

Weiss János

Beszélni egy témáról, beszélni a vallásról

(Filozófiai szálak Heller Ágnes

A zsidó Jézus feltámadása című könyvében)

„Itt fonok egy szálát, amott egy másikat [...]”

1996-ban Derrida így kezdte a vallásról szóló nagyelőadását: „Hogyan »beszéljünk« [...] a vallásról? Egyedi módon a vallásról, manapság? Hogyan merészeljünk félelem és megrendülés nélkül beszélni róla [...]? Ilyen keveset, ilyen gyorsan? Ki lenne annyira szemtelen, hogy azt állítsa, itt egy egyszerre azonosítható és új tárgyról van szó? Ki lenne annyira elbizakodott, hogy hozzáilleszen néhány aforizmat?”² Ki merne beszélni egy ilyen nagy tradícióval rendelkező kérdés- és témakörrel? Ki hihetné, hogy ehhez még hozzá tud tenni bármit is? Ki merné ezt hinni? Ki merne ebben bízni? Négy évvel később Heller Ágnes mintha ugyanezeket a kérdéseket tenné föl magának *A zsidó Jézus feltámadása* című könyvecskéjében (melynek jól érezhetően van egy imitált előadás-karaktere). Már első ránézésre is megállapítható, hogy erre a könyvre is jellemző a hallatlan óvatosság és a szerénység: a szerző többször említi az ismereteinek korlátozottságát, sőt, az *Előhang* végén még a legfontosabb olvasmányait is felsorolja. „Az elmúlt negyedszázad Jézus-irodalma köteteket tesz ki. Nem hivatkozhatom minden könyvre, hiszen az irodalom töredékét sem tudtam elolvasni. A következőkben azokat a könyveket sorolom fel, amelyekre valóban támaszkodtam.”³ De miért éppen az elmúlt negyedszázad? A Jézus életére vonatkozó kutatás Reimarusszal kezdődik, aki 1762-ben a barátainak írt egy könyvet, amelyet majd a halála után Lessing fog kiadni, névtelenül. Aztán 1836-ban jelent meg a Hegel-tanítvány David Friedrich Strauß *Das Leben Jesu* című híressé és hírhedté váló könyve, amit 1863-ban követett Ernest Renan nagysikerű, kicsit belletrisztikus műve. Aztán 1906-ban Albert Schweitzer már összefoglaló áttekintést közöl a Jézus életéről szóló kutatásokról. „A Jézus élete-kutatásnak különös sorsa lett. Azért indult el, hogy megtalálja a történelmi Jézust, és azt gondolta, hogy a maga

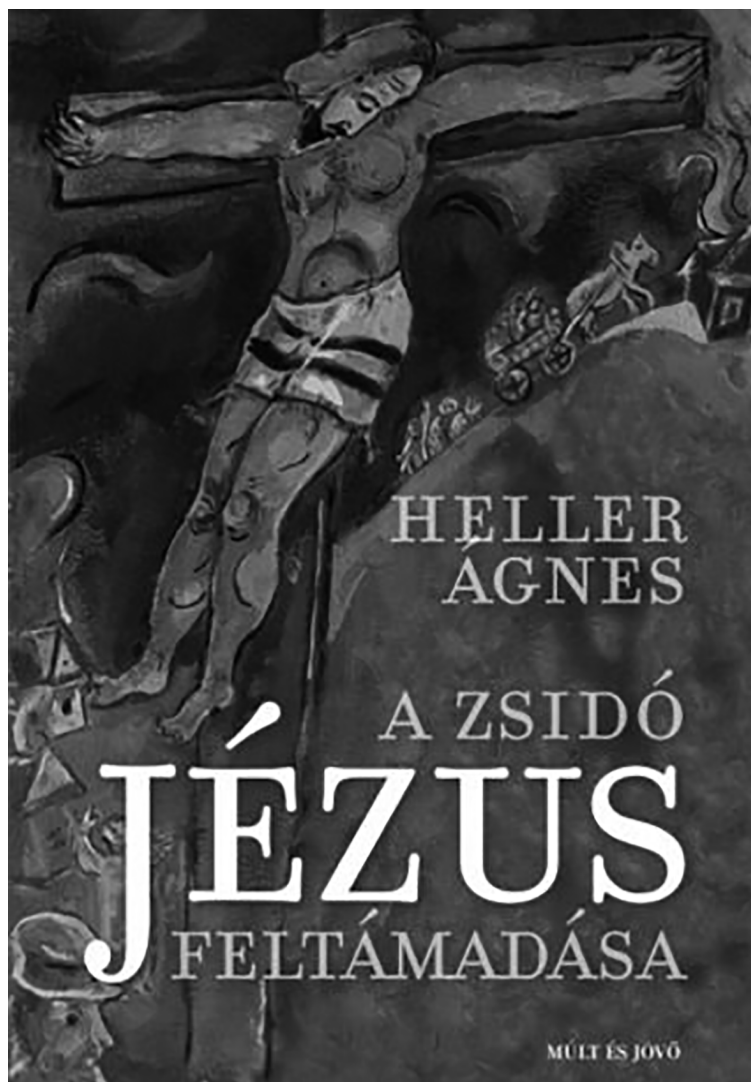
valódi lényegében a mi korunk elé is odaállíthatja. Eloldotta azokat a kötelékeket, amelyekkel Jézus évszázadok óta oda volt kötve az egyházi tanítás szikláihoz, és örült neki, hogy megint élet és mozgás került az alakba, és látta Jézust, a történelmi embert, magához közeledni. De ő nem állt meg, hanem kilépett a mi korunkból, és visszatért a sajátjába. És éppen ez döbbsentette és ijesztette meg a teológusokat”.⁴ Ezzel már el is jutottunk Heller Ágnes könyvének kiindulópontjához. „A keresztény Jézus harmadnapra támadt fel. Kétezer esztendőre volt szükség ahhoz, hogy a zsidó Jézus feltámadjon. Ennek a két mondatnak látszólag semmi köze egymáshoz.”⁵ Az első esetben a feltámadás egy üdvtörténeti esemény, a második esetben pedig egy „felfedezésről” van szó. Sőt, Schweitzer alapján azt lehetne mondani, hogy a Jézus élete-kutatás éppen az üdvtörténeti értelmezés intézményesedése elleni tiltakozásként jött létre, és aztán ez vezetett el Jézus eredeti életvilágbeli beágyazottságának felfedezéséhez. Ez áll egy mai kutatási irányzat, a „Third Quest” kutatásainak homlokterében. „A történeti Jézusra vonatkozó »harmadik kutatás« kiindulópontja az elégedetlenség volt: egyrészt amiatt, hogy Jézust leválasztották a kortárs zsidóságról, másrészt amiatt, hogy az őskereszténységgel való kapcsolatát is fölszámolták. És ehhez társul még, hogy egyre inkább megváltozik a Jézus-kutatás érdeklődési iránya. A megelőző fázissal szemben a teológiai és dogmatikai kérdésfeltevések már alig játszanak szerepet, míg a historiográfiai kérdésfeltevések előtérbe kerülnek.”⁶ Jó okkal feltételezhetjük, hogy Heller Ágnes elsősorban erre a kutatási irányzatra gondol.⁷

