapján a Föld pontos határait és adminisztrációjához szükséges szervezeti formáját, bibliai alapon, senki sem láthatja világosan. Izrael történetének tanulmányozása, és az archeológiai leletek is arra engednek következtetni, hogy a zsidó nép mellett Kánaán földjén szinte folyamatosan éltek más népek is.

A Pentateuchosz alapján az is nyilvánvaló, hogy az Ígéret Földjéhez és a kiválasztás ajándékához sajátos erkölcsi elvárások is kapcsolódtak (5Móz 7,6k). Mindemellett

⁷²² Lapide - Moltmann: Israel und Kirche, 38-39 pp.

⁷²³ Pl.: Colin Chapman: Kié az ígéret földje? Elhúzódó válság Izraelben és Palesztinában. MRE Kálvin Kiadó, Budapest, 2003. A mű eredeti címe: Whose is the Promised Land? (1983)

⁷²⁴ 1Móz 12,1k; 17,2k; 5Móz 6,1k.

azt le kell szögeznünk, hogy Isten kiválasztása teljesen független volt Izrael erkölcsi színvonalától. Isten azért választotta ki Ábrahámot és népét, mert szerette őket (5Móz 9,6). A héber Biblia azt is hangsúlyozza, hogy különösen a szociális kötelességek kontextusában, a föld alapjában véve Isten tulajdona (3Móz 25,23). Isten kimondja, hogy a Róla való elfeledkezés és a Tórától való elfordulás a földből való kivetést és elhurcoltatást fog eredményezni.

„És ahogyan örömet lelte az ÚR abban, hogy jót tehetett veletek, és megszorított benneteket, ugyanúgy leli majd örömet abban is az ÚR, hogy tönkretesz és kipusztít benneteket. Kigyomlálnak benneteket arról a földről, ahova bementek, hogy birtokba vegyétek. Szétszór téged az ÚR az összes népek közé, a föld egyik végétől a föld másik végéig, ott szolgálj majd más isteneknek, akiket nem ismertél sem te, sem atyáid: fának és kőnek. De még azok közt a népek közt sem pihenhetsz meg, nem lesz egy talpalatnyi nyugvóhelyed sem. Rettegő szívet, szomorú szemet és csüggedt lelket ad neked ott az ÚR. Hajszálon függ az életed, riadozni fogsz éjjel-nappal, és nem bízatsz abban, hogy életben maradsz. Reggel azt mondd: Bárcsak este volna! Este meg azt mondd: Bárcsak reggel volna! Mert rettegés tartja fogva szívedet amiatt, amit látnod kell.”⁷²⁵

Mint ismeretes, Izrael népe a bűnei miatt több alkalommal is elvesztette földjét. Isten azonban szövetségi hűségéből és ígéreteiből következőleg, a büntetés letelte után visszavezette őket a *galut*-ból. Izrael hitében saját népi léte, az Ígélet Földjén való lakás, és a Messiás eljövetele, valamint a messiási ország felállítása összefüggő fogalmak (Zak 12,1 – 14,9). Kérdés, hogy az Újszövetség mennyiben támogatja Izrael népének konkrét eszkatológikus létét az Ígélet Földjén? A föld egykori ígéletéről István vértanú (ApCsel 7,3) és a Zsidó levél (11,9) is említést tesz. Az utóbbi textus azonban, mint a héber levél általános teológiai tendenciája, inkább a mennyei Jeruzsálem felé irányítja az olvasók figyelmét. Nyomokban fellelhető a föld kifejezésének eredeti jelentése a Mt 5,5 –ben (Zsolt 37,9 és 11) is, habár a kérdés inkább spirituális toposszá lesz. *David Stern*, a Mt 24,30 textust a Zak 12,10 és 14-re vezeti vissza, így talál újszövetségi alapot Izrael országa és a tizenkét törzs helyreállítására vonatkozólag.⁷²⁶ *Franz Mußner* katolikus újszövetséges sem talál túl sok igei bázist Izrael államának eszkatológikus létére vonatkozólag. Ennek ellenére határozottan állítja, hogy a zsidó nép végső szabadulásának helye, nem lehet más, mint az Ígélet Földje. Azt azonban ő sem merné teljes határozottsággal kijelenteni, hogy a mai Izrael állama a próféták üzenetének beteljesedése. Mindezek mellett, magát az államalapítás eseményét ő sem tudja másként értelmezni, mint Isten történelmi csodáját.⁷²⁷

⁷²⁵ 5Móz 28,63-66

⁷²⁶ D. Stern: *Messianic Jewish Manifesto*, 113. p.

⁷²⁷ Mußner: *Traktat*, 33-34 pp.

Mußner aláhúzza, hogy Izrael államának mai léte a világnak és az Egyháznak egyaránt naponta tudomására hozza, hogy a zsidóság létezik, és Isten őket kegyelmes vezetéséből el nem engedte. Ezért joggal nevezhetjük a zsidó államot Isten jelének.⁷²⁸

Berthold Klappert, aki szívesen fejezi ki magát modellekben, a „Landfrage” kapcsán is több modellt alkotott, hogy ezáltal a mai keresztyének látásmódjait összefoglalja.⁷²⁹

- *A krisztológiai implikációs modell.* Jézus Krisztus betöltötte Izrael szövetségét, s ennek szükséges „velejárója”, tartozéka az Ígélet Földjének keresztyén megnyerése. Ez azt jelenti, hogy az *Erec Jisrael* mindazoké, akik Krisztusban vannak. – Ez a modell meglehetősen „direkt”, s ma kevesen képviselik.
- *Indifferencia modell.* A keresztyén személynek semmi köze nincs a földkérdéshez. Isten a Tőle rendelt időben majd mindent céljai szerint végbe visz. – Elégé elterjedt látásmód.
- *Jelszerű analógia modell.* Az új zsidó honfoglalás isteni jel az Izraelnek adott ígéreték érvényességével kapcsolatban. A „még nem” és a „már igen” feszültségében Isten folyamatosan megvalósítja szándékait és betölti szövetségét Izrael történelmében. Izrael állama jel: a „szétszóródásnak vége, s elkezdődött a hazatérés, s ez eszkatológiai perspektíva.” (J. Moltmann),⁷³⁰ Ezért Izrael állama jel Izraelnek és az Egyháznak is.⁷³¹

7.2.3. Személyes vélemény: a tulajdon- és használati jog kérdése

Viszonylag kevés újszövetségi adalékot találunk arra nézve, hogy Izrael földjének a jövőben szükségszerűen szerepelnie kellene Isten tervében. Azt a néhányat azonban, amely fellelhető, semmiképpen nem hagyhatjuk figyelmen kívül, már csak azért sem, mert ezek a textusok az Újszövetség jelentős részét, annak szinte minden műfaját átszövik.

Jézus a már említett textusokon túl beszélt arról, hogy egykor majd visszajön népe közé, s az kollektíve fogja Őt köszönteni és Messiásaként fogadni (Mt 23,38-39; Lk 13,35). Ugyancsak *Jézus* szól Jeruzsálem sorsáról, hogy a „pogányok ideje után” üdvtörténeti fordulat várható Jeruzsálem életében (Lk 21,24). *Jézus* tanítványainak egy olyan imádságot tanított, amelyben a földre eljövő Isten Országáról van szó (Mt 6,9-13), s egykor tanítványai majd ítélni fogják Izrael 12 törzsét.

⁷²⁸ Uo. 34. p.

⁷²⁹ B. Klappert: Israel und die Kirche. Kapitel 5: Die christliche Theologie und Israels Land. 66-76 pp.

⁷³⁰ J. Moltmann: Die Kirche, 170. p.

⁷³¹ Uo. 70-76 pp.

Lukácsnál számos textust találunk egy eljövendő Izraellel kapcsolatos helyreállításról és a Messiás földi uralmáról (Lk 1,32-33 és 71-75; ApCsel 1,1-7; ApCsel 3,12-26; ApCsel 15,16).

Pál leveleiben több helyen szól a zsidóság kollektív megtérésének ígérteréről (2Kor 3,16), s arról, hogy a Megváltó, majd a *Sionból* jön el a népéhez.

A Jelenések könyve számos helyen szól Krisztus földi uralmának lehetőségéről (Jel 1,6; 2,25; 5,10; 11,15) a tizenkét törzs létezéséről (Jel 7 és 12), így a földi Jeruzsálem és Izrael földjének eszkatológiai valóságáról is.

A fenti textusok erősen elspiritualizált értelmet nyertek a szubsztitúció-tan olvasatában, s ma sincs velük kapcsolatban homogén teológiai látás. Az újabb Izrael-tanok, a „teaching of recognition” jegyében, többnyire számolnak Izrael országának teljes helyreállításával, amely majd a Messiás második eljövetelekor megy teljességbe. Ezt a kérdés-komplexumot, annak kiterjedt volta miatt is, a „*Regnum Christi*” részben fogjuk alaposabban tárgyalni.⁷³²

A dolgozat írója a fenti újszövetségi textusok alapján a *teológiai lehetőségek határán belül* helyezi el a zsidó nép hazatérésének (alijah), és országa helyreállításának kérdését. Abban *Franz Mußnerrel* ért egyet, hogy ennek mai konkrét történelmi megjelenése nem féltetlenül az utolsó zsidó hazatérést jelenti. Hasonló zsidó hazatérések és pozitív történelmi fordulatok már a múltban is voltak, s lehet, hogy a jövőben is lesznek. Másfelől az is igaz, hogy a múltbeli „aliázások” egyértelműen kisebb horderejűek voltak. Ezek között utalunk *Julianus* császár a zsidóságra nézve meglepően pozitív rendelkezéseire (a zsidóság visszatelepítése Jeruzsálembe, és a templom felépítésének elrendelése), valamint a 16. században történt jelentős galileai (*Safed*)⁷³³ betelepülésre és zsidó jelenlétre.⁷³⁴

A poszt-holokauszti teológia felismeréseit komolyan kell vennünk. Izrael ábrahámi szövetsége visszavonás nélkül érvényben van, és ennek a szövetség-csomagnak sokszorosán megerősített és fontos tartozéka volt az Ígérlet Földjének „örökségül” adása. Mindezt így is megfogalmazhatjuk: Az *Erec Jisrael* ugyan alapvetően Isten tulajdona, de ezt a **tulajdonjogot** a zsidóságnak adta. Külön kérdés azonban a **haszonélvezeti jog**⁷³⁵ kérdése. A

⁷³² Nyitott neuralgikus kérdések (3).

⁷³³ A galileai kisváros Izrael négy legszentebb városa közé tartozik a rabbinikus szemlélet szerint. Az 1500-as évek közepén itt élte át a zsidóság egyik legintenzívebb spirituális megújulását. Ez volt a kabalisztika virágzásának ideje, amelyet *Isaak Luria* neve is fémjelez. Ld. *The Encyclopedia of Judaism* számos szócikkét (CD), Davka Corporation, 2000.

⁷³⁴ Kirchenamt der EKD: Christen und Juden I-III, 162. p.

⁷³⁵ A tulajdonjog – haszonélvezeti jog megkülönböztetése Dawid Pawson-tól származik (audio felvétel).

két jog rendszerint együtt jár, azonban az Ószövetségből kiderül, hogy Isten a *haszonélvezeti jogot* a nép hűtlenségéhez mérten, alkalmanként, s a Tőle meghatározott időre (babiloni fogság), visszavonta. Egyáltalán nem kizárt, sőt nyugodtan teológiai fontosságú eseménynek is tekinthetjük azt, hogy a zsidó nép 1948-ban Istentől ismét visszakapta az Ígélet Földjének *használati jogát*.

A fenti megállapítások szellemében sokan felteszik a kérdést: Vajon ez lenne Izrael utolsó összegyűjtése? Még konkrétabban fogalmazva: mennyiben tekinthetjük Izrael államát eszkatológikus jelnek? Már láthattuk az egyházi állásfoglalásokban (2. fejezet) és számos neves teológus írásában is, hogy itt meglehetősen nehéz egyértelmű állásfoglalást hozni, s ezen bizonytalanságunk nem feltétlen hitelenségünkből fakad. Számos más jelnek is össze kell állnia ahhoz, hogy számunkra Isten eszkatológikus gondolatai világosabban kirajzolódjanak. Ezen összefüggésekben figyelembe veendő az a tény is, hogy a zsidó népnek még csak egyharmada tért haza, s a már hazatértek közül egyre többen, de ez alkalommal önként, visszatérnek a mintegy 8-9 millió főt számláló diaszpórába.

Csak egyetérthetünk azzal, hogy számos felekezet rendezett kapcsolatra törekszik Izrael államával. Örvedetes, hogy a Vatikán is nagykövetet cserélt Izraellel, s 2000-ben II. János Pál pápa elzarándokolt a Szentföldre és imádkozott a szövetség népéért a Kótelnél.

Ami a *palesztin kérdést* illeti, egyetérthetünk *Joseph Shulam* jeruzsálemi lelkésszel és teológussal: „*Although the Arabs do not have the right to the Land, they do have rights in the Land.*”⁷³⁶ Az utóbbira maga a Tóra kötelezi a zsidó népet. A jövevénynek Izrael hitében sajátos jogai voltak, s ezeket valóban figyelembe kell venni (5Móz 10,17-19 és Mik 6,8).

Izrael mai államáról egészen bizonyosan kijelenthetjük, hogy az még nem Isten Országá. Meg kell találnunk irányában azt a biblikus és humánus utat, amely az „*Israel-Vergessenheit*” és az *Israel-Besessenheit*”⁷³⁷ között húzódik meg. A Szentföldön lakó zsidó népet teológiai alapon szeretnünk kell, hisz tőlük kaptuk Bibliánkat, s az üdvösség a zsidók közül származik (Jn 4,22). Jézus zsidó volt, s Vele még a mennyben is, mint Dávid Fiával és Júda orozslánjával fogunk találkozni. Mivel Jézus szerette népét, és tudott sírni felettük, így szeretetének és felelősségének példája teológiai evidencia lehet számunkra is, ahogy ez az ősegyházban is az volt (Rm 15,8-10).

⁷³⁶ Saját fordítás: „*Ha az araboknak nincs is joguk a földhöz, joguk van azonban ahhoz, hogy ott lakjanak.*”
Idézi: D. Stern: *Messianic*, 114. p.

⁷³⁷ A szójáték jelentése: Izrael-elfelejtettség (a régi teológia) és az Izrael-megszállottság (a mai kritika nélküli lelkesültség)

„Mert mondom: Krisztus a zsidóság szolgájává lett az Isten igazságáért, hogy megerősítse az atyáknak adott ígéreteket. A népek pedig irgalmaért dicsőítsék az Istent, ahogyan meg van írva: „Ezért magasztalak téged a népek között, és nevednek dicséretet éneklek.” [Zsolt 18,50] Ezt is mondja: „Örüljete, népek, az ő népével együtt.” [5Móz 32,43]

Ugyanígy lehet üzenetünk a palesztin és a környező mohamedán népekhez is, hiszen *Ismaelnek* ugyancsak van helye Isten üdvtervében és ők is áldott népnek hívtak el, és elhívásuk be fog teljesedni (Ézs 19,23-25).

A zsidó népre, így feltehetőleg Izrael államára is, nehéz jövő vár. Ha valóban hátra van még a nagy nyomorúság, és a Zak 13,8-9 beteljesedésre, akkor Izraelre még a hitleri holokausztnál is sötétebb jövő várhat. Amikor mindez majd elérkezik, az Egyház vajon képes lesz-e Izraellel kapcsolatban „jóvátenni” (Mußner) azt, amit korábban elmulasztott?

7.3. Regnum Christi (Exkurzus)⁷³⁸

A poszt-holokauszt teológiák egyik fontos jellemzője az eszkatológiai tanítások és tévtanítások újragondolása. Mivel Jézus tanítása és a korai keresztyén végidő-tanok kimutathatóan a zsidó apokaliptikához kapcsolódnak, érthető, hogy Izrael teológiai újra felfedezése a kutatók figyelmét hangsúlyosan ismét az emberiség végső krízisére, Krisztus második eljövételére és egy lehetséges millenáris királyság gondolatára irányította.

Egyetérthetünk *Risto Santala* finn hebraista teológus megállapításával, hogy Jézus tanításának „eszkatológikus hangulata” van. Tanításait átszövi az Emberfia felhőkön való eljövételének látomása, a menny királyságának a gondolata, és a világ újjászületésének várása. Nagyon valószínű, hogy nehezen érthetjük meg Jézus egész életét és tanítását, ha nem értjük meg végidős gondolatait és azok korabeli kontextusát.⁷³⁹

A legújabb Izrael-teológiák (Marquardt, Mußner, Moltmann és Klappert, hazánkban pedig Pákozdy László Márton, Nagy Antal, Papp Géza) olyan teológiai toposzokat vettek ismét elő, amelyeket eddig csak heretikus teológia fogalomtárában tudtunk elképzelni. Ezek a gondolatok élesen ellentmondanak annak az eddig megszokott s befagyasztott eszkatológiának, amit például *Albert Schweitzer* konzekvens teológiai struktúrájában láttunk. Schweitzer szerint Jézus a kereszten rádöbbsent tévedésére, ezért nem várhatunk semmiféle millenniumra, de még Jézus földi eljövételére sem. Hasonló látásmódot találunk *Bultmann* „mitológiátlanító” (Entmythologisierung) teológiájában is, aki szerint Jézus pusztán a tanítványok emlékezetében támadt fel.

Korunkban az eddig szégyenlősen elhallgatott, és csak az individuális síkra korlátozott eszkatológia, ismét vitatéma lett. S mivel olyan új keletű vitákról van szó, amelyek

⁷³⁸ A *Regnum Christi* fejezet két okból kerül dolgozatunba, igaz exkurzusként. A millennium-tan a korai és modern keresztyén eszkatológia része. S ez modellvizsgálódásaink egyik aspektusa volt. Másfelől a millennium-tan elhalása illetve megelevenedése szorosan összefügghet a szubsztitúció-tan megjelenésével és mai felülvizsgálatával.

⁷³⁹ Risto Santala: A Messiás az Újszövetségben – a rabbinikus iratok fényében. Első hébernyelvű kiadás Jeruzsálemben, 1984-ben. Az angol verziót (The Messiah in the New Testament in the Light of Rabbinical Writings) magyarra fordította Dr. Gerzsenyi László. Kiadja: Bridge Mission Society, Budapest, 2001. 229. p.

szorosan kapcsolódnak a zsidó nép múltjához, jövőjéhez, de még a Holt-tengeri tekercsek üzenetéhez is, mindenképpen foglalkoznunk kell velük.

7.3.1. A paruszia

Jézus többször szolt tanítványainak arról, hogy földünkre visszatér (Jn 14,3; ApCsel 1,11; Jel 22,12-13). A Biblia különféle jelekről és eseményekről beszél, amelyek megelőzik Jézus parúziáját. Ennek ellenére meglehetősen homályos, hogy miként is fogynak történni a megprófétált dolgok. Egyben biztosak lehetünk: A Biblia nem ad kezünkbe valamiféle „menetrendet”, azonban „üdvrendről” többször is beszél, tehát arról, hogy miként is békülhetünk meg az Atyával Jézus Krisztus által. Az időpontok és alkalmak pedig Isten kezében vannak (Mt 24,36 és ApCsel 1,1-8). Ennek ellenére Jézus figyelmeztet bennünket arra, hogy legyünk éberek és figyeljünk az általa elmondott jelekre. Jelen fejezetünkben Jézus visszajövetelének azon problematikus részletével foglalkozunk, amelyről a legtöbb kontroverz vélemény látott és lát ma is napvilágot.

7.3.2. A Millennium kérdése

Millenniumnak vagy kiliazmusnak nevezzük azt az egyháztörténeti váradalmat, illetve tanítást, amely szerint a történelem még az új ég és új föld eljövetele előtt, de Krisztus parúziája után, egy ezer évig tartó üdvkorszakba torkollik, amelyben a megdicsőült Krisztus fog uralkodni a földön (Regnum Christi). Ezt a látást nevezzük a „klasszikus pre-millennizmusnak”.⁷⁴⁰ A millennizmus egy tág eszkatológiai fogalom, amely főleg a Jel 20,1-7-ben található jánosi kijelentésre épül.⁷⁴¹ A látomás kapcsolatba hozható az ószövetségi messiási békebirodalom ígéréteivel és a Jelenések könyvével egy időben keletkezett gazdag rabbinisztikus irodalommal is.⁷⁴²

7.3.2.1. A millennium-tan ószövetségi gyökerei

Az Ószövetség számos próféciája a Messiás földi királyságára fókuszál. Ézsaiás a Messiás *véget nem érő Dávid házi uralmáról* szól (Ézs 9,5-6). Jeremiás a Messiás *bölcs, földi uralmát* emeli ki (Jer 23,5-6), Mikeás pedig a Messiás születésének helyéről és az egész Izrael feletti uralkodásról szól (Mik 5,1). – Úgy tűnik, ezt a messiási textust a Heródes korabeli papság is legitimnek tekintette (Mt 1,5).⁷⁴³

7.3.2.2. A millennium-tan újszövetségi gyökerei

Támogató textusok:

⁷⁴⁰ A sokféle millennium-tan közötti eligazodásban segít a *fejezet végén* található „Millennium melléklet”. Vö: David Pawson: *When Jesus returns*. Hodder and Stoughton, London, 1995, 246. p.

