

TANULMÁNYOK

JAN-HEINER TÜCK

„BIZONY, AKI TITEKET BÁNT, A SZEMEM FÉNYÉT BÁNTJA!” (ZAK 2,12)

TEOLÓGIAI ÉSZREVÉTELEK A SOÁ EGYEDISÉGÉVEL KAPCSOLATBAN

Forrás: „Internationale Katholische Zeitschrift – Communio” (Senefelderstraße 12, D-73760 Ostfildern), 39. évf., 2010/4. szám, 440–453. l. Teljes, szöveghű fordítás.

A szerző neves német katolikus teológus. Nős, négy gyermek apja. 1987–1994: katolikus teológiát és germanisztikát tanul a tübingeni és a müncheni egyetemen, közben egy, a II. Vatikáni Zsinat kommunió-egyházstanával foglalkozó projekt keretében Bernd Jochen Hilberath professzor munkatársa. 1998-ban Münchenben szerz teológiai doktori fokozatot. 1994–2000: tudományos munkatárs ugyanott a Peter Hünermann vezette dogmatika tanszéken, majd Helmut Hoping professzor asszisztense Svájcban, a luzerni Ökumenikus Intézetben. 2000–2001: megbízott előadó a luzerni egyetemen, 2001–2007: tudományos asszisztens a Freiburg im Breisgau-i egyetemen (dogmatika és liturgiatudomány), majd a dogmatika vendég-professzora a bécsi egyetem katolikus teológiai karán. 2007-ben „A jelenlét ajándéka. Az eucharisztia teológiája és poétikája Aquinói Szent Tamásnál” c. munkájával habilitál. 2007 és 2008 között az osnabrückeri egyetem (Németország) katolikus teológiai intézetében a fundamentális teológia és a dogmatika, 2009-ben Freiburgban a dogmatika megbízott tanszékvezető tanára. Ugyanebben az évben elnyeri a Német Kutatói Közösség (DFG) Heisenberg-ösztöndiját. 2010 márciusa óta a dogmatikai teológia egyetemi tanára a bécsi egyetemen. 2002-től a „Communio” c., konzervatív irányultságú nemzetközi katolikus folyóirat szerkesztőbizottságának tagja, 2007-től főszerkesztője. A „Neue Zürcher Zeitung” külső munkatársa, az Európai Katolikus Teológiai Társaság tagja. Főbb könyvpublikációi: „Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz. Ambivalenz der Neuzeit im Licht der Gottesfrage” (Johann Baptist Metz krisztológiája és teodíceája. Az újkor dilemmája az istenkérdés fényében. Paderborn – München – Wien – Zürich, Schöningh, 1999; 2001); „»Gelobt seist du, Niemand«. Paul Celans Dichtung – eine theologische Provokation” („Dicsőség neked, Senki”. Paul Celan költészete mint teológiai provokáció. Frankfurt am Main, Josef Knecht, 2000); „Gabe der Gegenwart. Theologie und Dichtung der Eucharistie bei Thomas von Aquin” (A jelenlét ajándéka. Az eucharisztiateológiája és költészete Aquinói szent Tamásnál. Freiburg – Basel – Wien, Herder 2009); Tobias Niklas-szal, Gerhard Hotzével és Markus Tomberggel közösen: „Jesus begegnen. Christologie” (Ta-

lálkozás Jézussal. Krisztológia [Theologische Module sorozat]) – a „Jesus Christus in Geschichte und Gegenwart. Ein dogmatischer Entwurf” c. rész (Jézus Krisztus a történelemben és a napjainkban. Freiburg – Basel – Wien, Herder, 2009).