Mielőtt máris eltévednénk, idézzük föl még egyszer Derrida utolsó mondatát: „Ki lenne annyira elbizakodott, hogy [ehhez a kutatáshoz] hozzáilleszen né-

bány [adalékok]?⁹⁸ Ez a kutatás szaktudományos-történeti kutatás, óriási tradícióval, óriási kortárs irodalommal. Tényleg ehhez akarunk hozzájárulni, itt és most, néhány oldalban? Derrida nem sokáig hagy kétségekben: „Hogy a szükséges merészséget, arroganciát, vagy derűt merítbessük, talán tettetni kellene egy pillanatra az absztrakciót, minden absztrakciót, vagy majdnem mindent, egy bizonyos absztrakciót.”⁹⁹ Ez az absztrakció azt jelenti, hogy a filozófus ehhez a hatalmas kutatáshoz és irodalomhoz csak úgy tud hozzáfűzni valamit, ha egy magasabb absztrakciós szintről, vagyis filozófusként beszél. De létezik-e egy ilyen magasabb absztrakciós szint? Nem számolta-e fel már régen a szaktudományos kutatás ezt a szintet? Nem működik-e üres spekulációként? Itt lassan el is hagyhatjuk Derrida szövegét, mert az előadás szinte mindvégig ezt a sikot próbálja kijelölni: „Az absztrakció által vagy az absztrakciótól őrizkedni kell? Hol az üdvösség?”¹⁰⁰ (Hol a megoldás?) Az elemzések valóban egy absztrakt szinten mozognak, kínosan kerülnek a szaktudományos-történelmi ismeretanyagot. Heller Ágnes szerint ezt a problémát nem így kell megoldani: szükség van egy bizonyos szaktudományos ismeretanyagra, a filozófiai elemzést a filozófiai perspektíváknak kell garantálniuk. Ha ezt a kis könyvet nézzük, akkor nagyjából három ilyen filozófiai perspektívát rögzíthetünk: (1) az emlékezet és a felejtés, (2) az igazság és a tudás elmélete (a hellenizmus korának föltámadása), (3) a történelem és az üdvtörténet kapcsolata. A három perspektíva (vagy szál) kapcsolatát majd a tanulmányom végén fogom megvizsgálni, és próbálom újra helyreállítani.

I.

A kis könyv alapgondolata, hogy mind a keresztények, mind a zsidók *elfelejtették* Jézust: a keresztények azért, mert csak a Krisztusra figyeltek, a zsidók pedig azért, mert elfogadták, hogy a szembenálló táborba tartozik. A szakirodalomban néha-néha előfordul a „Jézus-felejtés” kifejezése. Például: A *Hűsekegyben* „Jézus Szűz Máriától való születése és a passióhoz és a feltámadáshoz való közvetlen átmenet között [...] hiányzik az ember



Jézus és az ő egész »életteljesítménye«.¹¹ De ez itt csak egy egyes dokumentumra vonatkozik, Heller viszont ebben egy kétezer éves tendenciát lát. „Mind a zsidóság, mind a kereszténység esetében felejtésről kell beszélnünk. A zsidóságnál a felejtés egyértelmű. El kellett felejtetni a zsidó Jézust. El kellett felejtetni, hogy a kereszténység első apostolai zsidók voltak. El kellett felejtetni, hogy a Jézus-vallás kezdetben a zsidó vallás egyik válfaja, azaz mind a Názáreti Jézust, mind pedig a zsidó kereszténységet ki kellett törölni a zsidóság történetéből.”¹² És a másik oldalon is valami ilyesmi játszódott le, még szövevényesebben és bonyolultabban. De a könyv koncepciója számára fontosabb a zsidó teológusok munkássága. Vermes Géza (aki maga is a „Third Quest” irányzatához tartozik) *A zsidó Jézus vallása* című könyvében ezt írja: „Könyvtárakat töltenének meg azok a szakkönyvek, amelyek arra a problé-