⁷⁴¹ A témát sokan és sokféleképpen feldolgozták. Magyar nyelven eligazítást adhat többek között: *Sebestyén Jenő*: Református dogmatika (1. rész). Iránytű Kiadó, Budapest-Gödöllő, 1994, 40-58 pp. (amillennáris pozíció); *Charles C. Ryrie*: Teológiai alapismeretek. KIA, 1986, 590-675 pp. (premillennáris álláspont); *Előd István*: Katolikus dogmatika. Szent István Társulat, Budapest, 1978, 679. p. (postmillennáris álláspont egyik verziója: az Egyház korszaka azonos a millenniummal); *Pákozdy László Márton*: Megjegyzések az un. „ezer éves birodalom” kérdéséhez. In: E. Stauffer: *Az Újszövetség teológiája*, Debreceni Ref. Theológiai Akadémia Jegyzetkészítő irodája, 1955.) *Dr. Nagy Antal Mihály*: Örök szövetség, Sárospatak, 1998, (pre-millennáris szemlélet).

⁷⁴² A millennium-tanokról és a misszióról David Bosch is ír elemzést: *Paradigmaváltások*, 287-301 pp.

⁷⁴³ Ld. bővebben az ÓSZ-i Messiás-uralommal kapcsolatos textusok áttekintését: Dan Gruber: *The Church and the Jews*. Serenity Books, 1997, 72. p.

millennium értelmezések csak Kr. u. 70-től, Jeruzsálem lerombolása után jelentek meg. Az új látásmód már két korszakot különböztet meg:⁷⁴⁷

- a) A Messiás napjait (behatárolt időszak)
- b) Az eljövendő korszakot (Olam Haba), amely örökké tart.

A Messiás napjai a nemzetek feletti uralmat hozzák el Izrael számára, míg az azt követő „eljövendő korszakban” a teljes feltámadás fog megtörténni.⁷⁴⁸ A „Messiás napjai”-nak nevezett korszak terjedelmével kapcsolatban számos vélemény fogalmazódott meg: Így

Rabbi Eliézer ben Hyrkanosz (Kr. u. 90 táján), a Zsolt 90,15-re hivatkozva, említi az ezer év lehetőségét is.⁷⁴⁹

R. Jósua (90 táján), 2000 évről tud.

R. Akiba (mh 135) a Deut 8,3, Mik 7,15 és Zsolt 95,10 alapján csupán 40 évet említ.

A Messiás-korszak számítások az alábbi szempontok alapján történtek:

- a) A világhét alapján, amelyben 2000 év a Tóra nélküli időszak, 2000 év a Tóra időszaka (ez Ábrahám életének 52. évében kezdődött, s Krisztus után 240-ig tart), majd a Messiás napjainak 2000 éve, végül a világhetet az 1000 éves világszombat zárja.
- b) Mások az egyiptomi fogság 400 évével, illetve a pusztai vándorlás 40 évével operáltak.
- c) *R. Eliézer Hyrkanosz*, ahogy fentebb láttuk, 1000 évben adta meg a Messiás napjainak hosszát. Az azonban egyáltalán nem bizonyos, hogy ez a meghatározás tőle származik. Ő maga mondta: „Soha nem állítottam olyat, amit nem a tanítóm szájából hallottam volna.”⁷⁵⁰

A fentiek alapján megengedhető az a lehetőség, hogy az 1000 éves periódus már Kr. u. 90 előtt tantétel volt a zsidó rabbinisztikus iskolában. Ebből az következik, hogy kronológiai alapon nem lehet kizárni annak a lehetőségét, hogy a Jelenések könyvében található messiási országlás gondolatát János a rabbinisztikából kölcsönözte.⁷⁵¹ Ezt a megengedő megállapítást *Nagy Antal* kizártnak tartja, hangsúlyozva a két forrás külön életét.⁷⁵²

7.3.2.5. A millennium-tannak ellentmondó újszövetségi textusok:

Jézus Pilátus előtt kijelenti, hogy királysága nem földi jellegű (Jn 18,36). Érdemes figyelni az $\square \blacklozenge \text{er} \& \aleph \text{er} \blacklozenge \blacklozenge \text{er} \& \blacklozenge \square \blacklozenge \boxtimes \& \square \blacklozenge \blacklozenge \square \blacklozenge$ kifejezésre. Az $\aleph \text{er} \&$ prefixum inkább Jézus hatalmának eredetére, mint annak helyére vonatkozik. A következőkben maga Jézus hangsúlyozza, hogy erőforrása nem földi, hiszen akkor szolgálai harcolnának érte. Jézus ereje nem a kard, hanem szellemi jellegű, maga az Isten Igéje (Jel 19-20).

⁷⁴⁷ Strack-Billerbeck: Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Dritter Band. C. H. Beck München, 823-830 pp.

⁷⁴⁸ Uo. 827-828 pp.

⁷⁴⁹ Uo. 826. p.

⁷⁵⁰ Uo. 826. p.

⁷⁵¹ Uo. 827. p.

⁷⁵² Dr. Nagy Antal: Örök szövetség, 434. p.

Ellentmondónak tűnhet Jézus néhány feltámadással kapcsolatos megjegyzése is. Két feltámadás helyett a gonoszok és igazak egyidejű feltámadásáról beszél (Jn 5,29). A pro-millennisták megjegyzik, hogy Jézus már az 5,25-ben külön szolt az életre való feltámadásról. Hasonló problémát okoz a Mt 25,31-32 állítása, miszerint a parusziakor a jók és a gonoszok feltámadása egyidejű lesz. Továbbá vannak olyan igehelyek, amelyek alapján Jézus eljövetele, a kozmosz tűzben való megsemmisülése, az új ég és új föld teremtése, szoros egymásutániségben történik. (2Pét 3,3-10). A millennium-tant támogatók ezzel szemben utalnak az ismert képre, amely a prófétai látást így próbálja illusztrálni: A távolban elterülő hegycsúcsokat szemlélő személy nem láthatja a csúcsok közötti völgyeket. Talán erre jó példa lehet az Ézs 65,17-25 szakasz, amely egy látomásba fogja a millenniumot (földi képek) és az eljövendő világ látomását. Hasonló nehézségekkel állunk szemben Jézus próféciaiban, amikor az Úr Jeruzsálem pusztulásáról és a világ végéről egyszerre szol (Mt 24; Mk 13; Lk 21).

Jézus soha nem szolt menetrendszerűen a jövőről. Mindig úgy csoportosította mondanivalóját, hogy az általa fontosnak talált részleten legyen a hangsúly.

7.3.2.6. A millennium-tan filozófiai problémái

A kiliazmussal kapcsolatban számos teoretikus probléma is adódik. Az egyik legfontosabb az, hogy miként is fognak létezni azonos időben itt a földön a már pneumatikus testben feltámadottak, és azok a földi testben élő többiek, akiken „uralkodni fognak”? Erre a kérdésre adható válasz egyszerű is lehet: Utalhatunk egy üdvtörténeti precedensre. Jézus, feltámadása után és a mennybemenetele előtt, új testben élt itt a földön tanítványaival. Evett és kommunikált velük, és tanította őket.

További kérdés szokott lenni a „*millenniumi ubiquitás*” problémája. Ha egykor majd Jézus testben itt lesz velünk, akkor miként lehet egyszerre minden hívővel is (1Thessz 4,17)? – Hosszú problémalistát lehetne a témával kapcsolatban összeállítani. Az egyszerű tény azonban az, hogy ilyen és ehhez hasonló felvetésekkel a Biblia nem foglalkozik. A Jelenések könyve nem a kíváncsi értelemnek íródott. Inkább jövő-képeket közöl, méghozzá vigasztaló szándékkal. Látnunk kell, hogy a millennium kérdése egy *héber koncepció*, amely a testi létformához kötött feltámadást vallja, s ez a görög gondolkodásmód számára mindenkor nehezen volt követhető.⁷⁵³ A héber gondolkodásmódban a fizikai és szellemi világ nem ellentétpár, ugyanígy a test és a lélek is összetartoznak. Az anyag és a szellem nem zárják ki egymást, hanem Isten teremtési ajándékainak egységét jelenítik meg. A halál a héber ember számára nem a test börtönéből való szabadulás, hanem tragédia, amely megoldás után kiált, azaz a test feltámadását a megváltás szerves részének tekinti.

Szomorú tény, hogy a görög filozófia jelentősen *átszínezte* a keresztyén gondolkodást mind a mai napig. Igaz, hogy az Újszövetséget görögül írták, de szinte mindegyik írója héberül gondolkodott. A gondolkodás „átszínezése” Alexandriában kezdődött. Itt, a kultúrák találkozási pontjában, fordították le az Ószövetséget görögre, majd *Filót* követve egyre többen kezdtek görögül is gondolkodni. Ez a gondolkodás hatott később *Alexandriai Kelemenre* és követőjére *Órigenészre* is. Az utóbbi fejlesztette ki azt az elvont írásmagyarázati módszert, amelyet allegorikus magyarázatnak nevezünk. Ettől kezdve a bibliai szöveg egyszerű alapjelentése mögött szellemi, elvont tartalmat kezdtek keresni. Ennek a módszernek mai adoptációja az, amikor már *nem tényeket* keresünk a Bibliában, hanem inkább *értékeket*.

7.3.2.7. Millennium-tant valló egyházatyák

⁷⁵³ Ld. az egész problematikát in: Thorleif Boman: Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen. Vandenhoeck – Ruprecht in Göttingen, 1952.

Számos korai egyházatya még együtt látta a paruzia és a millennium eseményét. Ezt a váradalmat hiteles apostoli örökségnek tekintették, s az Egyház hitének részét képezte.⁷⁵⁴ *Georg Bünter Blum* ezt a hitet elsősorban a zsidókeresztyénektől származtatja, amelyet *hedonista és zelotista* jelzőkkel illet.⁷⁵⁵ Két egymással ellentétes tanfejlődés érvényesülhetett: A Jel 20,1-6 –ot az ebioniták messianisztikus színekkel túlzóan felerősítették, mások pedig, főleg Órigenész után (gnosztikus hatás), a földi Krisztus-uralmat legszívesebben száműzték volna. Úgy tűnik, ez az ötödik századig nem volt lehetséges.

Papiász (70-130?), az apostoli kor utáni első író. Munkáit Euszebiosz (260-339) is idézi.⁷⁵⁶ A hagyomány szerint János apostol hallgatója volt, majd Hieropolisz püspöke. Ireneusz (130-200) szerint Papiászt a korai gyülekezetek eszkatológiai hagyományát illetőleg fontos szócsőnek kell tekintenünk. Megemlíti, hogy Papiász, a negyedik könyvében írt a millenniumról is:

„Ezek között beszél egy ezer esztendő korszak eljövételéről, amikor majd a halottak feltámadnak és Krisztus országa testi értelemben megvalósul ezen a földön.”⁷⁵⁷

Euszebiosz ugyan degradáló módon nyilatkozik Papiász irodalmi munkájáról és mentális képességeiről, azt mégis elismeri, hogy az egyházatyák többsége elfogadta véleményét.

„Véleményem szerint mindez az apostoli mondások félreértéséből származik, melyeket csak képletesen, misztikus módon mondtak el, s nem az egészet megvilágítva. Valójában úgy látszik nagyon kevés értelmi képességgel rendelkezett, amint ez könyveiből kiderül, mégis ő volt az oka, hogy utána olyan sok egyházi író övével azonos véleményt vallott, tekintettel arra, hogy ez a férfi régen élt.”⁷⁵⁸

Papiász magyarázóit szerint arról lehet szó, hogy az idézett egyházatya az ószövetségi messiási próféciaikat és János szavait, saját „teológiai ízlése” szerint próbálta egybeépíteni. Azt kétség nélkül el kell ismernünk, hogy Papiász eszkatológiai képei, földi paradicsomra vonatkozó extrémításuk miatt, messze meghaladják még az ószövetségi ígéreteket is. Egyet érhetünk Nagy Antallal, aki a vitáról így ír:

„Papiász nem a Jelenésekből merített, amikor azt számítgatta, hogy az ezeréves birodalomban egy szőlőtő hány vesszőt, egy vessző hány fürtöt, egy kalász hány magot hoz, hanem zsidó gondolatokból és írásokból. Az ezeréves birodalom fantáziadús kiszínezése is nagyban hozzájárult ahhoz, hogy a Jel 20,1-6 az antijudaista teológia áldozatává lett.”⁷⁵⁹

A Barnabás levél (135 után), az ezeréves országglás alatt olyan ideális szombatnapot ért, amely a hetedik teremtési napnak felel meg. A levél részletezi, hogy minden teremtési nap ezer évnek felel meg, s így a történelem beteljesedése a teremtés után 6000 évvel fog megtörténni. Ehhez idézi az Ézs 1,13 –at, miszerint a zsidó sabbat-napok Isten

⁷⁵⁴ Massyngbaerde Ford: Millennium. Szócikk. In: The Anchor Bible Dictionary. Volume 4, 1992, 833-834 pp.

⁷⁵⁵ Georg G. Blum: Chiliasmus II. Alte Kirche. TRE, Band VII. 729. p.

⁷⁵⁶ Euszebiosz: Egyháztörténet. Ókeresztyén Írók. 4. kötet. Szent István társulat, 1983, III/39., 140. p.

⁷⁵⁷ Uo. 142/12. p.

⁷⁵⁸ Uo. 142/13. p.

⁷⁵⁹ Nagy Antal Mihály: Örök szövetség. Sárospatak, Éles Györgyné nyomdája, 1997, 434. p.

számára elfogadhatatlanok. A levél írója szerint, miután Isten, Izraelt üdvtörténeti szerepének betöltésére alkalmatlannak találta, annak reménységét a keresztyéneknek adta.⁷⁶⁰

Jusztinosz Mártír (100-165) a második század legjelentősebb apologétája egy olyan Krisztus országjárásról tud, amelyben, mint nagy keretben, Izrael reménysége is megvalósul. Ennek megfelelően hisz a zsidóság újbóli Jeruzsálembe való összegyűjtetésében is:

„Akkor Jeruzsálemben nagy siránkozás lesz. Nem az ajkak vagy a száj siránkozása, hanem a szív siránkozása... Egyik törzs a másikhoz fordulva jajgat, s akkor meglátják azt, akit átszegeztek, és ezt mondják: Miért Uram, miért hagytad, hogy utadról eltévelyedjünk?”⁷⁶¹

A földi Jeruzsálemhez kapcsolódó millennium-hitről is szól:

„Nekem pedig, és mindazoknak, akik mindenben helyesen gondolkodó keresztyének, az a meggyőződésünk, hogy a test feltámad, és mi ezer esztendeig, a díszesen újjáépült és tágas Jeruzsálemben leszünk. Mindezt Ézsaiás, Ezékiel, meg más próféták is így tanították.”⁷⁶²

Jusztinosz, Jánosig vezeti vissza tanítását, s a klasszikus premillenista szemléletet adja tovább:

„Egy közénk tartozó férfi, név szerint János, egyike Krisztus apostolainak, a neki adott kinyilatkoztatásban megjövendölte, hogy Jeruzsálemben mi, a Krisztusban hívők ezer esztendőt töltünk el, és csak ennek eljövételével következik be az egyetemes, szó szerint az örök, és mindenkire kiterjedő feltámadás és ítélet. Mint ahogyan a mi Urunk mondja: ott már nem házasodnak és nem mennek férjhez, hanem egyenlők lesznek az angyalokkal. A feltámadás Istenének gyermekei lesznek.”⁷⁶³

Következtetés

Jusztinosz korában a millennium-tant még számos keresztyén gondolkodó képviselte. Mivel a királyság központjában Jeruzsálemet képzelték el, belátható pozitív tény, hogy a zsidóságot akkor még nem zárták ki a nagy keresztyén reménységből, hanem az újszövetségi ígéretek keretében, megvalósulni látták azok összegyűjtetését. Mindezek mellett azt sem tagadhatjuk, hogy Jusztinosz legtöbb esetben már szubsztitúciós nyelvet használ, tehát a zsidóság üdvtörténeti szerepét elvitatja.

Irenaeus (130-200) a második század egyik jelentős hitvédője és teológusa volt. A tévtanításokat tárgyalva (*Adversus Haereses*, 5,32-39), kidolgozza millennium-tanát is. Elmondja, hogy az Antikrisztust majd Krisztus fogja legyőzni, az igazak pedig az eljövendő királyságba kerülnek, amely a világhét hetedik napja lesz. Akkor majd Ábrahám is elnyeri ígérését, és örökölni fogja Kánaán földjét. Idézi a Mt 8,11 –et: - sokan eljönnek majd napkeletről és napnyugatról, hogy letelepedjenek Isten országában Ábrahámmal, Izsákkal és Jákobbal együtt.

⁷⁶⁰ Barnabás levele. XV, 1-6, In: Ókeresztény Írók, 3. kötet, Szent István Társulat, 1980, 239-240 pp.

⁷⁶¹ Jusztinosz Mártír: Első Apológia. LII, 1-12, In: Ókeresztény Írók, 8. kötet, Szent István Társulat, 1984, 105. p.

⁷⁶² Jusztinosz Mártír: Párbeszéd a zsidó Tryphonnal. LXXX – LXXXI, In: Ókeresztény Írók, 8. kötet, Szent István Társulat, 1984, 239. p.

⁷⁶³ Uo. 240. p.

Irenaeus idézett munkájának utolsó része (*Adversus Haereses*, 5,37-39) nem található meg a legtöbb kéziratban.⁷⁶⁴ A huszadik század elején kerültek elő olyan szír és örmény kéziratok, amelyek tartalmazzák a hiányzó töredéket. Az előkerült részlet szól a földi királyságról, amely az ősatyákkal és a pogány keresztyénekkal fog megvalósulni a feltámadáskor. Irenaeus szerint Jézus is beszélt a földi királyságról, amikor azt ígérte, hogy nem iszik addig a szőlőtő terméséből, amíg majd „újat iszik” az Atya országában (Mt 26,29).⁷⁶⁵

Tertullianus (160-220) a latinul író kiváló teológus, erősen kapcsolódott a millennium-tanhoz és a montanizmushoz is. A *Márkion* ellen írt művében (*Adversus Marcionem*, 3,24-25) hirdeti, hogy a zsidók visszatérnek földjükre, és Jeruzsálem a mennyből fog alászállni. A hűségesek ezer éven át fognak uralkodni. Érdeemes megjegyezni, hogy eszkatológiai magyarázataiban találkozunk allegorizálással is, amelyben Izrael helyett az Egyházat érti (*Adv. Marc.* 4,31).⁷⁶⁶

7.3.2.8. Az a-millenáris és poszt-millenáris tanok megjelenése

Órigenész (185?-254), folytatva tanítója Alexandriai Kelemen írásmagyarázati hagyományát, a szent iratokat a görög filozófiával harmonizálva interpretálja. A szöveget nem szó szerint érti, hanem abban valamiféle mögöttes tartalmat keres. A Biblia, inkább holisztikus antropológiai szemléletmódját, nála a dichotómia váltja fel, írásmagyarázatban pedig az analógia helyére az allegória kerül. Eközben rendszerében sajátos következtelen „helycserék” is történnek. Ha például a szövegben „Izrael” áll, az Órigenész számára az „Egyházat” jelenti. Természetesen ez csak akkor és addig érvényes, amíg az ott szereplő ígértet vagy jellemzés, pozitív tartalmat hordoz. Ha az ellenkező eset áll fenn, akkor a szöveg értelmét betű szerint értelmezi, tehát a negatív tartalom a zsidóságra vonatkozik.

Philip Schaff történész ezt mondja Órigenészeiről:

„Korának legnagyobb teológusa volt, a legtehetségesebb, a legtevékenyebb, a legműveltebb, minden Nicaea előtti atyához képest... Mégsem tekinthető ortodoxnak, sem katolikus, sem protestáns értelemben. Az idealizmushoz való vonzódása, Pláton iránti elfogultsága, és a keresztyénség filozófiával való kibékítési szándéka, számos tévedésbe vitte. Szélsőséges aszketizmusa, valamint a doketizmussal rokon elképzelései, a test feltámadásának tagadása, a megváltás totális kiterjesztése, és a minden lélek üdvözülésének tana (Allversöhnung: emberek és bukott angyalokat is beleértve), követhetetlen számunkra... Annak ellenére, hogy őt nevezik a kritikai írásmagyarázat atyjának, hibájaként felróható, hogy másodlagosnak tekintette a biblia szövegek nyelvtani és történelmi üzenetét, s így a hangsúlyt a szöveg rejtett értelmének felkutatására helyezte.”⁷⁶⁷

Órigenész, a fentieknek megfelelően, elveti Isten büntetésének a gondolatát, s a kárhozat alatt sem örök kategóriát ért. Úgy látja, hogy ha Isten büntet, akkor ahhoz nem szükségesek különleges időszakok, mert Ő azt egy pillanat alatt is végre tudja hajtani.

⁷⁶⁴ Lehet, hogy azért, mert ez tartalmazta kilianista eszkatológiáját? Ld. M. Ford: Millennium, 833. p.

⁷⁶⁵ M. Ford: Millennium, 833. p.

⁷⁶⁶ Idézi: R. Diprose: Israel aus der Sicht der Gemeinde. Jota Publikationen, 2001.

⁷⁶⁷ Philip Schaff: History of the Christian Church. Vol. II., 1883, 790. p. Idézi: Dan Gruber: The Church and the Jews. Serenity Books, Elijah Publishing, 1997, 17-18 pp.