Johann Baptist Metznek ajánlom

„Auschwitz” olyan maradandó megrázkódtatásunk, melyet lehetetlen a megértés kozmoszába becsempésznünk. Túlélők tettek tanúbizonyságot azért, hogy az áldozatok nevét megővják a második haláltól, a feledéstől. Költők küzdöttek minden erejüket latba vetve azért, hogy szavakat, sőt nyelvet találjanak a kimondhatatlanra, az elnémulás határán töredékes dikcióban tettek tanúságot a történelemben bekövetkezett törés mellett. Filozófusok kérdezték kritikusan, hogy vajon nem sajátja-e a létről és az identitásról folyó napnyugati gondolkodásnak egyfajta olyan totalitárius beszédmód, mely képtelen arra, hogy a mást, az idegent alteritásában becsülje. Eszmetörténészek elemezték az antiszemitizmus kialakulását, és írták le a nemzetiszocializmus rasszista ideológiájára gyakorolt befolyását. A közelmúlttal foglalkozó történészek tárták föl lépésről lépésre a zsidók Harmadik Birodalom-béli szisztematikus jogfosztását, törekedtek források és archív anyagok alapján rekonstruálni az adminisztratív pontossággal eltervezett és mérnöki precizitással véghezvitt tömeggyilkosságot, dacolva a tettesek azon igyekezetével, hogy elhalványítsák, eltüntessék nyomaikat. Teológusok kérdezték megrendülten – ha nem is mind – a történetek után bizonyos idő elteltével, hogyan kerülhetett sor a keresztyén Európában a zsidók deportálására és megsemmisítésére¹, és követelték az önkritikus szembenézést a teológiának és az egyháznak a Harmadik Birodalom rendszerébe történt beleszólásával. Auschwitz olyan dátum tehát, amelyben a 20. század szenvedés- és büntörténete besűrűsödik, olyan dátum, amely még a 21. század gondolkodói számára is föl-adja a leckét. Miben áll azonban a Soá egyedisége?

1. A nyelv problémája

A történések azon borzadálya, melyet az *Oswiecim* nevű lengyel kisváros német elnevezése jelképez, elsőként a nyelvi ábrázolhatóság problémájára mutat rá. Bár Auschwitz leírható tárgyilagosan az európai zsidóságnak a német nemzeti-

¹ A katolikus teológia kontextusában főként Johann Baptist Metz volt az, aki ezt a kérdést újból és újból fölvetette. Vö. legutóbb uő: *Memo-ria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*. J. Reikerstorferrel közösen, Freiburg, 2006, 4. k., 37. k, 54. k.

szocialisták és cinkosaik által véghezvitt, hivatalnoki precizitással eltervezett és ipari tökélyre vitt megsemmisítéseként, a történetieskedő nyelv jellegzetessége, hogy mégiscsak kívül marad a történéseken. Tárgyilagos nyelvezettel igyekszik a rettenet közelébe férkőzni, és épp ezzel semlegesíti a leírhatatlant. Az elnémulás – az előbbi kifejezőmód szöges ellentétéként és Auschwitz ábrázolhatatlansága melletti tanúságtételként – első ránézésre megfelelőbbnek tűnik. Annak paradoxonja, hogy Auschwitzról beszélünk kell, holott tulajdonképpen nem áll rendelkezésünkre megfelelő nyelv, a hallgatásba burkolódzás révén mégsem oldható föl semmiképpen sem.² Annak tudata, hogy a nyelv elégtelen, de – ha arról, ami történt, tanúságot akarunk tenni – egyszerűs mind megkerülhetetlen is, a túlélők visszatérő és hangsúlyos tapasztalata. „Tilos hallgatnunk, beszélünk pedig lehetetlen”, mondja *Elie Wiesel*³, igaz, anélkül, hogy ő maga lemondana a nyelv azon lehetőségéről, hogy harcba szálljon az említett lehetetlenségek ellen. *Sarah Kofman* is ugyanerről az apóriáról beszél, amikor azt kérdi: „Hogyan is tehetném meg, hogy nem beszélek róla? És miként beszélhetek róla? Hogyan beszélhet az ember valamiről, amivel szemben bármely lehetőség, hogy beszélhessünk róla, köddé válik?”⁴