mára keresik a választ, hogyan állapíthatjuk meg Jézus valódi tanítását, elkülönítve a hiteles üzenetet a korai egyház által megfogalmazott és az úr szájába adott mondásoktól.¹⁵ Ez mindenképpen elveszi az ember bátorságát; de amiről szó van, az a kritérium kérdése. És ebben a vonatkozásban a legújabb teológusok egyértelműen optimisták. De ne is a legújabbakkal kezdjük, David Flusser már a hatvanas évek végén így fogalmazott: „Természetesen Jézus viszonya a Törvényhez és annak előírásaihoz sajátos problémákkal terhes, de ez minden hívő zsidónál így van, ha a zsidóságot komolyan veszi. Látni fogjuk, hogy Jézusnak a Törvénnyel kapcsolatos álláspontja az evangéliumokban az új megvilágítás és a későbbi átfestések révén gyakran fölismerhetetlenné vált. Ám szinoptikus evangéliumaink – amennyiben saját koruk fényében olvassák őket – még őrzik a törvényhű *zsidó Jézus* képét.”¹⁴ Vermes fontosnak tartja a kritérium meghatározásakor, hogy azt mindig szem előtt tartsuk, hogy Jézus sohasem cselekedett a Törvénnyel ellentétes módon. „Az evangéliumi beszámoló szerint Jézusnak egyszer sem állt szándékában megváltoztatni magának a Tórának egyetlen parancsolatát sem. A vitatott megállapítások minden esetben egymással összeütközésben lévő törvényekkel kapcsolatosak, amikor az egyik törvényt a másik rovására kell figyelembe venni”.¹⁵ De ne felejtsük, hogy Vermes most Jézus „papi tanítása” érdeklő,¹⁶ Heller Ágnes viszont Jézus életéről ír. És ha igaz is, hogy Jézus tanításában a legfontosabb a Törvényhez való viszony, akkor ez még semmit nem mond e viszony konkrét karakteréről. Heller ennek jellemzésére a „radikalizálás” szót használja: „Jézus minden vonatkozásban radikalizálja a törvényt.”¹⁷ Ez a gondolat Vermes és Flusser elképzeléseit szintetizálja egy új terminológia alatt. Azzal kapcsolatban, hogy Jézus szombaton is gyógyított, és ezzel megsértette a szabbat parancsát, Vermes ezt írja: „Ezekben az esetekben a parancsolatok között meglévő szokásos összeütközéssel van dolgunk, azzal a kérdéssel, hogy a két törvény közül melyik fontosabb a másiknál.”¹⁸ Flusser pedig így fogalmaz: „Jézus [...] az élet erkölcsi oldalát hangsúlyozta a Törvény gyakorlásának merőben formalista oldalával szemben.”¹⁹ Heller ezt nem csak átfogalmazza, de ki is tágítja minden kiválasztott vagy karizmatikus személyiségre. „A kiválasztottak radikalizálják a törvényt. S azzal, hogy radikalizálják, a Törvény jogi státusza megszűnik: jogi törvényből morális törvényé alakul át.”²⁰ A próféták már több száz évvel korábban is ugyanezt tették. Habár Jézus idejében általános volt a meggyőződés, hogy Jahve nem küld több prófétát, a próféták kora lezárult. De ennek a

kiszélesítésnek lesz egy csapdája: kiderül, hogy ehhez nem lehet kötni Jézus föllépésének egyediségét, vagyis a *kritérium* meginog. („A zsidó Jézus tanításában [...] azt keresem, ami ezt a tanítást egyedülállóvá teszi.”)²¹ És aztán következnek más javaslatok: „A kérügmának példabeszédekkel való megértetése Jézus sajátja. Nem mintha máshol nem fordulna elő”.²² – Itt mintha egy kicsit bele-süllyedtünk volna a történeti-szaktudományos fejtegetésekbe; a fontos az, hogy van egy történetileg létezett ember,²³ akinek volt egy meghatározott tanítása, és aki történelmi kulcsfigura lett. A kétezer éves kollektív emlékezet kitüntetett alakja. A „kollektív emlékezet” legalaposabb elméletét Jan Assmann dolgozta ki. „A tökéletes magányban felnövekvő ember nem rendelkezik emlékezettel [...]. Az emlékezet a szocializálódás során tapad az emberhez. Bár mindig az egyén az, aki emlékezettel »rendelkezik«, az emlékezőképesség mégis kollektív produktum. Eszerint a »kollektív emlékezet« kifejezés nem empirikusan értendő. [...] Még a legszemélyesebb emlékek is csak társadalmi csoportok keretei közt zajló kommunikációban és interakcióban születnek meg.”²⁴ Még az individuális emlékezetnek is van köze a közösséghez; a közösségi emlékek kifejezése nem metaforikus. És ha van is egy olyan emlékezet, amely kimondottan a közösségre vonatkozik, annak is az egyes emberek a hordozói. Heller Ágnes ebből kiindulva két alapvető tézist állít fel. *Egyrészt* ebben a kollektív emlékezetben benne van egyfajta kollektív felejtés is, Jézus ember voltának elfelejtése. Az emlékezésnek és a felejtésnek tehát van egy sajátos dialektikája: minél tartósabb és markánsabb az emlékezés, annál egyértelműbben körvonalazódik a felejtés is. És ez a felejtés ebben az esetben a zsidó Jézusra vonatkozik. „Akármi legyen is ennek a komplexumnak az ősforrása, maga a komplexum mindenképpen a Názáreti Jézus identitásának elfelejtésében összefonódik.”²⁵ Heller Ágnes ezen a ponton idézi fel Paul Ricœur javaslatát a passzív és az aktív felejtés elkülönítésére: „Nem kézenfekvő-e, hogy [...] beszélhetünk a felejtés két fajtájáról [...], a *passzív* és az *aktív* felejtésről? Természetesen ez a két fogalom nem annyira egy meghatározott egyéni fenomént jelöl, mint inkább egymást részben átfedő fenomenek széles skáláját.”²⁶ Heller Ágnes azonban ezt a megkülönböztetést a „zsidó Jézus” esetre vonatkoztatva elveti. „A zsidó Jézus elfelejtése esetében [...] nehéz lenne az *aktív* és a *passzív* felejtést megkülönböztetni. A szövegek olvashatók, elérhetőek voltak, s ennyiben elfelejtésüket aktív felejtésnek lehetne tekinteni, ugyanakkor azonban a hívek generációról generációra örökölték a szöveg egy bi-