Szerinte végül minden bűnös kegyelmet kap, s mivel az ítélet többé nála nem idői kategória, logikusan adódik, hogy szükségtelen Krisztus ezeréves országlásáról beszélni (mitikus a-millennizmus),⁷⁶⁸ amely különben egy sor ítélethez kapcsolódna (Jel 19,11 – 20,15).⁷⁶⁹

Órigenészt még életében két alexandriai zsinat exkommunikálta (231 és 232), ezeken „Allversöhnung” tanát (mindenek üdvözülése) elutasította, mindazonáltal a millenniummal kapcsolatos nézeteit megtartották.⁷⁷⁰

Euszebiosz, Constantinus idejében már másként érvelt. A millennium gondolata az államegyházi struktúrán belül jelenik meg (politikai poszt-millennizmus). Számára a keresztyén császársággal, a teokratikus államegyházzal, a Regnum Christi érkezett el. Az „*Oratio de Laudibus Constantini*” c. művében, a császár uralmának 30. évfordulójára rendezett fogadáson, a messiási lakoma képét véli felfedezni. *V. Keshich* szerint, Euszebiosz számára többé nem létezett precíz megkülönböztető fogalom az Egyház és a császári birodalom között.⁷⁷¹

A millennizmus gondolata ennek ellenére sem tűnt el. A krisztológiai viták következtében Krisztus földi (testi és emberi) természete felértékelődött, s ez lehetőséget kínált a kiliazmus újraélesztésére (Apollinarisz, Cirillus, Veronai Zénó, Ambrosziosz).⁷⁷²

Augustinus (354-430) kezdetben millenista volt (Sermo 259), azonban feltehetőleg neo-plátonista impulzusok hatására, azt idejétmúltnak nyilvánítja. A *De Civitate Dei* c. munkájában ezt írja: „*Az Egyház tehát már most a Krisztus uralma és a Mennyek Országá*” (XX, 6-9). - Augustinus valójában nem szüntette meg a millennium gondolatát, hanem azt teljes egészében az Egyház korszakára spiritualizálta. Az Egyház lett Isten városa és Krisztus uralmának a helye, amelyben megkötöztetik a Sátán. Belátható, hogy e koncepció szerint, Krisztus soha nem fog uralkodni a földön „Dávid trónján”.

A *Civitate Dei* megírása egy konkrét történelmi tragédiához és annak vitáihoz is kapcsolódik. Rómát, az „örök várost”, a barbárok 410-ben kifosztották, amely esemény okát a pogányok a keresztyénekre kívánták visszavezetni. A másik tényező az észak-afrikai donatista vita elhúzódása volt, amellyel kapcsolatban Augustinusnak, mint Hippo püspökének nyilatkoznia kellett. A *Civitate Dei* az első problémára reflektál. Isten városa immár szellemi és örökkévaló város, s mint ilyen, független a földi tragédiáktól: Krisztus uralma az Egyházban Róma kirablása ellenére is megmarad. A Jel 20,4 –ben szereplő trónok értelmezésekor megállapítja:

„Ezt a helyet nem szabad úgy értelmeznünk, mintha itt az utolsó ítéletről lenne szó. Itt olyan trónokról és uralkodókról olvasunk, akik ma az Egyházat vezetik.”⁷⁷³

R. Diprose ezzel kapcsolatban megjegyzi, hogy feltehetőleg ez a kommentár alapozta meg a középkori Egyház mártír-kultuszát: A „*communio sanctorum*” (szentek közössége) immár a holtakra is kiterjesztett fogalommá lett, s így megteremtődött a holtakért való könyörgés és a szentek közbenjárásának lehetősége is.⁷⁷⁴

⁷⁶⁸ Ld. Függelék: Tájékozódás a millennium-pozíciók között.

⁷⁶⁹ Ld. Órigenész kommentárjait. Comm. Mt XVII, 35 és Rm X, 1.

⁷⁷⁰ Bővebb kritikai elemzést ld.: Dan Gruber: *The Church and the Jews*. 17-22 pp.

⁷⁷¹ V. Keshich: *Empire-Church Relations and the third Temptation*. Studia Patristica. Vol. IV. Berlin, 1961, 468. p. In: Gruber, 14. p.

⁷⁷² G. G. Blum: *Chiliasmus II*. Alte Kirche. Szócikk. In: TRE, Band VII. 1981, 731. p.

⁷⁷³ *Civitate Dei* XX. 9. In: Diprose, 219. p.

⁷⁷⁴ Diprose, 219. p.

Augustinus tételei meghatározóknak bizonyultak. A Civitas Dei -től egyenes út vezetett az Efézusi Zsinatig (431), amikor a kiliazmust herezisnek nyilvánították.⁷⁷⁵ Ezt a vonalat követi *Aquinói Tamás* is. A reformáció fő képviselői, így Zwingli, Luther és Calvin (szkeptikus a-millenizmus), ugyancsak Augustinus tanára építenek, nem utolsósorban az anabaptisták szélsőséges politikai kiliazmusa miatt. Ennek ellenére jelentős nyitottságot látunk a kérdéssel kapcsolatban *Cocceius* föderális teológiájában és puritánizmusban.

Napjainkban a hetednapos ádventiek és számos evangélikál egyház újjáélesztette a Krisztus interregnumával kapcsolatos eszkatológiai hitet. Különösen elterjedt a diszpenzációs premillennarizmus, amely *J. N. Darby* nevéhez és *Scofield* Reference Bible (1909) kiadásához kapcsolódik. Szerintük az Egyház földi korszakának vége a titkos elragadtatással (secret rapture) fog befejeződni. A nagy nyomorúságot követi majd a parúszia. Akkor fog beteljesedni a földön Izrael minden ígérete, az Egyház pedig a mennyei honban örvendezik.

A 19. század a kiliazmus virágkorát hozta el Németországban. *Bengel* Wüttenbergi iskolájának hatásaként számos lutheránus teológus kilianista tradíciókat követett, így *Delitsch*, *W. Löhe*, *J. T. Beck* és *K. Auberleben*. Természetesen jelentős maradt a millenniumot elutasító tábora is. A két csoport feszültsége főleg Amerikában és Ausztráliában szakadáshoz vezetett. A pre-millenista tanítások ma, főleg konzervatív pietista és karizmatikus körökben, soha nem látott módon terjednek.⁷⁷⁶

Témánk szempontjából különös látnunk, hogy számos poszt-holokauszt teológiát művelő akadémiai teológus is, beépíti rendszerébe az egykor herezisnek bélyegzett kilianista nézeteket. Így szól a katolikus *Franz Mußner* a „salómizált világ” lehetőségéről, *Berthold Klappert* pedig az *Ézs 2*-ben vázolt, Sionra történő eszkatológikus zárandokltról. A református *Jürgen Moltmann* és az evangélikus *Friedrich-Wilhelm Marquardt* pedig egyértelműen klasszikus pre-millenista pozíciót követ.

Összegzés

Az óegyházi kiliazmus az első századokban kimutathatóan jelen volt, s úgy tűnik apostoli hagyománynak számított. Ebben ez eszkatológiai gondolkodásban még úgy leheljük fel az Ószövetség messiási országlásának képeit, hogy azokban Izrael és Jeruzsálem is eszkatológiai szerepet kapott. Azonban a negyedik század végére az Egyház eszkatológiája elveszíti az Izraelhez kapcsolódó eszkatológiai látását, majd a kiliazmust hivatalosan is herezissé nyilvánítja. Úgy tűnik, ez a döntés messze esik attól a teológiai középtől, amelyről az Újszövetség a fent tárgyalt textusok alapján beszél.

7.3.3. A kiliazmus megszűnésének okai

a) Jelentős ok lehetett a görög, főleg a *neoplátonista filozófia* elszellemiesítő és gnosztikus hatása (Alexandriai iskola: Kelemen és Órigenész), amelyet ugyan az Egyház nem

⁷⁷⁵ Erről említést tesz „A Katolikus Egyház Katekizmusa”, 676. paragrafus, bővebben pedig: Pawson, 240-244 pp., valamint Baukham: Chiliasmus. IV. Reformation und Neuzeit. In: TRE, 1981, Band VII. 732. p.

⁷⁷⁶ Baukham, Chiliasmus. IV. Reformation und Neuzeit. In: TRE, 1981, Band VII. 738-744 pp.

fogadott el, az mégis integrálódott az egyházi gondolkodásba. Ettől kezdve a testi-földi lét és a gonosz fogalma között alig történt teológiai különbségtétel.

b) A *szubsztitúciós tanfejlődés* és allegorizáló írásmagyarázat egyre inkább feledtetni akarta az Egyház számára mindazt, ami őt Izraelhez való kötöttségére emlékeztette (Jusztinosztól Augustinus-ig)

c) A *konstantinuszi fordulat* következtében az Egyház számára nyugodt körülmények teremődtek. Ennek következtében az eszkatológiai váradalmak alábbhagytak. A teológiáról pedig, sajnos nem utoljára, kiderült, hogy az bizonyos mértékben, „rendelésre és elvárás szerint is működhet”, tehát rosszabb napjaiban kiszolgálhatja a fennálló politikai rendszert. A császár által megteremtett „új Isten országát” nem lett volna ildomos „überelni” valamiféle eljövendő földi uralom hirdetésével (Euszébiosz).

d) Végül említsük meg azt is, hogy tagadhatatlanul olyan *túlzások* jelentek meg a millennium-tanokban, amelyeket méltán nevezhetünk „judaica somnia” –nak (ebioniták), de pogány-keresztyén álmodozásnak is (Papiász). Ezek sajnálatos módon, már nem követték, sem az Ószövetség, sem a Jelenések könyve szűkszavú kimérttségét. Mindez hozzájárult ahhoz, hogy a 4. századi teológia a „fürdővízzel a gyereket is kiöntötte”.

7.3.4. A kiliazmus megszűnésének teológiai következményei

a) *Ekkleziológiai eltolódás*. Kialakulhatott a középkori teokratikus egyházkép, amely Krisztus uralmának tekintélyét igényelte. A pápa *Vicarius Filius Dei*, Isten Fiának Helytartójává lehetett, s ezáltal a klérus különleges hatalomhoz juthatott. A kár kard elmélet teológiai megalapozást nyert, amely számos Jézus-lelkületű újszövetségi alapelvet sértett.

b) Az erőltetett allegorizáló *értelmezés ellehetetlenítette a zsidóság üdvtörténeti elhelyezését*. Az Egyházra egy közel 1500 évig tartó Izrael-elfelejtettség (Israel-Vergeßenheit)⁷⁷⁷ köszöntött, amelynek árnyéka egészen Auschwitz-ig nyúlt.

c) *Szoteriológiai elhajlás jelentkezett*. Az új látás szerint, az uralkodó „una sancta ecclesia” –ba tartoztak mártír-szentek is, s a hozzájuk való imádkozás lassan teológiai megalapozást nyert (Augustinus).

d) *Eszkatológiai deficit jelentkezett*. Izrael maradandó elhívásának tagadásával, Isten szavának *konkrét jellege, az Izrael-faktor* (Moltmann) is eltűnt a keresztyén

⁷⁷⁷ A fogalom Hans Joachim Iwand-tól származik, aki a következő tételt állította fel: „Man kann das CREDO ECCLESIAM nur sprechen, wenn man zuvor bekannt hat: CREDO ELECTIONEM POPULI ISRAEL.” Idézi B. Klappert. Klappert: *Israel und die Völkerwelt. Studien der Israelologie Hans Joachim Iwands*. In: Miterben der Verheißung. 248. p.

gondolkodásból, és reménységének spektrumából. Tudvalévő, hogy a millennium-tan az üldözések idején az Egyház mártírjainak és a zsidókeresztyéneknek (Jeruzsálem lerombolása) adott vigasztalást. Várták a napot, amikor itt a földön elégtételbe és „kárpótlásban” részesülnek azok, akikre „nem volt méltó ez a világ”. Nem véletlen, hogy a peremre szorult és üldözött keresztyén csoportok és szekták, szinte mindegyike, előbb-utóbb a kiliazmusnál kötött ki, méghozzá gyakran, annak valamilyen szélsőséges változatánál.

e) *Filozófiai és szociológiai konzekvenciák.* Mivel az Egyháznak nem volt programja a társadalmi problémák orvoslására, ehelyett inkább csak egy távoli és szellemi megváltásban reménykedett, az így keletkező eszkatológiai vacuumba könnyen behatolhatott az *utópista szocializmus*, majd a Marx Károly-féle messianisztikus eszmevilág, amely a földi paradicsomba és az igazságosságba vetett hit reménységét adta vissza a tömegeknek.

7.3.5. Átgondolandó impulzusok és feladatok egy új eszkatológia számára

Egzegetikai és szisztematikai munkára van szükség. A millennium-tan korunkban reneszánszát éli. Egy új és formálódó református eszkatológiában, az Izrael-kiválasztás újbóli felfedezése miatt is, szükséges lenne a parúsziával kapcsolatos textusoknak az eddiginél behatóbb egzegetikai és szisztematikai elemzése. Az ógyház úgy döntött, hogy a Jelenések könyve is a kánon része. Talán eljött annak az ideje, hogy az újszövetségi eszkatológiai közép keresések, János Apokalipszise is a képbe kerüljön. Ezt a revíziót a *sola scriptura* (egyedül a Szentírás) elv alapján mindenképpen megtehetnénk, s ezzel pótolhatnánk kálvinizmusunk régi hiányosságát. Késlekedésünk csak a régi mechanizmusok újraéledését segíti elő, s így továbbra is a marginális közösségek látják el gyülekezeteinket saját kivitelű eszkatológiáikkal.

Hermeneutikailag elgondolkodtató tény az is, hogy a Szervedő Szolgával kapcsolatos messiási ígéret az első advent alkalmával többnyire szó szerint teljesedtek be. Jézus Betlehemben született, számárháton vonult be Jeruzsálembe, gonoszok között feszítették meg, s testben támadt fel. Miért ne lehetne Jézus második eljövételének is ilyen „inkarnációs” aspektusa? Az ógyházi krisztológia megtalálta az *ebonitizmus* (túlságosan materializáló) és a *doketizmus* (túlságosan elszellemiesítő) szélsőségei között azt a teológiai egyensúlyt teremtő formulát, amelyben egyik aspektust sem áldozta fel a másikkal szemben. Talán itt az ideje annak, hogy ezt a kalcedoni döntést eszkatológiánkban is végiggondoljuk. Ennek gyümölcseként komolyabb lendületet vehetne a keresztyén-zsidó párbeszéd is, amely pillanatnyilag meglehetősen aszimmetrikus képet mutat, mivel a zsidó partner nem látja a

keresztyéneknél azt a reménységet, amely határozottabban kimondaná Pál apostol tételét: „Isten elhívása és ajándékai megbánhatatlanok” (Rm 11,29).

A modern keresztyén eszkatológiai újragondolás egyik általunk is elfogadott és merész képviselője, *Jürgen Moltmann* minderről ezt írja:

„Az Egyház mellett Izraelnek is üdvtörténeti elhívása van. Ezt a tételt először az úgynevezett üdvtörténeti iskola fogalmazta meg, amely a református Johannes Cocceius –tól, a pietizmuson és a 19. századi lutheránus erlangeni iskolán át, a mai napig hat. A tételt két tézis támasztja alá:

a) Az ószövetségi messiási ígéretek Krisztus megjelenésével és Lélek eszkatológiai adományával is csak részben (partikulárisan) teljesedtek be. Ezért a keresztyénség továbbra is reménységgel várakozik a még hátralévő ígéretek beteljesedésére... Csak Krisztus paruzsiája fogja a keresztyének és zsidók teljes reménységét betölteni, méghozzá úgy, hogy az egyiké nem zárja ki a másikat.

b) A fenti üdvtörténeti tétel szorosan összefügg a kiliazmussal, Krisztus ezeréves uralmával, amely a földi történelem utolsó szakasza lesz. Mi azonban könnyed vállrándítással ráznánk le magunkról a választott nép létét és a kiliazmust. Tikónius és Augustinus óta sokan a Krisztus ezer éves országglása alatt az Egyház korszakát értik, amely az Úr mennybemenetelével kezdődött. Ha azonban az Egyház önmagát a Krisztus uralmaként értelmezi, akkor értelemszerűen kizárja Izrael külön létének (Sonderexistenz) lehetőségét. Mivel a hagyományos egyházi millennium-tan is tudott arról, hogy Krisztus az Övével „uralkodik”, ebből arra következtetett, hogy a hitetlen zsidókat ellenségként kezelje és elnyomja. Euszébiosz óta az „ezeréves országglás” a keresztyén államot jelentette, amely keresztyén imperátorok és „apostoli méltóságok” által uralkodik. Ha ez így van, tehát a keresztyén állam az isteni uralom reprezentánsa, ... akkor evidens, hogy az ezzel ellenkezők osztályrésze nem lehet más, mint az egyházi átok és a császári száműzetés. Belátható, hogy ebben a struktúrában a zsidók számára nem maradt más, mint messiási reménységük „emancipáció” általi feláldozása, vagy „különc” létük minden átkának a felvállalása...

A reformátori hitvallásos iratok az ezeréves országglás reménységét elvetették, azokat judaicae opiniones-eknek bélyegezve (Ágostai Hitvallás XVII; II. Helvét Hitvallás XI). Csak a föderális teológia és az erlangeni iskola kezdte a kiliazmust biblikus és teológikus módon érvényesíteni: Izrael az Úr közvetlen és különleges közbelépésének köszönhetően az idők végén meg fog térni. Akkor ér véget a pogányok közötti misszió, s Izrael megváltatik. Izrael megtérése lesz a külső jele annak, hogy a messiási világmisszió messiási országgá válik. Mindebből a következő üdvterv körvonalazódik ki számunkra: Izrael megkeményedése következtében, ma a nemzetek közti misszió tavaszát éljük. Ezt követi majd Izrael megtérése, és Krisztus ezeréves országglása a földön... A végső menedék majd nem Münster, nem Róma, s nem is Genf lesz, hanem Jeruzsálem, ahová Krisztus visszaérkezik, ahová majd Övéit össze fogja gyűjteni. Az elsők egykor utolsóvá lettek, de az Úr nem feledkezett meg róluk. Krisztus a megfeszítettetésében a pogányok üdvözítője lett, paruzsiájában pedig Izrael Messiásaként fog megérkezni...⁷⁷⁸

Csak reménységgel tölthet el bennünket Moltmann próbálkozása, melyben egy új református eszkatológia alapvonalait kívánja felvázolni. A dolgozat írója mindezt azzal egészítené ki, hogy a *Regnum Christi* nem csak Izrael regnuma lesz (diszpenzácionalizmus és ebionitizmus, modern teológiák), de nem is pusztán az Ekklészia regnuma (régai teológiák), hanem Isten két népének megbékélt egysége a Messiás fősége alatt.⁷⁷⁹ Ezt az új egységet

⁷⁷⁸ Jürgen Moltmann: Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie. Chr. Kaiser, 1975, 168-160 pp.

⁷⁷⁹ Ld. a fejezet „Mellékletének” utolsó kategóriáját.

Krisztus menyasszonyának nevezhetjük, amelyben ott lesz a zsidó és a pogány is: két identitásként, de egy entitásban. Majd akkor, a parúziában, Izrael paradox egzisztenciájának minden titka tökéletesen feloldódik, és Isten terveinek megvalósulását csodálhatjuk. Akkor majd egy lépéssel közelebb kerülünk a történelem végkifejletéhez, az új ég és új föld világához, amely után Isten lesz minden mindenkben.

Melléklet a „Regnum Christi” fejezethez: Tájékozódás a millennium-pozíciók között⁷⁸⁰

I. Hiszi Ön, hogy az „ezer év” a Jelenések könyvének 20. fejezetébe a földi történelem egy konkrét szakasza?

NEM: Ön A-MILLENISTA (Lásd a II. kérdést).

IGEN: Lásd a III. kérdést.

II. Van-e jelentősége a Jelenések 20. fejezetének a jelen üdvtörténeti korszakban?

NINCS: Ön szkeptikus A-MILLENISTA (Calvin)

IGEN: Ön mitikus A-MILLENISTA (Órigenész)

III. Ön szerint Krisztus az ezer év után, vagy előtte tér vissza?

UTÁNA: Ön POSZT-MILLENISTA (Lásd a IV. kérdést).

ELŐTTE: Ön PRE-MILLENISTA (Lásd az V. kérdést).

IV. Ön szerint az ezer év fogalma szimbolikusan átfogja az egész egyháztörténelmet az első adventtől fogva a másodikig, vagy csak a történelem utolsó ezer évéről van szó a parúzia előtt?

AZ EGÉSZET ÁTFOGJA: Ön SPIRITUALIS POSZT-MILLENISTA.

CSAK AZ UTOLSÓ EZER ÉVRŐL VAN SZÓ: Ön POLITIKAI POSZT-MILLENISTA.

V. A millennium jellegét tekintve, zsidó vagy keresztyén lesz?

ZSIDÓ: Ön DISZPENZACIONÁLIS PRE-MILLENISTA

KERESZTYÉN: Ön KLASSZIKUS PRE-MILLENISTA

MINDKETTŐ EGYÜTT: (még „anonim pozíció”, de reménységünk szerint, ez a biblikus teória).

⁷⁸⁰ Vö. D. Pawson: When Jesus returns. Hodder and Stoughton, London-Sydney-Auckland, 1995, 245-246 pp.

8. Konklúzió – Mit cselekedjünk atyánkfiai?

Eredményeikről és a jelentős egyházi konszenzussal képviselt megállapításokról már az eddigiek során is szóltunk. A záró fejezetben azonban a korábbi fejtegetések alapján, néhány olyan célirányos megállapítást és ajánlást kívánunk tenni, melyeket szíves átgondolásra ajánlunk. Ezek közül jó néhány már fellelhető egyházunk holokauszt előtti látásmódjában is, de főleg az 1947 után megalkotott dokumentumaiban.

Annak szerfelett örülhetünk, hogy a magyarországi református teológiai gondolkodása mindig is nyitott volt az Izrael-kérdés iránt. Népünk önmagát már a reformáció kora óta gyakran szellemi és szituációs rokonságban látta az ószövetségi zsidó néppel. Ennek bizonyosága az, amit a MRE Zsinata a 2007. november 21-22-én tartott ülésén a zsidósággal kapcsolatos legújabb határozatában megállapít:

„egyházunk elsőként tett javaslatot 1881-ben a zsidóság egyenrangú hitfelekezetté nyilvánítására. Kiváló református teológusok gazdagították egyházunk hitéletét a zsidósággal való egybevetés módszere által, akik közül különlegesen Ballagi Mór tevékenysége emelkedett ki a múlt század folyamán.”⁷⁸¹

A fent idézett legújabb dokumentum azonban megerősíti a korábbi⁷⁸² azon nyilatkozatokat is, amelyekben már 1947 óta többször kifejezésre jutott a zsidóság és Isten előtti bűnbánatunk és szomorúságunk hangja, miszerint a vészidőszakban egyházunk is „gyengének bizonyult hitben és cselekedetben”.⁷⁸³ A legújabb zsinati határozat félreérthetetlen egyértelműséggel szól a Szentföld békességének szükségességéről és Izrael államának elismeréséről is:

„Kifejezzük örömünket afölött, hogy országunk diplomáciai kapcsolatot létesített Izrael államával, kinyilvánítva ezzel, hogy mily sokra becsüli a zsidó állam nemzeti függetlenségét.”⁷⁸⁴

Igen örvendetes, hogy a dokumentum teológiai üzenetet is tartalmaz. Elismerően érinti a ma is érvényes kegyelmi kiválasztás és szövetség kérdését, mint amely kincsek az Egyházat és a mai Izraelt is összekötik:

„Az Ó- és Újszövetség népe egyaránt Isten üdvözítő szándékú szövetségébe tartozik, ezért az egy Isten, az egy Teremtő és az egyetlen Örökkévaló Úr népeinek kell tartásuk nemcsak

⁷⁸¹ Zsinati Határozat a Magyarországi Református Egyház Zsinatának a zsidósággal való kapcsolatáról szóló, 1990. június 12-én elfogadott nyilatkozatának megerősítése. Református Egyház. Lelkipásztori folyóirat. A magyarországi Református Egyház Hivatalos Lapja. 2007. november-december, 260. p.

⁷⁸² Zsinati Tanács határozata (1946); Országos Református Szabadtanács nyilatkozata (1949); MARE Zsinatának határozata (1990. június 12.); Ld. uo.

⁷⁸³ Uo. 260. p.

⁷⁸⁴ Uo. 260. p.

magukat, hanem egymást is. Isten kegyelmi kiválasztása és szövetsége összeköt bennünket zsidó testvéreinkkel.⁷⁸⁵

8.1. Tételek és ajánlások

8.1.1. Rendszeres teológia

Rendszeres teológiai jegyzeteink, valamint magyar szerzőktől származó dogmatikáink alig érintik az Izrael-kérdést. Ha ezt mégis megteszik, gyakran a régebbi dogmatikai struktúrákat követik, tehát legtöbbször Izraelt a múlt relikviájának tekintik, melynek helyét és üdvtörténeti rendeltetését ma az Egyház tölti be. Számos magyar nyelven írt ekkleziológiai vázlatban alig szerepel Izrael neve, s az Egyház Izraellel való mai teológiai kapcsolatának leírása teológiai szűzföldnek tekinthető. Sajnos ugyanez vonatkozik számos eszkatológiai műre is. Úgy beszélünk a világ eszkatónjáról, hogy hiányzik abból Istennek a zsidósághoz kötődő hűsége, valamint a zsidóság nemzeti megváltásának és a helyreállításának (tikkun) gondolata. Az eddigiek folyamán, sajnálatos módon, inkább az individuális megváltás fontosságára helyeződött a hangsúly. Az egyensúly érdekében érkezettnek látjuk az időt arra, hogy az Izrael-kontextus fényében a kollektív és zsidó nemzeti eszkatológia kérdéseiről, valamint a kozmikus megváltásról többet szóljunk.

A fenti feladat rendkívül problematikus, méghozzá az óegyházi és részben reformátori hitvallásaink miatt is. A reformátori hitvallások idején bizonyos tekintetben indokolt volt az eszkatológiai „mélyhűtöttség”, mert számos heretikus csoport a „túlfűtöttség” jeleit mutatta. Akkor az eszkatológiai túlfűtöttség, sajnálatos módon, kollektív romlást hozott Európa számos városában. A munkát feltehetőleg ezen hitvallások tiszteletteljes újraolvasásával kellene kezdenünk. Talán érkezett az ideje annak is, hogy amiképpen az Erdélyi Református Egyházban sikerült „margóra helyezni” a Heidelbergi Káté antikatólikus passzusait, ehhez hasonlóan, lábjegyzettel lássuk el a hitvallások zsidóellenes megjegyzéseit is. Örvedetes, hogy ezek száma viszonylag csekély.

Leginkább a krisztológiánkban és szoteriológiánkban kell óvatosnak maradnunk. A párhuzamos üdvháztartás teóriája, és általában a pluralizmus kísértése, súlyos identitáskriszise sodorhat bennünket. Úgy kell szeretnünk Izraelt és a zsidó népet, hogy a zsidó Jézus-Messiás személyében érkezett üdvösségtől el ne tántorodjunk. Ő tehet bennünket, zsidókat és pogányokat, az Izrael-gyökereken felnövekedő, egy eszkatológikus néppé, páli terminológiát használva, egy menyasszonnyá. A mindenki iránt, de elsősorban a zsidó nép

⁷⁸⁵ Uo. 260. p.

íránti szeretetünk arra kötelez bennünket, hogy az elkészített „hora confessionis”-ban, számot adjunk reménységünkről. Szükséges azonban, hogy igazságunkat mindenkor felülmúlja az 1Kor 13-ban is megfogalmazott szeretetünk.

A rendszeres teológián belül ránk váró feladat tehát elsősorban nem a leépítés vagy rombolás, hanem bizonyos hiányzó részek megépítése, illetve azok megerősítése.

8.1.2. Ószövetségi és biblika-teológiai tudományágak

Martin Noth (1902-1968) Izrael történetével foglalkozó alpműve Izrael történetének „végét” a jeruzsálemi templom lerombolásához kapcsolja. A „Die Aufstände gegen Rom und das Ende Israels” című zárófejezet utolsó mondataként ezt olvassuk: „Damit endete das schauerliche Nachspiel der Geschichte Israels.”⁷⁸⁶ Az ezt megelőző fejezetben M. Noth a Krisztus elutasításáról⁷⁸⁷ szól. Megállapítja, hogy „Jézus szavai és tettei már nem tartoznak Izrael történetéhez”,⁷⁸⁸ személyének elutasítása pedig Izrael végét jelenti. Ezzel szemben számos modern egyházi dokumentum, köztük a fent vázolt magyar zsinati állásfoglalás is, számol a zsidóság és Izrael államának mai, olyan történelmi létével, amelyben a „kiválasztás és a szövetség összeköt bennünket zsidó testvéreinkkel”. A zsidóság máig érvényben lévő ábrahám szövettségét számos más dokumentum is megerősíti. Mindez felbátoríthat bennünket a köztünk élő zsidóság jobb megismerésére. Tovább szorgalmazhatjuk a zsinagógai istentiszteletek⁷⁸⁹ közösségi meglátogatását, a zsidóság ünnepeinek elmélyültebb megismerését, az Izraelbe történő tanulmányi utak szervezését és főként a zsidó egzegetikai megközelítések tanulmányozását. Ezen törekvéseinkben, ahogy ezt korábban láthattuk, Calvin példája, egészen bátorító lehet.

8.1.3. Újszövetségi tudományok

A holokauszt után megjelenő újszövetségi bevezetéstank és kommentárok jelentős részét már hazánkban is átjárja az új bibliai látásmód lehelete. Mindez igen fontos, hiszen Barth példáját követve szükséges, hogy a rendszeres teológia az újszövetségi egzegetikai munka eredményeire épüljön. Az újszövetségi tudományok mai felelőssége továbbá azért is igen jelentős, mert az un. ökumenikus teológia mérföldekre megelőzte a rendszeres teológia

⁷⁸⁶ Saját fordítás: „Ezzel fejeződött be Izrael történetének borzongató utójátéka.” Martin Noth: *Geschichte Israels*. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1950. 406. p.

⁷⁸⁷ Uo. „Die Ablehnung des Christus”. 383. p.

⁷⁸⁸ Uo. 386. p.

⁷⁸⁹ Mély benyomást tett rám teológus éveim alatt (1975-1980) tett a Dohány utcai zsinagóga meglátogatása. Dr. Tóth Kálmán professzor úr a sabbatnyitó istentisztelet után héberül váltott néhány szót a zsinagóga vezetőjével.

klasszikus tételeit. Tehát az újszövetségi biblikus alap egzakt feltárása elkerülhetetlen szükségszerűséggé vált. Kívánatos lenne az Újszövetség, a dolgozatban is érintett paradoxonjainak, olyan részletesebb előtárása, amely a rendszeres teológiát hiányzó elemeinek pótlására ösztönözné, míg az ökumenikus teológiát kissé lefékezné, s azt kiegyensúlyozottabb mederben őrizné meg. A Rm 9-11 további mélyreható tanulmányozása még sok felismerést tartogathat számunkra.

8.1.4. *Egyháztörténet és felekezettudomány*

Elérkezettnek tűnik az idő, hogy az egyháztörténet, a maga sajátos eszközeivel, mélyrehatóbban foglalkozzon a zsidóság Krisztus utáni történetével. *Pákozdy László Márton*, *Nagy Antal Mihály* és más teológusok munkái ugyan fellelhetők, ezek azonban nem váltak (maradtak) akadémiai tanrendbe illesztett anyaggá. További témának kívánkozik a messiási zsidóság tanulmányozása. Az eddigiek folyamán az egyháztörténet viszonylag kevés információt dolgozott fel a messiási zsidóság történetéről, különösen annak legújabb kori és izraeli történéseiről. Egy végzős teológus napjainkban feltehetőleg többet tud a mormonokról, illetve némely szektáról, mint a hozzánk sokkal közelebb álló messiási zsidóság létéről és hitéről.

8.1.5. *Missziológia*

A missziológiáról külön fejezetben szoltunk (7.1.), s dolgozatunk „Összefoglalásának” záró tézisei között is felemlítjük. *Jürgen Moltman*-nal és a református dogmatikával egyet értve állíthatjuk, hogy Izrael kiválasztottságának és megbízatásának (*electio ad munus*) érvényben tartása, még nem jelenti a jelen üdvösség állapotát (*praedestinatio ad salutem*). A kettő között a kijelentés paradox módon szól az emberi felelősségről is (Rm 10). A zsidók eszkatológiai üdvösségéről egyfelől Isten gondoskodik (Rm 11,26), ez azonban mégsem tette és teszi feleslegessé az apostoli *bizonyságtételt* (ApCsel 2), és az értük könnyekkel elmondott, *klautikus imát* (Rm 9,1-2). A holokauszt után ehhez a felsoroláshoz a korábbinál sokkal hangsúlyosabban hozzá kell kapcsolnunk az Egyház személyes és kollektív *bűnbánatának* és *szerető érdeklődésének* hangját. Izraelológiai váltoállításaink következtében is *új hangra* van szükségünk. A zsidóságot a holokauszt után nem valamiféle, tőle idegen szövetségbe hívjuk, hanem saját Ábrahám-i szövetségük Jézusban nyert elmélyítéséhez, saját olajfájukhoz (Rm 11), ahol megőrizhetik zsidó

identitásukat, s a Jézus-Messiásukban felismerhetik nemzeti, és a világra irányuló isteni ígéreteik megvalósulásának kezdeteit, a *tikkun olam* reménységét.

8.1.6. Gyakorlati teológia

a) liturgika és himnológia

Istentiszteletünk eredete, annak rendje számos szállal kapcsolódik az ószövetségi és a mai zsinagógai istentisztelet formáihoz. A római egyházban ez annyira szembeötlő, hogy ezek bizonyos kifejezései és elemei szó szerint is fellelhetőek az egyházi liturgiában. Ilyen szavak például a papság, az oltár és az áldozás kifejezések. Mindezt a református liturgikák is tárgyalják. Liturgiai reformunk egyik forrásának tekinthetnénk az ószövetségi istentisztelet rendjének és lelkületének elmélyültebb tanulmányozását, különösen is az *istenfélelemmel* és a *holisztikus antropológiával* összefüggő aspektusát. Az első arra utal, hogy Izrael népe számára az Úr istentiszteleti jelenléte és a megáldás, valamint az istendicsőítés fogalmi különleges súllyal bírtak. Az antropológiai vonatkozás pedig magában hordozza az ember teljes és szükséges részvételét az istentiszteleti közösségben. A zsidó istentisztelet „természetesnek” tartotta az öröm és a szomorúság, továbbá, Isten dicsőítésének testi és formai megjelenítését is. Valóban lehetetlen lenne az, hogy egyszer tegyük is azt, amit énekelünk: hogy Isten népe „Őelőtte hulljon térdre”?⁷⁹⁰ Hasonló formai kérdést vet fel az imádkozó kezek Istenhez való felemelése.⁷⁹¹ Természetesen a formalizmus nagy veszély, erre Jézus is utalt például a böjt kapcsán, azonban mégsem vethetjük el újszövetségi alapon a „lélekben és igazságban”⁷⁹² való imádsárra való hivatkozással az istentisztelet antropológiailag holisztikus szemléletét. Pál apostol is tud a „tisztá kezek”⁷⁹³ istentiszteleti felemeléséről, amely gesztus az Isten előtti kitárulkozás, az önmegadás, és az áldás kifejeződése. Ez utóbbi a református istentisztelet végén, a felemelt kézzel elmondott áldásban, gyönyörűen megmaradt.

Külön kérdéskör az ünnepeink istentiszteleti megszentelése. Ezek ószövetségi alapon történő teljesebb megértése, elmélyíthetné azoknak a Krisztusban nyert, de azokat fel nem oldó beteljesedését. A zsidó kalendárium első fél évének ünnepei, így a páska (Jézus keresztáldozata), zsengek ünnepe (Jézus feltámadása), pünkösöd (a Szentlélek kitöltése) számunkra új tartalmat hordoznak. Ezek beláthatóan összefüggnek Jézus első adventjével. De

⁷⁹⁰ Énekeskönyv. Magyar reformátusok használatára. MARE Kiadása, Budapest, 2004, 165. dicséret első verse.

⁷⁹¹ Uo. 134. zsoltár második verse.

⁷⁹² Jn 4,23

⁷⁹³ 1Tim 2,8

mit kezdünk a zsidó kalendárium második félévének ünnepeivel, így a kürtzengés (zsidó újév), a Yom Kippur (a nagy engesztelés napja) és a Szukkot (sátrak)⁷⁹⁴ ünnepével? Ezen ünnepek tanulmányozása túlfeszítené dolgozatunk kereteit, látásunk szerint azonban összefügghetnek Jézus második eljövételével és adventi várakozásunkkal.

További ünnepekkel kapcsolatos liturgikai kérdés az Izrael-vasárnap már korábban elrendelt, majd csendben megszüntetett ünneplése. Át kellene gondolnunk ennek lehetséges napját, majd a legújabb teológiai felismeréseink alapján, ismét megtölthetnénk azt tartalommal. Az Izrael-vasárnapokon könyöröghetnénk Jeruzsálem, valamint a zsidó és arab népek békességéért,⁷⁹⁵ Istennek az Izraellel és a Közel-Kelettel kapcsolatos tervének beteljesedéséért, s talán a holland reformátusok példája alapján, adakozást is tarthatnánk szeretetünk megmutatásaként.⁷⁹⁶

b) homiletika

Mindenkori igehirdetéseinkben fejeződik ki legvilágosabban Izrael iránti viszonyunk. A „zsidó” kifejezés napjainkban leggyakrabban a keresztyén prédikációban hangzik el. Nem mellékes, hogy milyen hangsúllyal, milyen jelzőkkel, és milyen reménységgel ejtjük ki ezt a szót. A német EKD-tanulmányok erről így szólnak:

„A gyülekezet előtti igemagyarázat és prédikáció a mindenkori keresztyén-zsidó párbeszéd valódiságának tükrö. Az igehirdetőnek mindenkor saját maga számára is fel kell tennie a kérdést, miként is fejeződik ki szolgálatában a zsidók és keresztyének különleges kapcsolata: Mennyire jelenik meg abban a zsidóellenesség, illetve nem adja-e fel alapvető keresztyén hittételeit. Mindkét szélsőségtől tartozódnunk kell.

Szükséges, hogy a keresztyén igehirdetés, amikor zsidókról és hittételeinkről szól, feleljen meg a szakszerűség követelményeinek. Fontos, hogy az izraelitákról elhangzó templomi beszédünk, a zsidó fül számára is felismerhető legyen. Természetesen ennek a kritériumnak akkor is meg kell felelnünk, ha egyetlen zsidó sincs jelen istentiszteletünkön.”⁷⁹⁷

Már az igehirdetés elkészítésekor kívánatos lenne a zsidó források alkalmi figyelembe vétele is. Ezek közül néhány szinte minden lelkészi hivatalban⁷⁹⁸ fellelhető, mások pedig könyvtárakban elérhetőek.⁷⁹⁹ Mindezek mellett semmiképpen nem szenvedhetnek csorbát keresztyén hittételeink. Igehirdetésünk az igazság és szeretet

⁷⁹⁴ Lev 23,23-44

⁷⁹⁵ Zsolt 122,6

⁷⁹⁶ 2Kor 9,1-15

⁷⁹⁷ Kirchenamt der EKD: Christen und Juden I-III. (113-219) az idézet helye: 105-106. pp.

⁷⁹⁸ Pl. „BIBLIATÉKA CD-ROM. A bibliatudomány elektronikus könyvtára. Arcanum Adatbázis Kft.

⁷⁹⁹ Figyelmünkbe ajánlhatjuk *Naftali Kraus magyarul* megjelenő fejtegetéseit, az „Új Élet” című lap bibliamagyarázatait, valamint a világhírű *Srack-Billerbeck* szerzőpáros újszövetségi kommentár kötetét. A legújabb könyvek között ajánljuk a zsidó jezuológiai eredményt, így *Wermes Géza* munkáit, illetve *Risto Santala* újszövetséggel kapcsolatos igen értékes rabbinisztikával kapcsolatos műveit.

koordináta rendszerében hangzik el, amely számot ad Izrael hitéhez való kapcsolatunkról és az attól való eltérésről is. Minderről a már tárgyalt Leuenbergi Egyházi Közösség „Egyház és Izrael” irata így szól:

„A keresztyén igehirdetés a megfeszített és feltámadott Jézus Krisztus meghirdetése. A keresztyén prédikáció a Dekalógus első parancsolatának mércéje alatt áll: Megvallja Izrael Istenének egy és egyetlen voltát. Az egy Istent úgy vallja meg, mint akit az Atya, a Fiú és a Szentlélek egységében ismert meg. Így áll meg a keresztyén igehirdetés az öt Izraellel összekötő és attól elválasztó feszültségben. Amiként bizonytságot tesz Isten egységéről, világossá teszi azt is, hogy Krisztusról szóló igehirdetése 'Izrael jelenlétében' hangzik el.”⁸⁰⁰

Azt mindenkor szükséges világosan látnunk, hogy a zsidó nép iránti szeretetünk és tiszteletünk nem aktuálpolitikai, hanem sokkal inkább teológiai alapokon nyugszik. A zsidó nép ma is a választott nép. Bibliánkat többnyire zsidó emberek írták. A velük kötött ábrahám szövegségbe, valamint a zsidó olajfába oltatik be minden megtérő és hitre jutó pogány személy. Kívánatos elmondanunk, hogy Jézus zsidó volt, s róla, mint Júda oroszlánjáról és Dávid utódjáról olvasunk még az újszövetség legutolsó iratában is.⁸⁰¹

c) hitoktatás⁸⁰²

Bizonyos értelemben hitoktatásról beszélhetünk már a gyermek-istentisztelet és a későbbi konfirmáció vonatkozásában is. A valláspedagógia történetében három meghatározó zsidóellenes attitűdöt említhetünk meg.

(a) *Jézus halálának okát* kizárólag a zsidókra terheltek. – Ezzel szemben szükséges hangsúlyoznunk ennek a paradoxonnak isteni oldalát is, miszerint Jézus halálát végső soron „Isten rendezte meg” (Sarkady Nagy Pál), méghozzá „előre megfontolt szándékkal”,⁸⁰³ mert szeretett bennünket, s Jézus mindnyájunkért önként vállalta a súlyos szenvedésekkel járó kereszthalált.