Fotó: Kőbányai János

Heller Ágnes egy Pontius Pilatus nevét feltüntető oszlop előtt a jeruzsálemi Israel Múzeumban

zonyos olvasatát.”²⁷ (Ez most csak a keresztény oldalra vonatkozik.)²⁸ Másrészt ez a felejtés egyúttal olyan is, amely már önmagában tartalmaz egy potenciális megkülönböztetést: egyrészt lehetséges egy totális felejtés, amely az alak teljes negligálását eredményezi (ez a zsidóság útja); másrészt az emlékezés elől úgyszólván ki lehet térni, hogy az alaknak megkonstruáljuk a maga transzcendens változatát (ez a kereszténység útja).²⁹

II.

A vallás és az igazság kérdése tulajdonképpen a „hit és tudás” régi témájának újrafogalmazása. A fent idézett előadása fölé még Derrida is ezt írja oda címként.³⁰ „A vallás? Egyes számban? Talán [...] (ennek mindig lehetségesnek kell lennie) [...]”³¹ Vannak olyan vallások, amelyek önmagukat hangsúlyosan egyes számban lévőként tételezik: ezek a monoteista vallások. „Manapság már általánosan elfogadott gondolat, hogy a zsidóság volt az első nép, amely önazonosságát a másik vallási kizárásával, azaz a többi vallás ellenében alakította ki és ta-

pasztalta meg. Ezt a gyakorlatot folytatja minden monoteizmus, így természetesen a kereszténység is. Ezzel szemben a politeizmust nem jellemezte a kizárólagosság.”³² Ez a gondolat a könyvben újra és újra visszatér, de annyit már most is lehet sejteni, hogy a kizárólagosság által definiált vallások érintkezése potenciálisan már rendkívül erős konfliktusok forrását hordozza magában. „Egy vallásháború mint olyan meghatározásához biztosnak kellene lenni a vallásos lehatárolásában.”³³ Mintha közvetlenül erre utalna Heller Ágnes következő mondata: „[A politeista kultúrák] még nem különítették el a kultúrán belül a vallást.”³⁴ A monoteizmust így nem csak az egyistenhit jellemzi, hanem az is, hogy benne a vallás egy önálló társadalmi szféra lett, ami ugyanakkor át is hatja a társadalom egészét. Súlyos vallási konfliktusok (vagy ahogy Derrida mondja: vallásháborúk) csak ilyen körülmények közepette lehetségesek. Ez persze kiterjedhet: ha például egy monoteista kultúra a térítés szándékával tekint egy politeista kultúrára. Derrida ezt kérdezi: „Miért lenne a vallás fogalma csak keresztény? Egyáltalán miért érdemli meg a kérdés, hogy föltegyük, a hipotézis, hogy komolyan vegyük?”³⁵ Erre Heller

Ágnes azt válaszolná, hogy azért, mert a kereszténység, de a zsidóság is, önmagát belülről így látja, és azt szeretné, ha kívülről is így látnák. – Most fogalmazzuk át egy kicsit a fentiekben vázolt kiinduló tézisünket. „Ahogy a zsidó a zsidók Istenének *egyetlen igazságát* a pogány bálványimádás tudatlanságával, hazugságával és förtelmével állította szembe, úgy állította szembe a keresztény a maga *igazságát* a neki hirdetett, az igazságot el nem fogadó [...] vallásokkal.”³⁶ Az idézetben az új az „igazság” szó megjelenése: a vallásokban mindig kinyilatkoztatott igazságokról van szó; és a konfliktus-potenciál által jön létre, hogy a kinyilatkoztatott igazság egyetlen. (Ezt Heller Ágnes később „totalizáló igazságnak” is nevezi.) A monoteista vallásokhoz mindig egy ilyen igazságfogalom kötődik. Beszélhetünk ismeretekről is; és akkor azt mondhatjuk, hogy egészen a középkor végéig az ismeretek döntően az Isten megnyilatkozásaira és kinyilatkoztatásaira mentek vissza. Aki ezeknek az ismereteknek a birtokában volt, „bölc ember” volt, erkölcsös életet élt stb. De minden egyes „megmutatott” ismeretnek volt két dimenziója: egyrészt volt egy tartalmi oldala, ezt vagy azt mondta (állította), és volt egy érvényességi oldala, egyedül önmagát tűrte meg. (Persze, az ismereteknek volt egy bizonyos pluralitása, de az igény az volt, hogy egységes szisztematikát alkossanak. Ebből az következik, hogy nem engedhetjük meg, hogy ugyanarról a tárgyról egy ellentétes ismeret is megjelenhessen.) A vallások konfliktusa vagy harca, így az adott vallásba (vagy kultúrába) tartozó bölc pozíciójának igazolására is irányul. És ez azt jelenti, hogy a hitnek köze van a tudáshoz; abban az értelemben, hogy egy hitrendszer a tudásnak egy bizonyos karakterét hívja életre és támogatja. De aztán következett az európai modernitás, amit „felvilágosodásnak” is szoktak nevezni. „A felvilágosodás mind a zsidó, mind a keresztény vallásokat kétféleképpen érintette. *Egyrészt* kérdőre vonta a vallásos magatartás, életvitel, etika racionalitását, s ezzel korszerűségét, *másrészt* kétségbe vonta vagy falszifikálta a vallásokban rögzített, általuk közvetített tudást.”³⁷ Én talán fordítva haladnék. (1) A felvilágosodás kétségbe vonta, hogy az igazságértékkel rendelkező tudás egyáltalán származhat a kinyilatkoztatásból. Az igazság nem a kinyilatkoztatásból származik, a kritériuma a valósággal (vagy egy tényállással) való korrespondencia. (2) S ebből következően a vallási igazság minden gyakorlati következménye is értéktelenné válik, átalakul a bölc fogalma (ha nem tűnik el teljesen), a morál pedig már nem úgy jelenik meg, mint a vallás valamiféle következménye. Összefoglalva azt mondhatjuk, hogy a modernségben a tu-