(b) A múltban gyakran morálisan egyoldalúan leértékeltük a *farizeusok* és általában a Jézus korabeli zsidók kegyességi gyakorlatát. A teljes polemikus elhatárolódás

⁸⁰⁰ GEKE: Kirche und Israel. Ein Beitrag der reformatorischen Kirchen Europas zum Verhältnis von Christen und Juden (Leuenberger Texte 6). 2001. Az idézet német szövegrész helye: Katja Kriener – Johann Michael Schmidt (Hg.) „...um Seines NAMENS Willen” Christen und Juden vor dem Einen Gott Israels. 25 Jahre Synodalbeschluss der Evangelischen Kirche im Rheinland „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden”. Neukirchener Verlag, 2005, 155. p.

⁸⁰¹ Jel 5,5

⁸⁰² Igen hasznos és ökumenikus szellemű eligazítást készített a Keresztyén Zsidó Társaság: *A zsidóság ábrázolásának szempontjai a keresztyén hitoktatásban*. Az írást Szécsi József vázlatosan összefoglalja: www.kzst.hu (002.htm).

⁸⁰³ Ézs 53,10-12 és Fil 2,6-11

helyett kívánatos lenne meglátni egykori és mai őszinte istenkeresésüket is. Jézus Natánaelt megdicséri, s némely farizeusról kijelentette, hogy nincs messze Isten országától.⁸⁰⁴

(c) A *Tórát és a zsidó vallásosságot* a múltban gyakran egyfajta érzelemnélküli törvényeskedéssel azonosítottuk, s azt csak az evangéliumi szabadság negatív lenyomatának tartottuk. Ezzel szemben a Tóra a zsidó hívő számára öröm. Ennek összefüggésében szólhatunk a hitoktatásban a Tóra örömének ünnepéről (Simchat Tóra).

Számos ószövetségi témát új módon is feldolgozhatunk. A teremtés és a szombat, illetve a szombat-év kapcsán, szólhatunk az ember és a környezete, sőt az egész teremtett világ védelméről. Van-e bátorságunk felemlíteni azt, hogy az a nép, amelyről a legtöbb gyermek-istentiszteletes történet elhangzik, ma is kortársunk, sőt egy része földrajzilag behatárolható helyen él, mégpedig pontosan azokon a helyszíneken, amelyekről a hitoktatásban hallhatunk. A hitoktatásunk mindenkori középpontja természetesen Jézus Krisztus személye marad. Azt azonban diákjaink tudtára adhatjuk, hogy Jézus zsidó volt, s mindvégig zsidóként élt. Bizonyára sajátos ízt adna tanításunknak, ha néhány biblia nevet a héber nyelvi háttér alapján értelmeznénk. Isten nevének megszentelését is érthetőbbé tehetnénk azzal, ha a JHWH név sajátosságairól szólnánk.⁸⁰⁵

A hitoktatás sajátos módja a *konfirmációra* való felkészítés. *Charlott Hilger* és *Hans Martin Nicolai* szerzőpáros tanulmányában felveti a költői kérdést, mit álmodik egy zsidó a keresztyén vallásoktatásról?⁸⁰⁶ Csak néhány kulcsmondatot szeretnénk felvillantani a tanulmányból, amelyek eddigi teológiai felismeréseink legfontosabb didaktikai konzekvenciáit foglalják össze.

Szerintük abból kell kiindulnunk, hogy a zsidóság, mint nép – vallás és ország, ma is létező valóság. Az Ószövetség nem tekinthető önmagában pusztán egy keresztyén könyvnek, s nem is sajátíthatjuk azt ki a zsidóság kárára. Szükséges rámutatnunk arra, hogy a zsidósággal együtt ugyanazt az Istent imádjuk, s Ő Jézus Krisztus Atyja. A keresztyének zsidósággal szemben elkövetett bűneiről is fontos szólnunk, hogy a történelem valóban az élet tanítómestere legyen.

⁸⁰⁴ Mk 12,28-34

⁸⁰⁵ Ld. bővebben EKD I-III, 107-110 pp.; Rüdiger Maschwitz: „Wenn die Kinder fragen...” Aus den Erfahrungen der Arbeitsstelle für Kindergottesdienst der Ev. Kirche im Rheinland. In: Katja Kriener – J. M. Schmidt (Hg.): „um seines NAMENS Willens...” 175-185 pp.

⁸⁰⁶ Charlotte Hilger / Hans Martin Nicolai: Der Themenbereich 'Juden und Christen' in der Konfirmandenarbeit am Beispiel der 'Arbeitshilfe für die Konfirmandenarbeit' (1992/95). In: Katja Kriener – J. M. Schmidt (Hg.): „um Seines NAMENS Willen”, (186-191) 188. p. A tanulmány a szakirodalomról is áttekintést ad.

A szerzőpáros fontosnak látja valamely náci időből származó dokumentum, esetleg röpirat bemutatását, és egy zsinagógai istentisztelet meglátogatását is. Mindehhez hozzátehetjük, hogy a holokausztról magyarul is fellelhető könyvek és filmek között számos igen értékes magyar alkotás elérhető (pl.: Kertész Imre: Sorstalanság, Elie Wiesel: Az éjszaka).

Mivel az „iskola az egyház veteményeskertje”, belátható, hogy az egyházi hitoktatás fentiek szerinti gazdagítása, hazánkban is hatással lehetne a felnövekvő nemzedék látásmódjának alakításában.

d) Lelkigondozás

A németországi pásztorális pszichológia egyik speciális témájaként jelent meg az 1980-as évektől a holokauszt áldozatainak, elkövetőinek és főleg gyermek-szemtanúinak gondozása.⁸⁰⁷ A lelkigondozói szituáció leggyakrabban idősebb személyek meglátogatása, illetve a gyászolókkal folytatott beszélgetésben jön létre. Ennek a szakterületnek megismerése ugyan fontos lehetne számunkra is, hiszen környezetünkben a mai napig élnek túlélők és különböző módon érintett személyek. Mégis, a viszonylag ritkán előforduló esetek miatt, dolgozatunk ezen pontjánál, inkább egy másik sajátos lelkigondozói problémát szeretnénk felvetni. A magyar református lelkipásztor személyes beszélgetéseiben találkozhat az árnyalt antiszemitizmus problémájával. A beszélgető társ, a személyes és társadalmi problémák rá nehezedő terhét, a zsidóságra kívánja hárítani. Szükséges a beszélgetést a reáliák keretén belül tartanunk és a zsidósághoz való kapcsolatunk teológiai aspektusairól is szólnunk.

8.1.7. Lelkészképzés és továbbképzés

Láthattuk, hogy az Izrael-kérdés teológiai újragondolása jelentősen áthatotta a németországi egyházakat. Átfogó zsinati határozatok jelentek meg. Az országos egyházi napokon (Kirchentag) témaorientált diskurzusokat vezetnek le és számos gyülekezeti tájékoztató program jelent meg. A megújulás a lelkészképzést is áthatja. A már eddig tárgyalt témák beépülnek teológiai tantervekbe, s nem kevés disszertáció íródik az Izrael témával kapcsolatban. Ezen munkák és szemináriumok között néha egészen kritikus kérdések is napirendre kerülnek, így például a palesztin kérdés és Izrael állama, vagy a feminista teológia

⁸⁰⁷ Ld. Wolfgang Bornebusch: Macht und Ohnmacht. Die Bedeutung des Rheinischen Synodalbeschlusses für die Seelsorge. In: Katja Kriener – J. M. Schmidt (Hg.): „um seines NAMENS Willens...” 164-174 pp.

rejtett antiszemita vonásainak feltárása.⁸⁰⁸ Megújulóban van az ószövetségi hermeneutika kérdése, amely igen fontos alapját képezi a zsidó-keresztyén megbeszéléseknek.⁸⁰⁹ Annyi nyilvánvalónak látszik, hogy a zsidósággal folytatott dialógust nem rendelhetjük a „vallások közötti dialógus” címszó alá, mert ez a beszélgetés a többi párbeszéddel egybevetve, számunkra minőségileg nagyobb fontossággal bír, hiszen itt a közös üdvtörténeti gyökereinkről van szó.⁸¹⁰

A legújabb törekvések egy közös keresztyén-zsidó *hitvallásos minimum* megalkotására irányulnak, amely törekvések alapcímszavai három témát ölelnének fel:

(a) „Az egy Isten és különböző imádói.” Ennek részleteit már a Rajnai Zsinat (1980) előre vetítette, amikor a közös eszkatológiai reménységről és az igazságosságért valamint békéért folytatott közös erőfeszítésekről szólt.

(b) „Egy ország és különböző népek.” A koncepció a Közel-keleti politikai folyamatokhoz úgy kíván hozzászólni, hogy megszólalásával kilépjen az etikai passzivitás, de a tisztátalan előítéletek csapdájából is. Ezek helyett inkább a „tervszerű és moderátori neutralitás” útját tartja követhetőnek, amelyben saját teológiai meggyőződésének centrális elemeit képes a háttérben tartani.⁸¹¹

(c) Egy Atya – különböző istentiszteletek. A szerzőpáros szerint szükséges a közös ároni áldás égisze alatt olyan liturgikus alkalmakat találnunk, amelyekben zsidó és keresztyén testvérek együtt imádkozhatnak, sőt sírhatnak, de énekelhetnek és ünnepelhetnek is. Erre vonatkozó kidolgozott liturgiai formák Németországban már ma is léteznek. Az akadémiai légkör pedig azt a kellő spirituálisan és intellektuálisan védett bensőséges teret biztosíthatja, amelyben egymás kincseiből szabadon meríthetünk.⁸¹²

A lelkesképzésben az Izrael-kérdés oktatása legkorábban a Wuppertáli Főiskolában került bevezetésre. *G. Eichholz* már 1971-ben kidolgozta a 'Theologie des Paulus' című művében, Izrael maradandó kiválasztottságának tanítását. *B. Klappert* 1980-ban publikálta Karl Barth Izrael-tanáról szóló progresszíven kritikus ismertetését. Az említett munkákat az EKD állásfoglalásai is figyelembe vették, s ezzel elindult a tudományos akadémiai kutatómunka, amely a mai napig tart. Többé a keresztyén hitről nem mint a judaizmus antitéziséről tanítanak. Új felismeréseiből következőleg napjaink Egyháza Izrael

⁸⁰⁸ Uo. Sybille C. Fritsch-Oppermann: „Fenster zur Kirche – Tor zur Welt”. Die Bedeutung des Rheinischen Synodalbeschlusses für die Arbeit der Evangelischen Akademien in Deutschland. (199-209) 204. p.

⁸⁰⁹ Uo. 204. p.

⁸¹⁰ Uo. 206. p.

⁸¹¹ Uo. 208. p.

⁸¹² Uo. 209. p.

ma is létező szövetségében kezdi felismerni önmagát. Világossá vált, hogy az Egyház többé nem definiálhatja magát sem Izrael ellen, sem nélküle. Az Egyházat Izrael paradox léte és szövetsége öleli körül. Az Egyház a zsidó Jézus által, Isten irgalmából, Izrael olajfájához kapcsolódhat, s így élő hidat képezhet a világ számára és az egész Izrael számára is, amelynek teljes megváltásában reménykedünk és amelyért könyörgünk.

*

ÖSSZEFOGLALÁS

Az Egyház és Izrael Korrelációs modellkeresés a poszt-holokauszt teológiában

1. A holokauszt, mint teológiai földrengés és új hermeneutikai nyitány

A második világháború utáni teológiai gondolkodást két jelentős földrengés rázta meg. Az egyik az Egyház holokauszt előidézéséhez kapcsolódó tanbeli felelősségének kérdése, a másik pedig az újr alapított zsidó állam problematikája volt. Kimutattuk, hogy az Egyház antijudaista teológiája, igehirdetése és művészeti ábrázolása, a „vetés és aratás törvényének” megfelelően, jelentős hatást gyakorolt a soá borzalmainak létrejöttében. Az új zsidó állam léte pedig az Egyház ekkleziológiai identitására kérdezett rá. A hagyományosan önmagát „igazi Izraelnek” (Verus Israel) nevező Egyház, kénytelen volt szembesülni a zsidó nép fennmaradásának tényével, azzal a lehetőséggel, hogy Isten Izraelt mégsem vetette el, hanem az Ábrahámnak adott ősi ígéreteihez és szövetségéhez ma is hűséges. A teológiai újragondolás és az esetleges „jóvátétel” (Wiedergutmachung – Mußner) két szálon indult el. Az egyik szál a nagy konszenzussal elfogadott egyházi dokumentumokban kísérelhető nyomon, a másik pedig a konkrét teológusokhoz köthető Izrael-teológiákban tanulmányozható.

2. Az Egyház bűnbánata és teológiai jóvátétel

Dolgozatunk második részében, időrendi sorrendben ismertettük és elemeztük a napvilágot látott legfontosabb az Izrael és az Egyház kapcsolatával foglalkozó nyilatkozatokat. Ezek időrendi sorrendben a következők: Az Egyházak Világtanácsa amsterdami dokumentuma, a Holland Református Egyház tanulmánya, a római egyház Nostra Aetate alapirata, a Rajnai Egyház állásfoglalása, a Leuenbergi Egyházi Közösség tanulmánya, illetve a magyar megnyilvánulások. A hat alpontban tárgyalt dokumentumok különböző történelmi és teológiai háttérből reflektálnak a holokauszt „brutum factum”-ára (Barth). Két dologban azonban szinte mindegyik dokumentum megegyezik:

a) A vészidőszak idején az egyházak nem álltak elhivatottságuk magaslatán, ezért felelősséget vállalnak a történelemért, és *bűnbánatot* tartanak. Legelőször az Egyházak Világtanácsa (EVT) jelenti ki Amsterdamban: Az antiszemitizmus Isten és emberiség elleni bűn.

b) Az egyházi dokumentumok szükségesnek tartják a zsidó néppel kapcsolatos *teológiai látásmódjuk revízióját*. Mindenek előtt kijelentik, hogy *Izraelnek érvényes szövetsége van Istenével*, amit Isten Jézus kereszthalála után sem mondott fel. Ennek összefüggésében legtöbbször *lemond a korábbi „megvetés teológiáról” (theology of contempt) valamint a zsidómisszióról*. Továbbá elvetik az „istengyilkosság” vádját, ugyanakkor síkra szállnak a keresztyén-zsidó kapcsolatok általános javítása és azok teológiai rendezése mellett.

Az állásfoglalásokat tanulmányozva azonban felfigyeltünk egy jelentős *teológiai elbizonytalanodásra*, amely dolgozatunk kérdésfelvetésének kiinduló okát képezi: Ha Izraelnek ma is érvényes szövetsége van, s az Egyház önként lemond a zsidóság felé irányuló korábbi missziójáról, akkor miben is áll az Egyház üdvösségtani specifikuma és identitása Izrael jelenlétében? Az egyházi nyilatkozatok jelentős része eljut ennek a kérdésnek a feltevéséig, még hozzá legtöbbször a tanulmányaik végén, azonban elfogadhatóan modifikált

korrelációs modell hiányában (Verhältnisbestimmung), csak a probléma további megoldására buzdítanak.

3. Korrelációs modellek

Írásunk harmadik részében a korábban alkotott „kurrens” és a legmodernebb ekkleziológiai modelleket mutattuk be. Itt is időrendi sorrendet követtünk. Mivel még napjainkban is él a már hivatalosan nem létező, mégis számos beidegződésben tetten érhető hagyományos „szubsztitúciós modell” (Izraelt az Egyház üdvtörténetileg és szoteriológiailag végérvényesen leváltja), ezért ennek a hagyományos struktúrának az ismertetésével kezdjük munkánkat (3.1.).

Ezt követőleg tárgyaltuk a *klasszikus szövetség-orientált*, illetve föderális teológiai megközelítéseket. A szövetség-teológiai modellben Izrael ideiglenes szövetsége Isten örök és korábban megkötött kegyelmi szövetségének, a „foedus gratiae”-nak van alárendelve. Ebben a modellben az átfogóbb kategória az Egyház, amely Izraelnél is előbb létezett, de az üdvtörténet egy bizonyos szakaszában (Ábrahámtól Jézusig) a két fogalom azonosítást nyert. Ezért a szövetség teológia az Egyház és Izrael fogalmakat gyakran szinonim kifejezéseként kezeli (3.2.).

Külön alpontot szántunk *Karl Barth Izrael-tanának* ismertetésére, hiszen ő hozta vissza a 20. században új módon az Izrael-kérdést a teológiába (F.-W. Marquardt). A Barth-i teológia bátor, de dialektikusan fogalmazott Ige és Izrael-tana lavinászerűen hatott, és érthető módon kontroverz visszhangokat eredményezett a „teológusok játszótérén” a holokauszt után is. A korai Barth (KD II), megtartva a református egyszövetséges koncepciót, Istennek a Krisztusban elhívott és kiválasztott egy gyülekezetéről (eine Gemeinde) beszél, amelyben azonban Isten népe, mint Izrael és Egyház, két formában (Gestalt) és rendeltetésben él: Izrael az elhalásra (extinctio) és ítéletre (Gericht) rendelt edény, míg az Egyház a megdicsőülés (exaltatio) és Isten irgalmának (Erbarmen) hordozója. A késői Barth a holokauszt után elmozdul korábbi negatív fogalmazott Izrael-tanáról, s inkább Izrael és az Egyház ökumenikus kapcsolatáról beszél. Izrael modern államát pedig sajátos Isten-bizonyítéknak nevezte. Barth művét számosan kritizálták (erősebben M. Goldmann, nagyobb tapintattal B. Klappert), mások azonban lelkesen üdvözölték (K. Sonderegger). Az azonban bizonyos, hogy a tételeivel való konfrontálódást senki sem kerülhette ki, aki az Izrael-kérdésben bármit is mondani akart.

A modellek tanulmányozásának sorában eljutunk az un. *diasztázis teológiákhoz* (3.4.), amelyek a korábbi, általában „egy szövetségben” orientálódó modellek helyett „két szövetségben”, illetve Izrael és az Egyház teljes szoteriológiai különválasztásában gondolkodnak. Ezeket a modelleket is ugyanazon négy alapszempontra alapján analizáltuk:

- a) Mit mond az adott struktúra az Egyház és Izrael *ekkléziológiai identitásáról* és kapcsolatáról?
- b) Mit mond az adott modell a zsidóság *szoteriológiai helyzetéről*?
- c) Tartozik-e az Egyház bármiféle teológiai asszisztenciával a Zsinagóga felé, hogy annak eszkatológiai perspektívái megvalósuljanak? Ezt neveztük *missziológiai aspektusnak*.
- d) Elemzésünk negyedik szempontja az eszkatológiai aspektus volt: Van-e valamilyen eszkatológiai reménysége, illetve közös reménysége Izraelnek és az Egyháznak?

Vizsgálódásunk eredményeként megállapítottuk, hogy a korábbi és a legújabb modellek is, a korai keresztyén gondolkodással összevetve, bizonyos megszegényedéshez vezetnek bennünket. A korábbi modellek (szubsztitúció) negatív hozadéka elsősorban

ekklézológiai és eszkatológiai jellegű volt: Az Egyház elfeledkezett a Rm 11-ben vázolt gyökereiről, a zsidó Olajfáról, valamint nem tudott mit kezdeni eszkatológiai perspektívának szélesebb ölelésével, így az esetleges zsidó összegyűjtéssel, illetve a Messiási Ország felállításának kérdésével. Az újabb modellek (kettős üdv-utak, pluralizmus) hiányosságai is szembeűnők, sőt talán ezek súlyosabbak, mint a korábbiak. Ezekben a képletekben az Egyház készségesnek mutatkozik ógyházi herezisek újraélesztésére, illetve alapvető *krisztológiai-szoteriológiai* dogmáinak feladására. Ide tartozik Jézus messiás voltának tagadása, illetve a Szentháromság-tannal kapcsolatos elbizonytalanodás. A missziológiai hiányosság a korábbi megváltoztatott tételekből adódik. Amennyiben az üdvösség nem csak Krisztushoz köthető, akkor nem szükséges a *missziós szükségszerűségről* sem beszélnünk.

4. Speciális hangok

A szerteágazó teológiai okfejtések és struktúrák között, a negyedik fejezetben, szükségesnek tartottunk két másik speciális hang megszólaltatását is. Ez a *két speciális hang a palesztin felszabadítási teológia* (PFT) és a *messiási judaizmus* (MJ) volt. Felismertük, hogy a Közel-Kelet háborús konfliktusa alapvetően teológiai probléma, s a keresztyén teológia kijelentései akaratlanul is a politikai állásfoglalás területén visszhangzanak. A messiási judaizmus ismertetésekor kitértünk a nemzetközi és a magyar vonatkozásokra is. Az MJ alapproblémája, a poszt-holokauszt Egyház alapproblémájához hasonlóan, a Krisztus-testen belüli integrálódás és identitás kérdése. A témával a „*Úton a Második Jeruzsálemi Zsinat felé*” (TJCII) mozgalom foglalkozik. A 20 éves bilaterális mozgalom több krízisen ment át, ennek ellenére egyház-diplomáciai eredményei figyelemre méltóak.

5. A Római levél témaorientált egzegézise

A fentiekből következőleg elkerülhetetlenné vált a Római levél témaorientált egzegetikai áttekintése. A modelleket mérő korábbi kérdéseinket, az Újszövetséget, ezen belül a Római levelet olvasva, is feltettük. Felismertük, hogy az Újszövetség sajátosan szól a zsidóság és az Egyház kapcsolatáról. A *zsidó teológiai létről szóló újszövetségi kijelentéseket nehéz egyetlen ellentmondásmentes rendszerbe illeszteni*. A feltárt „ellentmondásokat” egyesek logikai ellentmondásoknak (contradictio) vagy egyenesen szkizofréniának nevezik, mi azonban a *paradoxon* fogalmával próbáltuk azokat leírni.

6. Izrael paradox egzisztenciája – Olajfa modell

A hatodik fejezetben megkíséreltünk egy sajátos és új modellt felállítani, amelyet alapjaiban reformátusnak tartunk, mert az egy ábrahámi szövetségben gondolkodik, mégis sajátos helyet talál az új szövetségnek is, amelyet Izrael egy szövetsége ölel át. A modell neve: *Izrael paradox egzisztenciája – Olajfa modell*. Dolgozatunkban Izrael létét kifejezendő hét olyan paradoxonpárt találtunk, amely látszólagos ellentmondásosságukban, mégis azt az egy igazságot fejezik ki, amely az idő tengelyén a genezistől az apokaliptikus jövőig valósul meg. *Izrael létét paradox egzisztenciának* nevezzük, mert a paradoxon-párok a biblia kijelentésben egyértelműen jelen vannak. Megjegyezzük, kissé védve a korábbi teológiai gondolkodás részgazságait is, hogy a teológiai modellek leggyakrabban nem mondtak hamis állítást Izraelről, hanem csak a bibliában található paradoxon-párok egyik felét ragadták meg. Ez a melléfogás azonban fatális konzekvenciákhoz vezetett és vezethet ma is. Izrael paradox létének megértése titok marad. Létének a bibliai kijelentésben rögzített dinamikus

feszültségeit, paradoxonjait őriznünk és együttlátunk kell, egészen a parusziáig, amikor reménységünk szerint minden paradoxon fel fog oldódni.

Az Egyház fogalmának újradefiniálása Izrael jelenlétében

Ebben a fejezetben megkíséreltünk egy *ekkléziológiai és egy izraelológiai definíciót* is adni:

a) *Mi is az Egyház?* Ebben a meghatározásban tudatosan alkalmaztuk azon felismerésünket, hogy a mindenkori Egyház soha nem definiálhatja magát Izraeltől függetlenül: Az Egyház azon *zsidó és pogány* személyek közössége, akik a Krisztus-Messias által, mint Izrael szellemi maradékának kontinuum, Izrael Olajfáján *külön identitásokban*, de *az egy Krisztus-testben integrálódva*, szeretetben élnek együtt. A „külön identitás” kifejezés hivatott hangsúlyozni azt, hogy a Krisztus-hívő zsidó nem lesz pogánnyá, s a pogány sem lesz zsidóvá, amikor a Jézus-Messiaszt elfogadja. Az integrálódás pedig egységükre, koinóniájukra utal. Mindkettő az marad ami volt, mégis egyek. Kettőjük közös üdvösségben összekapcsolt léte pedig üzenet lehet(ne) a világ és Izrael számára, mert az Egyház az a hely, ahol a békétlenség fala már a Krisztus keresztye által leomlott (Ef 2).

b) *Mindezek után micsoda is Izrael?* Izrael továbbra is Isten választott népe. Értünk pogányok miatt (is) keményítettek meg. Ők is Messiasukban nyerhetnek üdvösséget, amely az eszkatonban testületileg fog megtörténni. Addig is a pogány és zsidó hívők, tehát az új szövetségben élő Egyház, szeretettel és igaz szóval tartoznak zsidó testvéreiknek, amely néha könnyekkel elmondott imádságban, máskor ölelésben nyilvánulhat meg.

7. Neuralgikus kérdések

A hetedik fejezetben néhány neuralgikus kérdést érintettünk. Ezek a *zsidómisszió* elfogadhatatlan és elfogadható lehetőségei, valamint az *Ígéret földjének* tulajdon- és hasznélvezeti jogával összefüggő problematikák. Végül egy rendkívül vitatott és speciális eszkatológiai kérdést vetettünk fel: a *Regnum Christi*, tehát a millennium problematikáját. A millennium kérdés dogmatörténeti sorsa egy sajátos fosszília. Egy lenyomat, amelyen keresztül szemmel kísérhetjük az Egyház Izraeltől való eltávolodását és eszkatológiai megszegényedését, s ennek néhány következményét. Örvedetes, hogy napjainkban számos neves és mértéktartó teológus, ezt a problematikus eszkatológikus kérdést is, újra megkísérli beépíteni teológiai gondolkodásába. Ezek közé tartozik többek között J. Moltmann is.

8. Konzekvenciák, tézisek és ajánlások

A konzekvenciákról szóló záró fejezetben számos ajánlást fogalmaztunk meg. Az ajánlások teológiai gondolkodásunk és egyházi gyakorlatunk izraelológiai megújulását szorgalmazzák. Ezek közül a rendszeres teológiára nézve a legfontosabbak:

TÉZISEK

- *Ekkléziológiai és eszkatológia.* Az Egyház a poszt-holokauszt teológia eredményei alapján Izraelt nem tekintheti a múlt üdvtörténeti relikviájának. Az Egyház többé nem

definiálhatja önmagát Izrael nélkül, hiszen Izraelnek maradandó szövetsége van Istenével, és a kettő közös eszkatológiája perspektívával rendelkezik, amelyet az *egy olajfa, az egy menyasszony és az egy akol egy pásztor* kép is leír.

- *Paradox izraelológiai egzisztencia a páli kijelentésben* és Izrael szövetségében. Izrael mind az Újszövetség, mind az ábrahámi szövetség kijelentései felől nézve sajátos paradox egzisztenciában él. Izrael létében egyaránt működik az *elve elrendelés* (Rm 9) és a *szabad akarat* (Rm 10) elve is. A Rm 11 pedig a kettő egymásba konvertálása, az *Izrael titka*, amely szükségszerűen doxológiára hív fel bennünket.
- *Krisztológia és szoteriológia*. Látva a modern két üdv-háztartás és teológiai pluralista tendenciákat, mindenképpen óvatosaknak kell maradnunk, hiszen ezek fokozódó elfogadása súlyos keresztyén identitáskriszisebe sorolhat bennünket.
- *Missziológiai aspektus*. Úgy kell szeretnünk Izraelt és a zsidó népet, hogy közben a zsidó Jézus-Messiás személyében elért üdvösségtől el ne tántorodjunk. Ő tehet bennünket, zsidókat és pogányokat, az Izrael-gyökereken felnövekvő olyan egy eszkatológikus néppé, - páli terminológiát használva, a Messiás Testévé, amelyben a zsidó és nem-zsidó tagok külön identitással bírhatnak. A zsidó nép iránti szeretetünk arra készíti bennünket, hogy az elkészített „*hora confessionis*”-ban számot adjunk reménységünkről. Ennek előfeltételei azonban nyilvánvalóak: őszintébb Isten és a zsidóság előtti *bűnbánatra, igazságunkat is felülmúló krisztusi szeretetre, és a Szentlélekért könyörgő teológiai újragondolásra van szükségünk*.

*

Summary

The Church and Israel

Seeking a model of correlation in post-Holocaust theology

1. *Two significant earthquakes have shaken theological thinking since World War II.* One has been the question of responsibility of the church's teaching in relation to paving the way to the Holocaust and the second has been the problem of the re-establishment of the Jewish State. It has been proved that the anti-Judaistic theology, preaching and Christian art of the Church played an important role in the unfolding of the horrors of the Shoah. The existence of the Jewish State, on the other hand, questioned the ecclesiological identity of the Church. The Church, traditionally calling herself the True Israel (*Verus Israel*) has been forced to face the fact of the survival of the Jewish people and the possibility that God has not rejected the Jewish people but that He is faithful to the ancient promises and covenant given to Abraham even today. Theological re-thinking and a possible remedy (*Wiedergutmachung* - *Mußner*) have begun in two directions. One of them can be traced in the Church documents that had been accepted in great consensus. The other can be studied in specific theologies of Israel linked to specific theologians.

2. *In the Second Chapter of our paper we chronologically study the different Church statements dealing with the relationship of Israel and the Church.* These statements, discussed in 6 subpoints reflect on the 'brutum factum' (Barth) of the Holocaust from different historical and theological perspectives. In two aspects, however, almost all such documents agree:

a) At the time of the Shoah, the churches did not respond biblically, therefore they should now take responsibility and *repent*. The World Council of Churches (WCC) was the first that declared in Amsterdam: anti-semitism was a sin against God and against humanity.

b) The church statements deem it necessary to revise their *theological viewpoints* on the Jewish people. First of all, they state that Israel has a valid covenant with her God that He did not abolish even after the crucifixion of Jesus. In this context most documents give up on the earlier *theology of contempt* and on *mission* to the Jews. Furthermore, they reject the traditional accusation of deicide and they fight for the improvement of Jewish-Christian relations and the theological statements of these relations.

In the course of studying such documents, we have, however, noted a significant loss of theological confidence, which is the initial reason for the questions presented in the present dissertation: if Israel has a valid covenant with God today and the Church is voluntarily giving up on missions to the Jewish people, what is left of the specific identity of the Church in relation to salvation in the presence of Israel? A significant number of the church statements come to pose such questions, mostly at the end of their studies, but in the lack of an acceptably modified correlation (*Verhältnisbestimmung*), they only encourage further work for the resolution of the problem.

3. *In the third part of our writing we introduce the earlier, the current and the most up-to-date ecclesiological models.* We follow chronological order at this point, too. Since the *substitution model* (the Church has fully replaced Israel in her role in the history of Salvation

and in soteriology), although officially non-existent any more, is still present in a great number of church reactions. We start our work with the description of this theological structure.

After this we discuss the classical *covenant-oriented or federal theological* approaches. In the covenant-theological model the temporary covenant made with Israel is subject to God's eternal covenant based in grace (*foedus gratiae*). In this model the Church is the more comprehensive entity that had existed before Israel, but in a certain period of the history of Salvation (from Abraham to Jesus) the two concepts came together and became identical. Therefore covenantal theology often uses the phrases of the church and Israel as synonyms.

We have devoted a special sub-division to the description of *Karl Barth's doctrine on Israel* as he was the one who brought back the Israel question into the theology of the 20th Century (F.-W. Marquardt). The courageous but dialectically formulated theology of Barth created an avalanche and - understandably - greatly controversial responses on the 'playground' of theologians even after the Holocaust. The early Barth (KD II) holding to the single covenant concept of reformed theology, speaks about the single Community of God called and chosen in Christ (*eine Gemeinde*), within the people of God as the Church and Israel which exist in two forms (*Gestalt*) and destinies: Israel being a vessel made for extinction (*extinctio*) and for judgement (*Gericht*), while the Church is the carrier of God's glory (*exaltation*) and grace (*Erbarmen*). The late Barth, after the Holocaust, moves away from his earlier negative theological view on Israel and rather speaks about the ecumenical relationship between the Church and Israel. He called the modern State of Israel a special proof of God. The work of Barth was heavily criticized by many (more strongly by M. Goldmann, with greater tact by B. Klappert), while others greeted it with great enthusiasm (K. Sonderegger). Anyone seeking to speak seriously on the question of Israel could no longer avoid being confronted with his theses.

In the course of studying the models (3.4) we come to the so called diasthesis theologies, which, instead of the earlier orientation to one covenant in the earlier models, think in terms of two covenants and the total soteriological separation of Israel and the Church. We analyze these models on the basis of the same four aspects:

- a) What does this structure say about the *ecclesiological identity* and the relationship of the Church and Israel?
- b) What does the given model say about the *soteriological* position of the Jewish people?
- c) Does the Church owe any kind of theological assistance to the Synagogue in order for the fulfilment of its eschatological perspectives. This latter is what we call *missiological aspects*.
- d) The fourth aspect of our research has been that of *eschatology*: Is there an eschatological hope, or a joint hope for Israel and the Church?

We have stated as a result of our research - that both the earlier and the more modern views lead us to a sense of impoverishment in comparison to the Christian thinking of the early Church. The negative fruit of earlier models (substitution) was primarily *ecclesiological and eschatological*: The Church has lost its roots as outlined in Romans 11, in the Jewish Olive Tree and could not handle the wider embrace of the eschatological perspectives, such as a possible regathering of the Jewish people, and the question of the establishment of a

Messianic Kingdom. The lack in the more recent models (two-ways models, pluralism) is obvious, too, perhaps these are even deeper than the earlier shortages. In these equations the Church seems capable of reviving the heresies of the ancient Church and of giving up fundamental Christological and soteriological doctrines. Among these are the denial of the Messianism of Jesus, or insecurity regarding the thesis of the Trinity. Missiological shortage comes from earlier modified doctrines. If salvation cannot be connected to Christ exclusively, we do not need to speak of a missiological need, either.

4. *Among the diverse theological reasoning and structures, we thought it necessary in Chapter Four to voice two special directions.* One of these special voices is the *Palestinian Liberation Theology* (PLT) and Messianic Judaism (MJ). We have recognised that the military conflict in the Middle East is fundamentally a theological problem, and the statements of Christian Theology are echoed - unintentionally- in the arena of political statements. In describing Messianic Judaism we have made mention of international and Hungarian examples. The fundamental problem of MJ - similarly to the problem of the post-holocaust church - is the problem of integration and identity within the Body of Christ. The subject is dealt with in the *Towards Second Jerusalem Council Movement* (TJCII). The bilateral movement, in existence for 20 years has gone through several deep crisis, but despite of this, has achieved significant results in church diplomacy.

5. *As it follows the form above, the thematical and exegetical survey of the Letter to Romans became inevitable (Chapter Five).* We have posed our basic questions we used earlier for the examination of the theological models in relation to the New Testament, more closely, the Letter to the Romans. We have recognised that the New Testament speaks characteristically about the relationship of Israel and the Church. It is difficult to place the New Testaments statements about the Jewish theological existence into one single, uncontradictory system. There were some who called these contradictions logical contradictions (*contradictio*) or simply *skizofreinc*, we, however, would like to describe them by the term *paradox*.

6. *In Chapter Six we attempted to set up a unique and new model, which we consider fundamentally 'reformed', because it thinks in terms of the Abrahamic covenant, yet it finds a unique place for the New Covenant, which is embraced by the Covenant of Israel.* The name we have given to this model is the *paradox existence of Israel - the Olive Tree model*. We have identified seven pairs of paradoxes in our dissertation that - in their apparent contradictions - they express the singular truth, which is unfolding from Genesis to the apocalyptic future along the axis of time. We call the existence of Israel a paradox because the paradox pairs are clearly recognisable in it. At this point we would like to make a note - in some ways in defense of the partial truths of earlier theological thinking - that these theological models did not make false statements about Israel, but rather, they have grasped only one side of the paradox. Even this mistake has led to fatal consequences and can do so today. The paradoxical existence of Israel will remain a mystery. We must preserve the dynamic tension as set forth in the Biblical revelation and see the paradox pairs together, all the way until the Parusia when all paradoxes will be resolved.

In this chapter we have tried to provide an ecclesiological and an Israelological definition as well:

a) *What is the Church?* In this definition we consciously use our recognition that the Church at no time can define herself independently of Israel: The Church is the community

of those Jewish and Gentile individuals who, in Christ-Messiah, are the continuum of Israel's spiritual remnant, with different identities on the Olive Tree of Israel but integrated into the one Body of Christ which live together in unity. The expression 'different identities' should suggest that the Jewish person believing in Christ will not become a Gentile and the Gentile will not become Jewish when they receive Jesus the Messiah. Integration refers to their unity, or *koinonia*. Both of them remain what they used to be, yet the two become one, and their joined existence in common Salvation can (could) be a message to the World and to Israel, because the Church is the place where the wall of enmity has been broken down in the Cross of Christ (Ef 2).

b) *After all this: what is Israel?* Israel continues to be the chosen people of God. They have been hardened for us Gentiles as well. They, too, can find Salvation in their Messiah, which will take place collectively in the eschaton. Until then Jewish and Gentile believers, the New Testament church is compelled to be loving and truthful to her Jewish brethren: sometimes expressed in tearful prayers, sometimes in an embrace.

7. *In Chapter 7. we touch on some neuralgical questions.* These are the acceptable and unacceptable forms of missions to the Jewish people and the problems in relation to the ownership and use of the Promised Land. Eventually, we pose a very controversial and special eschatological question: that of the millenium. The history of the question of the millenium is a specific fossil in the history of dogmatics. It is a print through which we can follow how the Church has distanced herself from Israel and has become impoverished eschatologically, and has suffered other consequences. It is delightful that many well-known and moderate theologians attempt to build this controversial and problematic question into their theological thinking. Among these are Jürgen Moltmann.

8. *In the closing Chapter on the consequences we put forth several recommendations.* These recommendations aim at the renewal of our theological thinking and church practice in relation to Israel. The most important of these in relation to systematic theology are:

- *Ecclesiology and Eschatology.* The Church cannot consider Israel in a post-Holocaust theology as the relics of the past in salvation history. The Church can no longer define itself without Israel, since Israel has a lasting covenant with God, and the two have joint eschatologies, which is also described in the *one sheepfold, one shepherd* picture.
- *We offer a new ecclesiological model, which is called: Paradox existence of Israel – Olive Tree model.* (See Chapter 5 and 6.) In the existence of Israel the principle of *Predestination* (Romans 9) and the principle of *Free will* (Romans 10) are functioning together in a paradoxical way. The conversation of both is the Romans 11, the mystery of Israel, which calls all of us to doxology.
- *Christology and Soteriology.* In our Christology and Soteriology, however, facing the tendencies of two salvation economies and pluralism, we have to remain careful, since acceptance of these tendencies can drift us into a serious Christian identity crisis. We have to love Israel and the Jewish people by not drifting from the Salvation that came to us in the Jewish Jesus-Messiah. It is He who can make us Jews and Gentiles grow up on the Israel roots into an eschatological people, or using the terminology of Paul, the Bride.
- *Missiology.* Our love for the Jewish people compels us to give an account of our hope in the 'hora confessionis', prepared for us ahead of time. The preconditions for this,

however, are obvious: a more sincere repentance before God and the Jewish people, Christ-like love that surpasses our own truth, and a theological renewal that pleads for the Holy Spirit.

*

Irodalomjegyzék

- A Heidelbergi Káté és a II. Helvét Hitvallás. MRE Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, Budapest, 1981.
- A Katolikus Egyház Katekizmusa. Szent István Társulat, Budapest, 2002.
- A Második Vatikáni Zsinat dokumentumai. Szent István Társulat, Budapest, 2000.
- Abulafia, Anna Safir: Crusades. In: Kessler-Wenborn (eds): DJCR
- Aitiken, James: Seeligsberg Conference. In: Kessler, Edward (eds): DJCR
- All About Judaism. The Dictionary of Jewish Biography. Davka Corporation (CD), 2000.
- All About Judaism. The Encyclopedia of Judaism. Davka Corporation, (CD) 2000.
- Althaus, Paul: Die letzten Dinge. Lehrbuch der Eschathologie. Gütersloh, 1975.
- Amelung, Winfried: Getrennt auf Zeit – vereint in Ewigkeit. Warum sehen Juden in Jesus nicht ihren Messias? Zeitschrift der Sächsischen Israelfreunde. 2006/3.
- Aranyszájú, Szent János: Beszéd a zsidók ellen. Wesley János Lelkészképző Főiskola (d.n.) 2005?
- Assel, Heinrich: Bund – souveränes Leben mit Gott im Gebot und Gesetz. EvTh, Chr. Kaiser, 2004/2.
- Ateek, Naim Stifan: Justice, and only Justice. A Palestinian Theology of Liberation, Orbis Books, Fifth Printing, Maryknoll, New York, 1991.
- Attias, Jean-Christophe – Benbassa, Esther: A zsidó kultúra lexikona. Balassi Kiadó, Budapest, 2003.
- Baker, D. L.,: Két szövetség egy Biblia. Hermeneutikai kutatóközpont Harmai Kiadói Alapítvány, Budapest, 1998.
- Balla, Péter: Az újszövetségi iratok és a kanonikus gyűjteményük kialakulásának története. KGRE Hittudományi Kara, Budapest, 2005.
- Balthasar, Hans Urs: Karl Barth – Darstellung und Deutung seiner Theologie. Verlag Jakob Hegner in Köln, 1951.
- Barnabás levele. Ókeresztyén Írók, 3. kötet, Szent István Társulat, 1980.
- Barth, Karl: Der Römerbrief. Reprints, Theologischer Verlag, Zürich, 1922.
- Barth, Karl: Die Judenfrage und die christliche Beantwortung. In: Judaica 6/1., 1950.
- Barth, Karl: Dogmatik im Grundriß. Magyar fordítása: Kis dogmatika. Fordította: Pilder Mária, Országos Református Munkaközösség, Budapest, 1947.
- Barth, Karl: Kirchliche Dogmatik I-IV. A. G. Zollikon Verlag, Zürich, 1932 - 1968
- Bateman, Herbert (ed.): Contemporary Dispensationalism. A Comparison of Traditional and Progressive Views. Grand Rapids, 1995.
- Bauer, Walter: Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. J.C.B. Mohr, Tübingen, 1964.
- Ben-Chorin: Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht. Dtv, Sachbuch, 1967.
- Benkő, István: A predestináció világszemlélete. Budapest, 1938.
- Berecky, Albert: A magyar protestantizmus a zsidóüldözés ellen. Traktátus, 1945.
- Berecky, Albert: A zsidók titka. Két igehirdetés a Rm 11,25-29 alapján. Budapest, 1938.