dományos igazság kiszorítja, vagy inkább csak háttérbe szorítja a vallási ismereteket. „A vallást tehát a tudomány váltotta fel, mint a modernség uralkodó világszemlélete.”³⁸ (Karl-Otto Apel egy hatvanas-hetvenes évek fordulóján írott nagy tanulmányában a mi korunkat a „tudomány korának” nevezte.³⁹) „A vallásos világszemléletben minden tudás Istentől származik, pontosabban szólva csak az számít tudásnak, ami Istentől származik. *Mi* azonban a tudományhoz fordulunk, ha tudni akarunk.”⁴⁰ Innen kezdve a sorrend megfordul, már nem „hit és tudás”-ról, hanem inkább „tudás és hit”-ről van szó: nem a hitből adódik a tudás, hanem a hit már csak a tudományos tudás által háttérbe szorítva, vagy annak repedéseiben létezhet.⁴¹ Ez pedig a monoteista vallások igazságigényének „relativizálódásához” fog vezetni. A „relativizálódás” szó azonban itt erős pontosításra szorul, nem önmagában relativizálódik (erre nem is képes), hanem a tudományos ismeretektől háttérbe szorítva a relevanciája (a rendeltetésére vonatkozó pátosz) inog meg. Némi óvatossággal, és ezekkel a korlátozásokkal, beszélhetünk a „hellenisztikus kor” visszatéréséről.⁴² „Egy új hellenizmus felé tartunk? A körülmények ezt sugallják.”⁴³ De ezt a kijelentést rögtön korlátoznunk is kell: „Úgy hiszem azonban, hogy a hellenizálódás jelszava csak egy értelemben meggyőző. Abban az értelemben, hogy a vallásos identitásképzés [...] megszűnik abszolút lenni [...]”⁴⁴ Ezek a gondolatok a keresztény-zsidó párbeszéd filozófiai megalapozásának tekinthetők.

III.

Heller Ágnes kis könyvében fontos (de nehezen fölfedezhető) szerepet kapnak a „világtörténelem” és az „üdv történet” kategóriái. Karl Löwith nagyhatású könyve már 1952-ben megjelent. „Minden történelemfilozófia teljességgel a teológiából táplálkozik, azaz a történelemnek üdv történetként való teológiai értelmezéséből. Ez esetben azonban a történelemfilozófia nem lehet »tudomány«. Hisz hogyan is lehetne az üdvbe vetett hitet tudományosan megalapozni?”⁴⁵ Ezt a tézist Hans Blumenberg az újkor legitimitása elleni támadásként értelmezte. Szerinte az „újkor legnagyobb vívmánya” az a jog volt, „hogy nem kell magunkat igazolnunk”.⁴⁶ Erről a vitáról írja Heller: Löwith alapmegfigyelése „mégis meggyőzőnek tűnik számomra, [tudniillik az], hogy a [...] forradalmi mozgalmak képzelete, nyelve [és fantáziavilága] is a Szent Szöveg forrásvidékéből merít. Hadd utaljak arra, hogy a *felzabadulás* szó és annak élménye a Sínai-hegyi kivonu-