- Berecky, Albert: Két ítélet között. In: Keresztyének a zsidóságról – Zsidóknak a keresztyénségről. Jó Pásztor Kiadás, Budapest, 1946.
- Berger, Benjamin – Berger, Ruben (Währer Robert Hg.): Gottes Plan mit Israel. Echad Verlag, 1993.
- Berger, Benjamin – Berger, Ruben (Währer Robert Hg.): Israel und die Kirche. Endzeitliche Perspektiven. Echad Verlag, 1993.
- Berger, Benjamin: Eine Herde – Ein Hirte. Die Gemeinde auf dem Weg zur Vollendung. Jeruselemgemeinde e.V., Berlin, 2002.
- Biemer, Günter: Freiburger Leitlinien zum Lernprozess Christen und Juden. Patmos, Düsseldorf, 1981.
- Blaising, Craig - Bock, Darell (eds): Dispensationalism, Israel and The Church. Zondervan Publishing House, Grand Rapids, 1992.
- Blum, Georg: Chiliasmus II. Alte Kirche, TRE, Band VII.
- Bolyki, János: A Római levél válogatott részeinek magyarázata. Református Theologiai Akadémia Nyomdája.
- Bolyki, János: „Igaz tanúvallomás.” Kommentár János evangéliumához. Osiris Kiadó, Budapest, 2001.
- Bolyki, János: Predestináció a Rm 9-11 összefüggésében. ThSz., 1985/4.
- Bolyki, János: Zsidóság és keresztyénség, szekták és eretnekek. ThSz. 1991/1.
- Boman, Thorleif: Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen. Vandenhoeck-Ruprecht in Göttingen, 1952.
- Bosch, David: Pardigmaváltások a misszió teológiában. Harmat – PMTI, Budapest, 2005.
- Böcher, Otto: Chiliasmus. Judentum und NT. In: TRE, Band VII., 1981.
- Boskey, Avner – Capelle Thomas: Der edle Ölbaum und seine Zweige. Vorwort von Chr. Häselbarth. Verlag Gottfried Bernard, Solingen, 2004.
- Brearley, Margaret: Victorinies. In: Kessler-Wenborn (eds): DJCR
- Bretton-Granatoor, Gary: Unresolved issues and Suggested Solutions. <http://www.adl.org> (2007.06.20)
- Bullinger, Heinrich: A keresztyén vallás summája (1556). Fordította Tillinger Péter, Limache Verlag, 1997.
- Buber, Martin: Ich und Du. Verlag Lambert Schneider, Heidelberg, 1979.
- Calvin, John: Commentary on The Book of Genesis I. Grand Rapids, 1948.
- Chapman, Colin: Kie az ígélet földje? MRE Kálvin Kiadó, Budapest, 2003.
- Cohn-Sherbok, Dan: A judaizmus rövid története. Akkord Kiadó, Budapest, 2001.
- Cohn-Sherbok, Dan: Messianic Judaism. Continuum, London and New York, 2000.
- Colijn, Jos: Egyháztörténelem. Sárospatak, 1996.
- Colijn, Jos: Egyháztörténelem. Sárospatak, 1996.
- Cranfield, C.E.B.: A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to The Romans. Edinburgh, 1981.
- Czeglédy, Sándor: A választott nép. Tanulmányok a rendszeres theologia és segédtudományainak tárgyköréből. 4. kötet, Budapest, 1940.
- Czírai, János-Joachan: Zsidómissziótól a Messiást valló zsidókig. ThSz., 2004/4.
- Csepregi, Zoltán: Zsidómisszió, vérvád, hebraisztika. Luther Kiadó, Budapest, 2004.
- De Bohr, Werner: Der Brief an die Römer. Wuppertalen Studienbibel, Ev-Bibelgesellschaft Berlin, 1976.
- Dekker, W. L.: Getuige Israel. H. Veenman and Zonnen B.V. – Wageningen, 1974.
- Deutsche Evangelische Kirchentag Hannover (30). Programm-Buch. 2005.

- Die Gute Nachricht in heutigen Deutsch. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1982.
- Die Wannsee-Konferenz und der Völkermord an den europäischen Juden. Katalog der ständigen Ausstellung – Haus der Wannsee-Konferenz. BKM Berlin, 2006.
- Diprose, Ronald: Israel in the Development of Christian Thought. Institutio Biblico Italiano, Rome, 2000.
- Doetzel, Audery: Roman Catholicism. In: Kessler-Wenborn (eds): DJCR
- Dules, Avery: Az egyház modelljei. Vigilia, Budapest, 2003.
- Eckardt, Alice: Calvin. In: Kessler-Wenborn (eds): DJCR
- Ehrlich, Ernst Ludwig: Gedanken über die Theologie von F.-W. Marquardt. In: Was bedeutet „evangelische Halaka“? Action Sühnezeichen, Berlin, 2005.
- Ettlinger, Smoel: A zsidó nép története. A modern kor: a 17. századtól napjainkig. Osiris, Budapest, 2002.
- Éliás, József: A gyökerekig ásva le. Bad Salzig, 1988.
- Éliás, József: A samaritánus kérdés. Advent sorozat, 1943.
- Előd, István: Katolikus dogmatika. Szent István Társulat, Budapest, 1978.
- Erdős, Károly: Bullinger Henrik és Fejérthóy János levelezése. Debrecen, 1913.
- Euszebiosz: Egyháztörténet. Ókeresztény Írók. 4. kötet, Szent István Társulat, 1983.
- Farkasfalvy, Dénes: A római levél. Bécs, 1983.
- Fiedler, Peter: Studien zur biblischen Grundlegung des christlich-jüdischen Verhältnisses. Verlag Kath. Bibelwerk GmbH, Stuttgart, 2005.
- Fieldsend, John: Messianic Jews. Marc Monarch Publications. Nuprint Ltd, 1993.
- Flußer, David: A judaizmus és a kereszténység eredete. Múlt és Jövő könyvek, 1999.
- Ford, David (ed.): The Modern Theologians. Blackwell Publishing, UK, 2002.
- Ford, Massyngbaerde: Millennium. In: the Anchor Bible Dictionary. Volume 4.
- Fowler, A. James: Dispensational Theology, Covenant Theology, and Christocentric Theology. <http://www.christianityyou.net> (2007.12.16.)
- Fritzmyer, Joseph: Levél a Galatáknak. In: Jeromos Bibliakommentár II. Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest, 2003.
- Fritzmyer, Joseph: Levél a Rómaiaknak. In: Jeromos Bibliakommentár II. Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest, 2003.
- Fruchtenbaum, Arnold: Dreieinigkeit. In: Kol Hessed, Nr. 1., 2005.
- Fruchtenbaum, Arnold: Hebrew Christianity. Ariel Press, San Antonio, 1983
- Fruchtenbaum, Arnold: The missing Link in the Systematic Theology. Ariel Ministries, 2001.
- Gánóczy, Sándor – Scheld, Stefan: Kálvin hermeneutikája. MRE Kálvin Kiadója, Budapest, 1997.
- Generalsynode der Niederländischen Reformierten Kirche: Israel und die Kirche. EVZ-Verlag, Zürich, 1961
Gerd Mohn, 1991.
- Geréb, Pál: Barth Károly Dogmatikája. Erdélyi Református Egyházkerület, Kolozsvár, 2006.
- Gerloff, Johannes: Verflucht und von Christus getrennt. Eine Studie zu Römer 9-11. Hänssler Verlag, 2002.
- Glaser, Mitsch: Critique of the „Two Covenant Theory“. In: Mishkan, 1989/2.
- Glashouwer, Willem J. J.: Miért Izrael? Angolból fordította: Tar Katalin, Bridge Mission Society, Budapest, 2007.

- Goeters, Gerhard: Föderaltheologie. In: TRE, Band XI., (246-252)
- Goldberg, Luis: Are there two Ways of Atonment? In: Mishkan, 1989/2.
- Goldmann, Manuel: „Die große ökumenische Frage...“ Zur Strukturverschiedenheiten christlicher und jüdischer Tradition und ihre Relevanz für die Begegnung der Kirche mit Israel. Neukirchen Verlag, 1977.
- Gollwitzer, H. – Rendtorff, R. – Levinson, N.: Thema: Juden – Christen – Israel. Radius, 1979.
- Gollwitzer, H., - Sterling, E.,: Das gespaltete Gottesvolk. Kereuz Verlag Stuttgart, 1966.
- Grohmann, Marianne: Judentum und Christentum: Verhältnisbestimmungen am Ende des 20. Jahrhunderts. Theologische Rundschau, Band 69., 2004.
- Gruber, Dan: The Church and The Jews. Senterly Books, 1997.
- Grundmann, Walter: Das Evangelium nach Matthäus. Ev. Verlagsanstalt, Berlin, 1975.
- Grümme, Bernhard: Die gegenwärtige Systematische Theologie und das Judentum. <http://jcrelation.net/de>
- Handreichung Nr. 39. Für Mitglieder der Landessynode, der Kreissynode und der Presbyterien in der Evangelischen Kirche im Rheinland, Neukirchener Verlag, 1988.
- Harnack, von Adolf: Das Evangelium vom fremden Gott. Leipzig, 1924.
- Harnack, von Adolf: Dogmatörténet. Fordította Gromon András, tpm, Szentendre, 1998.
- Henrix, H. H.: Von der Mission ohne Dialog zum Dialog ohne Mission. KuI, Neukirchener Theologische Zeitschrift, 2007/1. (50-63 pp)
- Henrix, Hans Hermann: Judentum und Christentum. Gemeinschaft wider Willen. Topos plus Verlagsgemeinschaft, 2004.
- Henrix, Hans Hermann: Rosenzweig. In: Kessler-Wenborn (eds): DJCR
- Herweg, Joachanan: Ein Zeichen für das Kommen des Reiches. Diplomarbeit, Heiligenkreuz, 2006.
- Hess, Tom: Let my People go. PVP, 1987. Magyarul: Engedd el népemet. Bridges for Peace, 2006.
- Hilger, Charlotte – Nicolai, Hans Martin: Der Themenbereich 'Juden und Christen' in der Konfirmandenarbeit am Beispiel der 'Arbeitshilfe für die Konfirmandenarbeit' (1992/959). In: K. Kriener – J. M. Schmidt (Hg.): „...um Seines NAMENS Willen“. Neukirchener, 1998.
- Hocken, Peter: Toward Jerusalem Council II. The Vision and the Story. 2002. (h.n.)
- Holtschneider, Hanna: Rheinland Synod (1980). In: Kessler-Wenborn (eds): DJCR
- Holtschneider, Hanna: Shoah. In: Kessler-Wenborn (eds): DJCR
- Hornung, Andreas: Messianische Juden zwischen Kirche und Volk Israel. TVG Brunnen, Basel, 1995.
- Horváth, Erzsébet: Ravasz László és a zsidómentés. ThSz., 2007/4.
- Jerusalemmer Bibel. Herder, Freiburg – Basel – Wien, 1968.
- Johnson, Lewin: Paul and „The Israel of God“. In: Mishkan, 1987/6-7.
- Juster, Daniel: Covenant and Dispensation. Mishkan. A Theological Forum on Jewish Evangelism. 1985/2.
- Juster, Daniel – Hocken, Peter: The Messianic Jewish Movement. An Introduction. TJCII, 2004.
- Juster, Daniel – Intrater, Keith: Israel, The Church and The Last Days. Destiny, 1991.
- Jusztinosz, Mártír: Párbeszéd a zsidó Tryphonnal. Ókeresztény Írók, 8. kötet, Szent István Társulat, 1984.
- Kádár, Imre: „Zsidóknak először meg görögöknek.“ Budapest, é.n.
- Kálvin, János: A Római levél magyarázata. MRE Egyetemes Konventjének kiadása, 1990.
- Kálvin, János: Institutio I-II. Református Egyházi Könyvtár, Pápa, 1909.

- Karasszon, István: Antiszemitizmus Kálvinnál? ThSz., 1990/2. (113-114)
- Käsemann, Ernst: An die Römer, Berlin, 1974.
- Keith, Graham: Hated without a Cause? A Survey of Anti-Semitism. Paternoster Press, GB, 1997.
- Kessler, Edward – Wenborn, Neil (eds): A Dictionary of Jewish-Christians Relations (DJCR). Cambridge University Press, Cambridge, 1985.
- Kessler, Edward: Dabru Emet. In: Kessler-Wenborn (eds): DJCR
- Kessler, Edward: The Netherlands. In: Kessler-Wenborn (eds): DJCR
- Kessler, Edward: World Council of Churches. In: Kessler-Wwenborn (eds): DJCR
- Kirche und Israel. Neukirchener Theologische Zeitschrift. Neukirchener, (1985-)
- Kirchenamt der EKD: Christen und Juden I-III. Die Studien der EKD in Deutschland 1975-2000. Gütersloher Verlagshaus, 2002.
- Kiss, Endre: Bullinger Henrik félezer éve. In: Lelkészegyesület, 2004/4.
- Kiss, György: Megjelölve Krisztus keresztségével és Dávid csillagával. Budapest, 1987.
- Kjaer-Hansen, K.,: Facts and Myths. About the Messianic Congregations in Israel. Mishkan, 1999/30-31.
- Kjaer-Hansen, K.,: Joseph Rabinowitz and the Messianic Movement. Grand Rapids, 1995.
- Kjaer-Hansen, Kai: Joseph Rabinowitz. Mishkan, A Theological Forum on Jewish Evangelism. 1991/1.
- Kjaer-Hansen, Kai: the Problem of the Two Covenant Theology. Kézirat (h.n. és d.n.)
- Klappert, Berthold: Christologie und Ecclesiology der Völkerwallfahrt zum Zion. In: Miterben der Verheißung (17 válogatott tanulmány). Neukirchener Verlag, 2000.
- Klappert, Berthold: Das Judesein Jesu und die Israelwerdung Gottes nach Karl Barth. In: Miterben der Verheißung (17 válogatott tanulmány). Neukirchener Verlag, 2000.
- Klappert, Berthold: Die Öffnung des Israelbundes für die Völker. In: Miterben der Verheißung, Neukirchen Verlag, 2000.
- Klappert, Berthold: Israel und die Kirche in einem Gottesbund. In: Miterben der Verheißung (17 válogatott tanulmány). Neukirchener Verlag, 2000.
- Klappert, Berthold: Mitverantwortung aus messianischer Hoffnung. Paul van Burens Theologie im christlich-jüdischen Kontext. In: Miterben der Verheißung (17 válogatott tanulmány). Neukirchener Verlag, 2000.
- Klappert, Bertold: Israel und die Kirche. Erwägungen zur Israellehre Karl Barths. Chr. Kaiser Verlag, München, 1980.
- Koll, Anne-Marie: Az Úr csodásan működik. Missziológiai tanulmányok. I-III. Harmat, PMTI, Budapest, 1995.
- Kol Hesed – Stimme der Gnade. Jüdisch-messianische Zeitung, Berlin, 2005-
- Kriener, Katja – Schmidt, Johann Michael (Hg.): Gottes Treue – Hoffnung von Christen und Juden. Neukirchener, 1998.
- Kraus, Hans-Joachim: Israel in the Theologie of Calvin – Toward a New Approach to the Old Testament and Judaism. Christian Jewish Relations, vol. 22. nos. 3 – 4, 1998, 75-86 pp.
- Kümmel, Werner Georg: Einleitung in das NT., Heidelberg, 1980.
- Ladányi, Sándor: A coccejanizmus jelentkezése és hatása a 17-18. században, - különös tekintettel a bibliai tudományokra. In: Békési Sándor (szerk.): Ostium in Caelo. KGRE Hittudományi Kar, 2006.

- Lane, Tony: A keresztyén gondolkodás rövid története. Harmat – Kálvin Kiadó, 2001.
- Lapide, P. – Moltmann, J.: Israel und die Kirche: Ein gemeinsamer Weg? Kaiser Traktate, München, 1980.
- Lapide, Pinchas – Luz, Ulrich: A zsidó Jézus. Logosz Kiadó, 1194.
- Larkin, Clarence: A diszpenzáció igazsága. Élet Vize Kiadó, 2002.
- Le Cornu, Hilary – Joseph Shulam: A Commentary on the Jewish Roots of ACTS, Academon, Jerusalem, 2003.
- Le Cornu, Hilary – Joseph Shulam: A Commentary on the Jewish Roots of ROMANS, Academon, Jerusalem, 1998.
- Lexikon für Theologie und Kirche. (LThK) Band 5, Herder, Freiburg, 2006. Juden, Judentum szócikk (1039-1054 pp.) szerzői: Uri R. Kaufmann, Friedrich Lotter, Clemens Thoma, Thomas Lenhardt
- Link, Christian – Luz, Ulrich – Vischer, Lukas: „...Kitartóan részt vettek a közösségben. MRE Kálvin Kiadó, Budapest, 2004.
- Lohfink, Norbert: Der niemals gekündigte Bund, Freiburg, 1989.
- Lohse, Eduard: Grundriß der neutestamentliche Theologie. Kohlhammer, 1974.
- Lothar, Liptay: A keresztyénség viszonya más vallásokhoz. Kalligram, Pozsony, 2005.
- Luz, Ulrich: Evangélium és hatástörténet. Hermeneutikai füzetek, Herm. Kutatóközpont, Budapest, 1996.
- Luz, Ulrich: Zur Erneuerung der Verhältnisses von Christen und Juden. In: Judaica 37 (1981)
- Magyar Katolikus Lexikon. XII. Szent István Társulat, Budapest, 2007.
- Mannemann, J. – Metz, Johann Baptist: Christologie nach Auschwitz. Lit Verlag, Münster, 1998.
- Marquardt, F.-W.: Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie. Bd. 1. München, 1990.
- Marquardt, F.-W.: Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie. Bd. 2. München, 1991.
- Marquardt, F.-W.: Die Entdeckung des Judentums in der christlichen Theologie. Israel im Denken Karl Barths. München, 1967.
- Marquardt, F.-W.: Die Juden und ihr Land, Siebenstern Tb., Hamburg, 1975.
- Marquardt, F.-W.: Eia, wärn wir da – eine theologische Utopie. Chr. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, 1997.
- Marquardt, F.-W.: Theologie und Sozialismus. Das Beispiel Karl Barths. München, 1972.
- Marquardt, F.-W.: Vom Elend und Heimsuchung der Theologie. Prolegomena zur Dogmatik. Chr. Kaiser, München, 1988.
- Marquardt, F.-W.: Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürfen? Eine Eschatologie. Band 1., Chr. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, 1993.
- Marquardt, F.-W.: Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürfen? Eine Eschatologie. Band 2., Chr. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, 1994.
- Marquardt, F.-W.: Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürfen? Eine Eschatologie. Band 3., Chr. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, 1996.
- Marquardt, Friedrich-Wilhelm: Wendungen im Verständnis Israels. In: Barth, Festschrift zu 80. Geb. (617-638), EVC Verlag, Zürich, 1966.
- Martin, Bernhard (ed.): The Great 20th Century Jewish Philosophers – Shestov, Rosenzweig, Buber. The MacMillian Company, 1970.
- Mayer, Reinhold: Zum Gespräch mit Israel. Calwer Verlag, Stuttgart, 1962.

- McGrath, Alister: Bevezetés a keresztyén teológiába. Osiris, 2002.
- Merrigan, Terrence: The Challenge of The Pluralist Theology of Religions and The Christian Rediscovery of Judaism. In: D. Pollefeyt (ed.): Jews and Christians. Peeters Press, Louvain, 1997.
- Meyer. Barbary U.: Christologie im Schatten der Shoah – im Lichte Israels. Studien zu Paul van Buren und Friedrich-Wilhelm Marquardt. TVZ Dissertationen, 2004.
- Metzger, Frederick: Hungary, The Jews and The Gospel: 150 A.D. to 1950 A. D.
- Mishkan - A Forum on The Gospel and The Jewish People (editor: Kai Kjean-Hansen), Jerusalem (1985-)
- Molnár, Ernő: A Talmud könyvei. Korvin Testvérek Könyvnyomdája, Budapest, 1921-1923
- Moltmann, Jürgen: Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimension. Chr. Kaiser, 1989.
- Moltmann, Jürgen: Gott in der Schöpfung. Chr. Kaiser, München, 1985.
- Moltmann, Jürgen: Im Gespräch mit Ernst Bloch. Kaser Traktate 18, 1976.
- Moltmann, Jürgen: Kirche in der Kraft des Geistes. Chr. Kaiser, München, 1975.
- Moltmann, Jürgen: Theologie der Hoffnung. Chr. Kaiser, München, 1964.
- Moody, Dale: Az Igazság szava. Grand Rapids, 1981
- Moser, Tilbert: Der Nahost-Konflikt. Seine Hintergründe im Licht der biblischen Prophetie und unsere christliche Antwort. GGE Aktuell, Hamburg, 2004.
- Mußner, Franz: Die Kraft der Wurzel. Herder, 1987.
- Mußner, Franz: Traktat über die Juden. Kösel Verlag, 1979.
- Nagy, Antal Mihály: Örök szövetség. Sárospatak, 1997.
- Németh, Dávid: A poszmodern jelenség teológus szemmel. Református Egyház, 2006. július-augusztus.
- Neudecker, Reinhard: Az egy Isten sok arca. Mérleg, Budapest, 1992.
- Neuhaus, David: Palestinian liberation Theology. (DJCR)
- Nibuhr, Richard: Krisztus és kultúra. Harmat-SRTA, 2006.
- Niekamp, Gabriella: Christologie nach Auschwitz. Herder, Freiburg, 1994.
- Niesel, Vilmos: Kálvin theológiája, Sárospatak, 1943.
- Noth, Martin: Geschichte Israels. Ev. Verlagsanstalt, Berlin, 1950.
- Nuedecker, Reinhard: Az egy Isten sok arca. Magyar Keresztyén – Zsidó Tanács, Mérleg, Budapest, 1992.
- Oepke, Albrecht: Der Brief des Paulus an die Galater. Ev. Verlagsanstalt, Berlin, 1973.
- Ortokocsi, Foris: Restitutio Israel Futura. Debreceni Református Nagykönyvtár, 1712.
- Osten-Sacken, von Peter: Grundzüge einer Theologie im christlich-jüdischen Gespräch. Chr. Kaiser, 1981.
- Ökumenikus Tanulmányi Központ: Ökumenikus Tanulmányi Füzetek 5. szám. Zsinagóga és Egyház; Van-e antiszemitizmus a Bibliában? 1993.
- Ökumenikus Tanulmányi Központ: Ökumenikus Tanulmányi Füzetek 15. szám. Zsidóság – Keresztyénség – Iszlám. Budapest, 1997.
- Pákozdy, László Márton: Eichmann theológiája és az egyház felelőssége. ThSz., 1962/9-10.
- Pákozdy, László Márton: Megjegyzések az un. „ezer éves birodalomhoz”. In: E. Stauffer: Az Újszövetség Teológiája. Debrecen, Református Theologiai Akadémia Jegyzetkészítő Irodája, 1955.