lás történetéhez fűződik”.⁴⁷ Ebből már lehet látni, hogy Hellert nem a történelemfilozófia lehetősége foglalkoztatja, hanem inkább az, hogy az üdvözülésre vonatkozó vágy hogyan *alakította* a reális történelmet. Az üdvözülés, a megváltás, a Messiás különböző értelmezése a zsidóság és a kereszténység konfliktusának kiindulópontja. És itt már nem egyszerűen vallástörténetről van szó, hanem a világtörténelemről. (Vegyük észre, hogy a Löwith könyvének főcímében szereplő két fogalom a realitásra utal, nyoma sincs semmiféle tudománymetodológiának, ez majd csak az alcímben bukkan fel.) Ez előtt a háttér előtt nagyon fontos adalék, hogy Jézus önmagát nem tekintette Messiásnak, sőt, ez alapvetően idegen volt számára. Jézus „egyetlen helyen sem nevezi magát Messiásnak, még a többszörös apologetikus céllal átdolgozott evangéliumokban sem, legfeljebb nem tiltakozik az ellen, hogy Péter így szólítsa, inkább azt tanácsolja neki, hogy ne beszéljen erről senkinek. Ezenkívül csak a gúnyolódók nevezik nagy megpróbáltatása idején Messiásnak, arra utalva, miért nem tud magán segíteni.”⁴⁸ (A „Messiás” szó és alkalmazásának vizsgálatakor értelmeznünk kellene azokat a kifejezéseket, amelyek Jézus önmegjelöléseként még szóba jönnek: az „Isten fia”, az „Ember fia”, de ettől most eltekintek.) „Az Újtestamentumban Jézus halála messiási mivoltához tartozik.”⁴⁹ A „Messiás” vagy a „Krisztus” szó a halálhoz, vagy inkább a halál értelmezéséhez kötődik. „Jézus halálának értelmezésekor egy olyan történés értelemadásáról van szó, ami Isten cselekedetét Jézus Krisztusban, beleértve a feltámadását is, már mindig is feltételezi. Csak ebből a perspektívából kiindulva [...] lehet ennek a halálnak pozitív jelentést adni, és ezt üdvtörténeti eseményként felmutatni.”⁵⁰ Az üdvösségre vonatkozó elképzelések így fontos szerepet kapnak a reális történelem alakításában. És bár a két álláspont nem közvetíthető egymással, de a fontosság tudatuk mégiscsak relativizálható. Heller most Martin Buber egyik mondását idézi: „Azt mondta ugyanis, hogy amikor majd eljön a Messiás, meg fogjuk kérdezni tőle, először jött-e el vagy másodszor, s akkor fog kiderülni a keresztény vagy a zsidó vallás igazsága. Tehát az, hogy Krisztus Krisztus-e, azaz a Messiás, vagy sem, csak az üdvtörténet vége felől dönthető el, nem ma.”⁵¹ Nincs tehát semmiféle sürgető oka a döntésnek. *És a reális történelemben ez a két történet mégsem szimmetrikus.* „Amit [a zsidók] a Jézus-hívókkal szemben elkövettek, az kétezer évvel ezelőtt történt, és egy nagyon rövid ideig tartott.”⁵² A másik oldalon áll a holokauszt. De valóban a holokauszt áll a másik oldalon, meg lehet közelíteni a holokausztot ebből a perspektívából? Az

üdvösség-értelmezésből kiindulva megérthető lenne ez a hatalmas tragédia? Heller más műveiből tudjuk, hogy szerinte a holokauszt az emberi történelem egy olyan irracionális fejezete, amely a számunkra rendelkezésre álló magyarázati eszközökkel és sémákkal nem közelíthető meg. – A korai kereszténységben és a keresztény egyház virágzása idején a másféle üdvösségi elképzelések miatt kialakult egy antijudaizmus. „Az antijudaizmus szókészlete és mítoszkészlete beletorkolt a modern antiszemitizmusba, de nem azonos vele. Olyan rágalmak, hogy minden zsidónak a bőre alatt is pénz van, vagy hogy minden kommunista zsidó, nem az antijudaista tradícióban gyökereznek.”⁵³ A modern antiszemitizmus viszont egészen más jellegű: „A modern antiszemitizmus mint világnézet a kapitalista modernség válságos fejlődésére reagál: az iparosításra, a modernizálódásra, a kötelező erejű világképek elvesztésére, az emberi viszonyok eltérőgyiasodására.”⁵⁴ Ezekre a veszteségekre válaszként született meg a fajelmélet, amely különböző történelmi kacskaringókon keresztül meghatározó jelentőségűvé vált, míg aztán végül a hivatalos politika rangjára emelkedett. Miközben a holokausztot politikai tettként végrehajtó rezsim már „nem volt keresztény, hanem pogány”.⁵⁵ Egy ilyenfajta magyarázat azonban nem következik az üdvösségre vonatkozó elképzelések történelmi összecsapásából. De Heller Ágnes mégis beszél a holokausztról, pontosabban, ehelyett Auschwitzról, és ezt jól érezhetően az elemzések végső kicsúcsosodásának szeretné tekinteni. Auschwitz ebben a kis könyvben nem a magyarázhatósága felől jelenik meg, hanem az üdvösséghez való viszonyában. „Auschwitz nem pusztá helynév, hanem Jeruzsálem ellenpontja.”⁵⁶ Ha Jeruzsálem képviseli a zsidó üdvözülést, akkor „Auschwitzban a Jeruzsálem eszméjét hordozó népet [...] akarták írmagostul kiirtani”.⁵⁷ Mondhatnánk, hogy Auschwitzban a zsidók üdvösségét úgy akarták legyőzni, hogy az üdvösség szubjektumait irtották ki. Ebből a perspektívából kiindulva valami ilyesmit kellene mondanunk; de láttuk, hogy ez elhibázott lenne.

IV.

Mondhatjuk-e, hogy a fentiekben kidolgozott szálak (perspektívák) mégis valamiképpen összefonódnak, és a kis könyv egésze a „zsidó Jézus feltámadásáról” szól? A mű közepe táján, a zsidó Jézus jellemzésekor mintha eljutottunk volna egy csúcspontra, de aztán rá kell jönnünk, hogy ez csak a történelmi-szaktudományos ismeretbázis, a könyv

pedig filozófiai „szálakat” akar kidolgozni. Az első két szál, úgy tűnik, valóban szorosan összekapcsolódik: a zsidó Jézusra való emlékezés valóban egy új bázist teremthet a keresztény–zsidó párbeszéd számára. És ez a kis könyv nemcsak leírni akarja ezt, hanem előmozdítani is szeretné, ebben szeretne aktív szerepet vállalni. Erre vonatkoztatva és ezen a ponton kapcsolható be a könyv zárása. A kiindulópont az, hogy a vallások esetében is vannak, vagy legalábbis lehetségesek, mutációk. „Itt is szükség van felejtésre és újraemlékezésre, itt is megjelennek újraírt történetek és újrarajzolt képek. Az ebben a kis könyvben elbeszélte történet [...] is egy ilyen mutációt, egy ilyen mutáció lehetőségét vázolta fel”.⁵⁸ De mint mondtam, a szerző ennél többet szeretne elérni: „Pontosabban ez a történet azzal, hogy elbeszéli [a zsidó Jézus feltámadását], maga is részt vesz abban a történetben, amelyet elbeszél.”⁵⁹ És hogyan köthetjük ehhez a harmadik szálát? Azt maga Heller is érezte, hogy ez nem is olyan könnyű: „A zsidó Jézus feltámasztásának [...] – szerintem – nem sok kapcsolata van Auschwitzcal.”⁶⁰ A harmadik szál talán inkább az „igazság” érvényesülésére vonatkozó történelem és üdvtörténet átfogalmazásának tekinthető. Derrida ezt írja az előadásokhoz készült lábjegyzetei végén: „A vallás auto-immunitása csak érintetlenné tudja tenni magát, kijelölhető vég nélkül.”⁶¹ A vallás érintetlenség – tegyük hozzá: a filozófia által érintetlenség –, és ezért az értelmezésének nem lesz vége. Heller Ágnes erre talán azt mondaná, hogy a vallás, egy vallási téma (a zsidó Jézus feltámadása) tárgyalásának igenis lehet egy bizonyos filozófiai struktúrája, és ez alól csak végső soron (a holokauszt bevonásakor) vonja ki magát. Ezért az előadás mégis csak lezárható, az előadás lezárul.

JEGYZETEK

- 1 Heller Ágnes: *Filozófiám története*, Múlt és Jövő Kiadó, Budapest, 1999. 252.
- 2 Jacques Derrida: *Hit és tudás. A „vallás” két forrása a pusztai ész batárain*, Brambauer Kiadó, Pécs, 2006. 11.
- 3 Heller Ágnes: *A zsidó Jézus feltámadása*, Múlt és Jövő Kiadó, Budapest, 2019 (2. kiadás). 19.
- 4 Albert Schweitzer: *Die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, UTB, Tübingen, 2009. 620–621.
- 5 Heller Ágnes: *A zsidó Jézus feltámadása*, i. m. 9.
- 6 Angelika Strotmann: *Der historische Jesus: eine Einführung*, UTB, Tübingen, 2015. 30–31.
- 7 Az 1980-as évek óta egy új kutatási hullám bontakozott ki, amit „Third Quest”-nek neveznek. Ennek most – Jörg Frey nyomán – három alapvető vonását szeretném földélni. (1) A Jézus-kérdés történelmi dimenziója erőteljes hangsúlyt kapott: a Jézusra való teológiai vissza-
- kérdezés, ami korábban, az olyan szerzőknél, mint Käsemann és Bornkamm még meghatározó volt, teljesen visszaszorult. A Bultmann nyomán kibontakozott vita, hogy van-e bármiféle teológiai értelme a történelmi Jézusra való visszakérdezésnek, minden értelmét elvesztette. (2) A történelmi kiindulópont most az összes forrás bevonására épül, amelyek szerepet játszhatnak Jézus életvilágának vallási, kulturális, politikai, társadalmi leírásában. Tehát az újszövetségi szövegek mellett minden másféle dokumentum is nagyon fontos szerepet kap. (3) Hangsúlyosan merül fel annak kritériuma, hogy Jézus kapcsán mi az, ami autentikus, és mi az, ami nem. Ezt a kritériumot azonban végső soron nem sikerült egyértelműen meghatározni. Lásd Jörg Frey: *Der historische Jesus und der Christus der Evangelien*, in uő.: *Von Jesus zur neutestamentlichen Theologie*. Mohr Siebeck, Tübingen, 2016. 44–48.
- 8 Jacques Derrida: *Hit és tudás*, i. m. 11.
- 9 Uo.
- 10 Uo.
- 11 Vasilios Arsoniadis, Michael Broch: *Paulus ist nicht Jesus*, LIT Verlag, Münster, 2010. 13.
- 12 Heller Ágnes: *A zsidó Jézus feltámadása*, i. m. 31.
- 13 Vermes Géza: *A zsidó Jézus vallása*, Osiris Kiadó, Budapest, 1999. 30. Fordította: Hajnal Pirocska. Valószínűleg Heller Ágnes a címadásban e kötet címe motíválta.
- 14 David Flusser: *Jézus. Az ókori zsidó történelem és irodalom tükrében*, Múlt és Jövő Kiadó, Budapest, 1995. 46. Fordította: Szénási Sándor. Kiemelés tőlem. Egy tanulmányában Flusser a Máté evangélium két zsidóellenes epizódjáról beszél, ezeket azonban – Heller Ágnes kifejezésével – „határeseteknek” lehet tekinteni. Lásd David Flusser: *Judaizmus és a kereszténység eredete*, Múlt és Jövő Kiadó, Budapest, 1999. 423–428. Fordította: Vető Ágnes.
- 15 I. m. 35.
- 16 I. m. 30.
- 17 I. m. 53.
- 18 Vermes Géza: *A zsidó Jézus vallása*, i. m. 36.
- 19 David Flusser: *Jézus*, i. m. 51.
- 20 Uo.
- 21 Heller Ágnes: *A zsidó Jézus feltámadása*, i. m. 50.
- 22 I. m. 54.
- 23 „Továbbra is tartja magát, bár ma már kisebbségben, a felfogás, hogy Jézus nem létezett [...]. Ma a történészek többsége ezt nem fogadja el. Mivel nevetségesnek tartom [...], hogy tudományos kérdésekben többségi szavazattal döntsünk, a »történészek többsége« kifejezést inkább azzal helyettesíteném, hogy olyan történészekről, vallásfilozófusokról beszélek, akiket teljesítményük és írások ismeretében a legmegbízhatóbbnak tartok.” I. m. 43.
- 24 Jan Assmann: *Kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magas kultúrákban*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1992. 36. Fordította: Hidas Zoltán.
- 25 Heller Ágnes: *A zsidó Jézus feltámadása*, i. m. 34.
- 26 Paul Ricœur: *Emlékezet – felejtés – történelem*, in N. Kovács Tímea (szerk.): *A kultúra narratívái (Narratívák 5.)*, Kijárat Kiadó, Budapest, 1999. 64. Fordította: Rózsahegy Edit.
- 27 Heller Ágnes: *A zsidó Jézus feltámadása*, i. m. 12.