- Pangritz, Andreas: „Auf einem Schul-Weg.“ Zu F.-W. Marquardt Arbeit an der Erneuerung des christlichen Verhältnisses. *KuI, Neutestamentliche Theologische Zeitschrift*, 2002/2.
- Papp, Vilmos: Választott nép – megváltott eklézsia. *ThSz.*, 1987/5. (262-273)
- Parkes, James: *The Conflict of The Church and The Synagogue. A Study in the Origins of Antsemitism*, Atheneum, 1985.
- Pawlikowski, John – Korn, Eugene (eds.): *Two Faiths, One Covenant? Jewish and Christian Identity in the Presence of the Others. A Sheed and Ward Book*, Rowman and Littlefield Publishers, 2005.
- Pawlikowski, John: *Christ and Christology*. (DJCR)
- Pawlikowski, John: *Christ in the Light of The Christian-Jewish Dialogue*. Stimulus Book, New York, 1982.
- Pawlikowski, John: *Juden und Christen*. In: *TRE Bd. XVII*.
- Pawson, David: *God's Eternal Covenant with Israel*. Kézirat. h.m. i.n.
- Pawson, David: *Unlocking The Bible*, Collins, An Imprint of Harper Collins Publishers, 2003.
- Pawson, David: *When Jesus returns*. Hodder and Stoughton, London, 1995.
- Pecsuk, Otto: *Pál és a rómaiak*. Disszertáció. Kézirat, Budapest, 2007.
- Pfisterer, Rudolf: *Quellen zu Fragen um Juden und Christen*. Schriftenmission Verlag, Gladbeck, 1971.
- Piper, Friedhelm: *Der Dialog auf die Tagesordnung der Welt. Zur Bedeutung von „Nostra Aetate“*. <http://www.jcrelation.net/de> (2007.06.10)
- Pollefeyt, D., - Bieringer, R.: *Hoi Ioudaioi*. (DJCR)
- Pollefeyt: *Jews and Christians: Rivals or Partners for The Kingdom of God?* Peeteres Press, Louvain, 1997.
- Ratzinger, Joseph: *A Názáreti Jézus*. Szent István Társulat, Budapest, 2007.
- Ratzinger, Joseph: *Many Religions: Israel, The Church and The World*. Ignatius Press, San Francisco, 1999.
- Ravasz, László: *Emlékezéseim*. Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, Budapest, 1992.
- Református Egyház. A MRE hivatalos lapja*, Kálvin Kiadó, Budapest.
- Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG)*. Band 4, Mohr Siebeck, Tübingen, 2001. Szócikk: Judentum und Christentum. 628-638 pp. Szerzők: Brendt Schaller, Andreas Lindemann, Michael A. Meyer
- Rendtorff, Rolf – Henrix, Hans Henrix (Hg): *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945-1985*. Verlag Bonifatius-Druckerei Padernborn und Chr. Kaiser Verlag, München, 1988.
- Rendtorff, Rolf – Stegemann, Ekkhard: *Auschwitz – Krise der christlichen Theologie*. Chr. Kaiser, 1980.
- Rendtorff, Rolf (Hg.): *Christen und Juden. Zur Studie des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland*. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1979.
- Rendtorff, Rolf: *Gesammelte Studien zum AT (57)*. Chr. Kaiser Verlag, München, 1975.
- Rengstorff, Karl Heim – Kotzfleisch, Siegrid: *Kirche und Synagoge I-II*. Handbuch von Christen und Juden. München, 1988.
- Rischl, Dietrich: *Der jüdisch-christliche Dialoge und „Faith and Order“*. In: *KuI*, 1999/1.
- Ritschl, D.: *Die nie verheilende Wunde: Kirche/Israel – Christen/Juden*. In: *D. R.: Thesen und Konkrektion in der Ökumenischen Theologie*. Münster, LIT Verlag, 2005.
- Rosenzweig, Franz: *Der Stern der Erlösung*. Suhrkap Verlag, 1988.
- Rudlick, Ursula: *Auf dem langen Weg zum Haus des Nachbarn*. Positionen der Evangelischen Kirche
- Ruether, R. Rosemary: *Faith and Fratricide. The Theological Roots of Antisemitism*. The Seabury Press, Minneapolis, Minnesota, 1974.

- Ryrie, R.: Teológiai alapismeretek (Basic Theology, 1986). KIA, Budapest, 1996.
- Sänger, Dieter: Die Verkündigung des Gekreuzigten und Israel. J.C.B. Mohr, Tübingen, 1994.
- Santala, Risto: A Messiás az Újszövetségben – a rabbinikus iratok fényében (The Messiah in The New Testament in The Light of Rabbinical Writings). Bridge Mission Society, Budapest, 2001.
- Santala, Risto: Pál apostol Saul Rabbi. Az ember és a tanító a zsidó források fényében. (Angolból fordította Dr. Gáspár Gyöngyi és Simonyi Andrea), Bridge Mission Society, Budapest, 2002.
- Sauter, Gerhard: Eine gemeinsame Hoffnung von Juden und Christen? In: *Communio Viatorum*. Protestant Theological Faculty of Charles University Pague, 2002/1.
- Sauter, Gerhard: Weichstellungen im Denken Karl Barths. In: *EvTh*, (476-488) 1986/47.
- Schneider, Johannes: Das Evangelium nach Johannes. Ev. Verlagsanstalt, Berlin, 1976.
- Schneider, Theodor: A dogmatika kézikönyve. II. kötet, Vigila Kiadó, Budapest, 2002.
- Schnelle, Udo: Wandlungen im paulinischen Denken, Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart, 1988.
- Schoon, Simon: Israel and State. (DJCR)
- Schrenk, Gottlob: Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1967.
- Schumacher, von Heinz: Das taunendjährige Königreich Christi auf Erden. Paulus Verlag, Stuttgart, 1964.
- Schweitzer, József: Evangéliumi antijudaizmus, talmudi antikrisztinaizmus. *ThSz.*, 1987. (157-158)
- Schwermer, Ulrich (Hg.): Christen und Juden. Dokumente der Annäherung. Gütersloher Verlagshaus,
- Scofield, C. I.,:Magyarázó jegyzetek a Bibliához (The New Scofield Reference Bible). Az új Scofield Biblia alapján az 1967. évi kiadása alapján. Evangéliumi Kiadó, 1993.
- Sebestyén, Jenő: Református dogmatika. Eszkatológia (V. kötet). Iránytű Kiadó, 1994.
- Simon, H. H. – Simon, H.: Geschichte der jüdischen Philosophie. Reklam, Leipzig, 1999.
- Simonfalvy, Lajos: Római levél. Szöveggyűjtemény. 7. kötet, Budapest, Kézirat. 1997.
- Singer, Michael: Some Reflexion on Dabru Emet. <http://www.ikj-berlin.de> (2007.08.29)
- Sonderegger, Katherine: That Jesus was born a Jew. The Pennsylvania State University Press, 1992.
- Soulen, R. Kendall: The God of Israel and Christian Theology, 1996.
- Spijker, van Willem: Kálvin élete és teológiája. Kálvin Kiadó, Budapest, 2003.
- Stauffer, Ethelbert: Die Theologie des Neuen Testaments. Kohlhammer, Stuttgart, 1948.
- Stern, David: Messianic Jewish Manifesto. Jewish New Testament Publications, Maryland, 1988.
- Stern, H. David: Kommentar zum jüdischen NT. I-III. Hänssler Verlag, Stuttgart, 1996.
- Stern, H. David: Restoring The Jewishness of The Gospel. Jewish New Testament Publications, Jerusalem, 1988.
- Strack, H.L. – Billerbeck, P.: Kommentar zum NT. Dritter Band, C.H. Beck München, 1975.
- Studienkommission des Ökumenischen Rates der Kirchen von Ungarn: Beitrag zu den Fragen von Evangelion „Israel und die Kirche“ vom April 1956. In: Rendtorff, Rolf – Henrix, Hans Hermann (Hg.): Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945-1985. Verlag Bonifatius-Druckerei Paderborn und Chr. Kaiser Verlag München, 1988, (448-457)
- Sural, Frank: Juden und Christen – Toleranz in neuer Perspektive. Der Denkweg Franz Rosenzweigs in seinen Bezügen zu Lessing, Harnack, Baeck und Rosenstock-Huessy. Chr. Kaiser, Gütersloher Verlag, 2003.

- Swiderski, Igor: Gemeinde oder Israel? In: Kol Hesed – Stimme der Gnade – Jüdische messianische Zeitung, Nr. 1., 2007.
- Szabó, András: Auschwitz – Katarzis a teológiában. Luther Kiadó, Budapest, 2005.
- Szabó Imréné Szabó Éva: Ég, de meg nem emésztetik. Szabó Imre a Budapesti Református Egyházmegye első esperese. Naplók 1914-1945. Budapest – Budahegyvidéki Református Egyházközség, 2001.
- Szenes, Sándor: Befejezetlen múlt. Keresztyének és zsidók, sorsok. Budapest, 1986.
- Szécsi, József (szerk.): A holocaust nem teológiai véletlen. A keresztény-zsidó kapcsolatok néhány dokumentuma. Keresztény-Zsidó Társaság, Budapest, 2007.
- Szécsi, József: A zsidóság ábrázolásának szempontjai a keresztény hitoktatásban. Budapest, 1994. In: Uő: A holocaust nem teológiai véletlen. A keresztény-zsidó kapcsolatok néhány dokumentuma. Keresztény-Zsidó Társaság, Budapest, 2007.
- Szécsi, József: Izrael államának mai keresztyén meghatározásai és a napi politika. Kézirat, 2004.
- Szűcs, Ferenc: Dogmatikai prolegomena. Budapest, 1991.
- Szűcs, Ferenc: Kálvin hermeneutikája. In: Szószék és katedra. Budapesti Ref. Theológiai Akadémia, 1987.
- Szűcs, Ferenc: Teológiai etika. Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, Budapest, 1993.
- Szűcs, Ferenc: Tükör által. Válogatott írások és tanulmányok. Téma Protestáns Tanulmányi Kör. 2004.
- Talmage, Frank (ed.): Disputation and Dialogue. KTAV Publishing House, 1975.
- Talmon, Shemarjahu: Martin Buber als Bibelinterpret. In: Juden und Christen im Gespräch. Band 2., Neukirchener Verlag, 1992.
- Tamás, Bertalan: Az antiszemitizmus keresztyén szempontból. ThSz., 1986/3.
- Tarr, Zoltán: A Nagygyűlés (Porto Alegre, Brazília) a globális és hazai ökumenikus mozgalom szempontjából. ThSz., 2007/1.
- Terray, László: Izrael és az evangélium. Egyház és Izrael sorozat 1., Egyház és Zsidóság Oslo, Budapest, 1994.
- The Greek New Testamen (Kurt Aland). Second Edition, United Bible Societies, 1968.
- Theissen, Gerd: Az első keresztyének vallása. MRE Kálvin Kiadó, Budapest, 2001.
- Theológiai Szemle (ThSz). A MEÖT folyóirata. Kálvin János Kiadó, Budapest.
- Theologische Realenzyklopädie. (Herausgegeben von Gerhard Krause und Gerhard Müller), Walter de Gruyter – Berlin – New York.
- Thieme, Karl: Kirche und Synagoge. Zwie urchristliche Dokemente zu einem heutigen Hauptproblem. Verlag Otto Walter, 1944.
- Thoma, Clemens: Christliche Theologie des Judentums. Pattloch Verlag, 1987.
- Thoma, Clemens: Die theologische Beziehungen zwischen Christentum und Judentum. über die Rheinländer Synodalbeschlüße. In: Judaica 37 (1981)
- Thoma, Clemens: Theologie ohne Judenfeindschaft. In: Martin Stöhr (Hg.): Jüdische Existenz und die Erneuerung der christlichen Theologie. Ch. Kaiser, 1981.
- Tillinger, Péter: Heinrich Bullinger. Az elfelejtett reformátor. Szentendre, 2004.
- Timkó, Imre: Keleti keresztyénség, keleti egyházak. Szent István Társulat, 1971.

- Tóth, Károly: Mit tett a Magyarországi Református Egyház a zsidóüldözés ellen? In: A múltban a jövőért. Ökumenikus Tanulmányi Központ, Budapest, 2001.
- Trevett, Christine: Julian. (DJCR)
- Új Élet. A Magyarországi Zsidó Hitközségek Szövetségének Lapja. www.mazsihisz.com
- Van Buren, Paul: A Theology of the Jewish-Christian Reality. Part 1. Discerning the Way. University Press of America, Lanham – New York – London, 1995.
- Van Buren, Paul: A Theology of the Jewish-Christian Reality. Part 2. A Christian Theology of the People of Israel. University Press of America, Lanham – New York – London, 1995.
- Van Buren, Paul: A Theology of the Jewish-Christian Reality. Part 3. A Christ in Context. University Press of America, Lanham – New York – London, 1995.
- Van Buren, Paul: Das Evangelium und die Bindung Isaaks. In: KuI, 1996/1.
- Van Buren, Paul: Ein Modell systematischer Verhältnisbestimmung von Israel und Kirche. In: Martin Stöhr (Hg.): Jüdische Existenz und die Erneuerung der christlichen Theologie. Chr. Kaiser, 1981.
- Vanyó, László: Ókeresztényen Írók lexikona. Szent István Társulat, Budapest, 2004.
- Varga, Zsigmond: A galatákhoz írt levél. Kálvin Kiadó, Budapest, 1998.
- Varga, Zsigmond: Jubileumi Kommentár. Római levél. Budapest, (Bibliotéka 5.0., CD)
- Varga, Zsigmond: Újszövetségi görög-magyar szótár. Református Zsinati Sajtóosztálya, Budapest, 1992.
- Wahle, Hedwig: Das gemeinsame Erbe. Tyrolia, Innsbruck, 1980.
- Währer, Robert: Israel: Aergernis, Geheimnis, Herausforderung. Echaad Verlag, Hombrechtikon, 1994.
- WCC Publications (ed.): The Theology of The Churches and The Jewish People. Statements by The WCC and its member Churches. With Commentary by Allan Brockway, Paul van Buren, Simon Schoon, Genova, 1988.
- Weber, Otto: Grundlagen der Dogmatik I. Ev. Verlagsanstalt Berlin, 1964.
- Welt der Bibel (archeológiai folyóirat): Juden und Christen. Geschichte einer Trennung. 2005/38.
- Wengst, Klaus: Jesus zwischen Juden und Christen. Re-Visionen im Verhältnis der Kirche zu Israel. Kohlhammer, 2004.
- Wiesel, Eli: Zsidónak lenni. Múlt és Jövő. Zsidó kulturális Antológia. Budapest, 1988. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1992.
- Wiesemann, Heinrich: Das Heil für Israel. Calwer Verlag, Stuttgart, 1965.
- Wilson, Marvin R.,: Our Father Abraham. Jewish Roots of The Christian Faith. Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, 1989.
- Wilckens, Ulrich: Der Brief an die Römer. Benziger Verlag – Neukirchener Verlag.
- Williamson, Clark: A Guest in the House of Israel. Westminster/John Knox Press, Louisville (KY), 1993.
- Wright, J. Melanie: Kittel, Gerhard. (DJCR)
- Wyschogrod, Michael: Abraham's Promise. Grand Rapids (MI), Cambridge (UK), 2004.
- Zengler, Erich: Israel und die Kirche in dem einen Gottesbund? In: KuI. 1991/2.
- Zoványi, Jenő: A Coccejanizmus története. Magántanári értekezés. Budapest, 1980.
- Zsengellér, József: A páli zsidómisszió teológiai hangsúlyai az Apostolok Cselekedeteiben. In: Ostium in Caelo. Jubileumi kötet Dr. Bolyki János teológiai professzor 75. születésnapjára. Ráday Könyvesház, 2006.

Szakmai életrajz

Fontosabb dátumok

1957. szeptember 27-én született, Sárbogárdon.
1975-1980 Teológiai tanulmányok a Budapesti Református Theologiai Akadémián.
1980 A második lelkészsképző vizsga.
1981. október 1 – 1982. június 1. Ösztöndíjas tanulmányok az NSZK-beli Betheli Egyházi Főiskolán.
1982 – 1984 Beosztott lelkész Bpest-Budafoki, majd Budahegyvidéki Ref. Egyházközségben.
1984. május 15-től a Hatvani Református Egyházközség megválasztott lelképásztora.
1990 óta bekapcsolódás az "All Nations Convocation in Jerusalem" (ANCJ) munkájába.
1994 Felsőfokú német állami nyelvvizsga ('C')
1998 Bekapcsolódás a *Toward Jerusalem Council II.* (TJCII) mozgalomba.
1998 A Parakletos Alapítvány kuratóriumi tagja lettem, konferenciaszervezés.
2003 Felsőfokú angol állami nyelvvizsga ('C')
2003 óta évente részvétel a Német Evangéliumi Egyház (EKD) egzegetikai Bibliahét konferenciáin.
2003-2006 KGRE Hittudományi Karának doktorandusza, majd doktorjelöltje.
2007 Bekapcsolódás a *The International Reformed Theological Institute* (IRTI) munkájába
2008 Megfigyelőként részt veszek a *Keresztény-Zsidó Társaság* (KZST) dialógusában.

Fontosabb publikációk, tanulmányok és előadások magyar nyelven:

- Társ-szaklektori munka: Szabó T. Ádám (szerk.): Müncheni Kódex (1466). A négy evangélium szövege és szótára. Európa Könyvkiadó, 1985.
- Járjátok körül a Sion! Igetanulmány. Ref. Lapja, 1991. 10. sz.
- A csecsemőkeresztségről. ThSz, 1994/1, 5-11 pp.
- A karizmatikusok hermeneutika alapelvei. Ref. Egyház, Kálvin Kiadó, Budapest, 1996. július-augusztus, 168-170 pp.
- Isten és mi a József-történetekben. Ref. Egyház, 2003. február, 25. p.
- Évente 180-350 ezer mártírunk van. Nemzetközi konzultáció a szenvedő egyházzal (Málta, 2004. január 20-23.) Ref. Egyház, 2004. április, 89-91 pp.
- Az óegyházi millenizmus legyőzésének okai és következményei. Doktoriskolai tanulmány, 21 oldal, 2005.
- Az Egyház látható egységének problematikája. Elfogadott tanulmány a ThSz. számára. Várható megjelenés 2008. augusztusa.
- Előadás: Az Egyház és Izrael. Doktorok Kollégiuma, Budapest, 2003. augusztusa
- Előadás: A messiási judaizmus problematikája. Parakletos Lelkéször, Budapest, 2007.
- Bibliatanulmány: A lelkiismeret a Római levélben. Doktorok Kollégiuma, Debrecen, 2006.
- Bibliatanulmány: A *prothesis* és *telema* a predestináció és szabad akarat összefüggésében. Doktorok Kollégiuma, 2007.

Idegennyelvű publikációk és előadások:

- 168-Hours Prayer-Net Hungary. In: Tom Hess (ed.): *The Watchmen*. Progressive Vision International, Washington DC, 1998, 254-256 pp.
- *Meine Aengste und Hoffnungen in Bezug auf Europa*. In: Brennpunkt Gemeinde. Impulse für missionarische Verkündigung und Gemeindebau. Aussaat Verlag, Neukirchen-Vluyn, AMD, 110-112 pp.
- Előadás a *Raat van de Kerken* fórumon a hollandiai Maassluis-ben: „*Ist die Kirche von heute in der Wüstenwanderung, oder ist sie schon in dem verheißenen Land?*” 2005.
- Korreferátum: *Eumenical Theology and the Unity of the Church*. The International Reformed Theological Conference (IRTI), Kolozsvár, 2007. július 3-8. (A tanulmány szerkesztve kiadásra leadva.)