- ²⁸ De ha egy kicsit tovább olvassuk Ricœur szövegét, akkor találkozunk olyan megfogalmazásokkal is, amelyek alapján a megkülönböztetés produktivitását mégsem zárnam ki előre. A passzív felejtés: az emlékezés hiánya. „Ekkor a *felejtésről mint menekülésről* van szó, és az őszintétlenül kifejeződéséről, [egy] elhárító stratégiáról [...]” (Paul Ricœur: i. m. 64.) Ha a passzív emlékezés az elhárítást, a kitérést és a menekülést jelenti, akkor az aktív felejtés az *expressis verbis* megfogalmazott tagadást jelentheti. Inkább azt lehetett volna mondani, hogy egy valóban hatékony, nagyszabású felejtésben mindkettőnek benne kellene lennie, még ha van is közöttük egy bizonyos feszültség.
- ²⁹ Ez pedig nagyjából megfeleltethető az aktív és a passzív felejtés ricœur-i koncepciójának.
- ³⁰ Ezúttal nem foglalkozom a Kantra utaló alcím értelmezésével: „A »vallás« két forrása a pusztá ész határain”.
- ³¹ Jacques Derrida: i. m. 44.
- ³² Heller Ágnes: *A zsidó Jézus feltámadása*, i. m. 28.
- ³³ Jacques Derrida: i. m. 45.
- ³⁴ Heller Ágnes: *A zsidó Jézus feltámadása*, i. m. 28.
- ³⁵ I. m. 58.
- ³⁶ I. m. 60. Kiemelések tőlem: W. J.
- ³⁷ I. m. 64. Kiemelések tőlem: W. J.
- ³⁸ I. m. 66.
- ³⁹ Karl-Otto Apel: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft, in: uő: *Transformation der Philosophie*, 2. kötet. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1976. 359–435.
- ⁴⁰ Heller Ágnes: *A zsidó Jézus feltámadása*, i. m. 66. Kiemelés tőlem: W. J.
- ⁴¹ „A vallás a maga idején minden szükségletet kielégített: mind az igaz tudásra, mind a jó életformára vagy az etikára meg volt a maga biztos receptje. A tudomány azonban csak a világi tudás ügyeiben, s az e tudásra épülő intézményekben hatalom, míg az életformákban, pusztán közvetve, a technológia közvetítésével az.” I. m. 69.
- ⁴² Az biztos, hogy Heller Ágnes nem beszélne a vallás „visszatéréséről”, mint ahogy Jacques Derrida teszi: i. m. 66. skk.
- ⁴³ Heller Ágnes: *A zsidó Jézus feltámadása*, i. m. 96.
- ⁴⁴ I. m. 96–97. Ezen ponton fölmerül az igazság-elméletek történeti koncepciójának íve: a kinyilatkoztatásra épülő igazságok, az igazság mint korrespondencia, aztán az új hellenista korban a perspektivikus igazság (amelynek előfutárai Kant és Kierkegaard lennének). „Nos, a perspektivikusság nem azt jelenti, hogy ami az én számomra igaz, az nem igaz a te számodra, és vice versa, hanem azt, hogy ugyanazt a problémát, jelenséget különböző emberek másképp látják, s ezért másként értelmezik, értékelik, interpretálják.” I. m. 90.
- ⁴⁵ Karl Löwith: *Világtörténelem és üdvtörténet. A történelemfilozófia teológiai gyökerei*, Atlantisz Kiadó, Budapest, 1996. 39. Fordította: Boros Gábor és Miklós Tamás.
- ⁴⁶ Eckhard Nordhofen: Zum Tode des Philosophen Hans Blumenberg, in: *Die Zeit*, 1996. április 12. (Lásd továbbá Hans Blumenberg: *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1966.)
- ⁴⁷ I. m. 77.
- ⁴⁸ Heller Ágnes: *A zsidó Jézus feltámadása*, i. m. 48.
- ⁴⁹ David Flusser: *Jézus*, i. m. 120.
- ⁵⁰ Jens Schröter: Sühne, Stellvertretung und Opfer, in Jörg Frey – Jens Schröter (szerk.): *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament*, UTB, Tübingen, 2012. 54.
- ⁵¹ Heller Ágnes: *A zsidó Jézus feltámadása*, i. m. 84–85.
- ⁵² I. m. 84.
- ⁵³ I. m. 81.
- ⁵⁴ Micha Brumlik: *Antisemitismus*, Reclam Verlag 2020. 66.
- ⁵⁵ Heller Ágnes: *A zsidó Jézus feltámadása*, i. m. 81.
- ⁵⁶ I. m. 79.
- ⁵⁷ I. m. 80.
- ⁵⁸ I. m. 101.
- ⁵⁹ Uo.
- ⁶⁰ I. m. 83.
- ⁶¹ Jacques Derrida: *Hit és tudás*, i. m. 102.

Hárs György Péter

When

*when I was young
és halhatatlan
I heard a song
puha a paplan
but now it harsh
mint én vagyok
only the Mars
mi rámragyog*