A társadalmi vita során régóta fennáll annak veszélye, hogy a Soáról vagy túl sokat, vagy túl keveset beszéljünk. A rettenet nyelvtelenségét kísérő egyfajta szószátyársággal áll szemben a témával kapcsolatos csökönyös hallgatás. A reakció mindkét fajtája tévedés. A kimondhatatlanság szuperlatívuszokon keresztül történő, a személyes megérintettségre hivatkozó retorikus színrevitele pontosan abban a mértékben hat aránytévészettnek, amennyire nyelvileg imitálni igyekszik a büntett mértéktelenségét. Az az apátiából és érdektelenségből fakadó hallgatás, amely magába foglalhatja akár a tettesekkel titokban vállalt cinkosságot is, nem kevésbé problematikus. Így válhatott *Martin Heidegger*nek *Paul Celant* todtnaubergi látogatása során oly mélyen megdöbentő⁵, makacs hallgatása arról, miként bonyolódott bele a Harmadik Birodalom rendszerébe, a heideggeri gondolkodás

² Vö.: *E. Fackenheim* megfogalmazásával: „All writing about the Holocaust is in the grip of a paradox: the event must be communicated, yet is incommunicable. And the writer must accept this paradox and endure.” Uő: *To Mend the World. Foundation of Post-Holocaust Jewish Thought*. New York, 1989, 26.

³ J. SEMPRUN – E. WIESEL: *Schweigen ist unmöglich*. Frankfurt am Main, 1997, 18. Még mindig aktuális és témába vágó G. STEINER: *Sprache und Schweigen. Essays über Sprache. Literatur und das Unmenschliche*. Ford. A. Kaun, Frankfurt am Main, 1969.

⁴ Sarah KOFMAN: *Erstickte Worte*. Wien, Böhlau, 1988, 27.

⁵ Vö. Paul CELAN: „*Todtnauberg*”. *Gedichte*. 2. k., Frankfurt am Main, 1987, 255 k.

„tulajdonképpen hiánya”-ként⁶ megfogalmazott kritika alapjává. Az adornói intelem – „Soha többé Auschwitzot!”⁷ – épp azért maradandó jelentőségű, mert a múlt kritikai földolgozását összekapcsolja a jövőöért vállalt morális felelősséggel. Az a fajta hallgatagsággal földúsított beszéd, amely *Rose Ausländer*, Paul Celan és *Nelly Sachs* lírájának sajátja⁸, ezen túlmenően még élesítheti is érzékszerveinket az iránt, hogy hogyan és miként bonyolódik az Auschwitzról folytatott beszéd. Ezzel kapcsolatosan három vezérfogalom tudott érvényre jutni. A továbbiakban ezek szemantikai mélystruktúráit tesszük behatóbb vizsgálat tárgyává.

2. A mondhatatlan kimondására alkotott kifejezések: Churbán – Holokauszt – Soá

A zsidó szakirodalom azért, hogy a történeteket a zsidó szenvedéstörténet felől tegye érthetővé, először a *Churbán* kifejezéshez folyamodott.⁹ A Churbán (héberül: katasztrófa, pusztítás) olyan fogalom, amely a salamoni (Kr. e. 586) és a heródesi (Kr. u. 70) pusztulására emlékeztet, és így olyan időpontokra utal vissza, melyek jól belévsődtek a zsidó emlékezetbe. Így a zsidó ortodoxián belül jócskán akadnak értelmezők, akik az isteni ítélet biblikus értelmező sémáját idézik meg újra, hogy a borzasztó eseménynek teológia magyarázatát adják. *Menachem I. Hartom* Isten haragjának olyan megnyilvánulásáról beszélt, amely a zsidó emancipáció és a nyugat-európai kultúrához történő asszimiláció „bűnét” torlolta meg¹⁰; *Joel Teitelbaum* hasonló irányba megy, amikor a zsidók megsemmisítését a cionizmusért a zsidókra mért isteni büntetésként értelmezi.¹¹ Auschwitznak ezek a történet-teológiai értelmezései heves védekezési reakciókat váltottak ki. *Jacques Derrida* pl. megjegyzi: „Az az elképzelés, hogy a Holokauszt értelmezhető volna vezeklésként és egyfajta igazságos és erőszakos isteni harag kibetűzhetetlen szignatúrájaként, félelmet és ijedelmet kelt bennünk.”¹² *Irving*

⁶ Vö.: J.-F. LYOTARD: *Heidegger und „die Juden“*. Wien, Böhlau, 1989.

⁷ Th. W. ADORNO: „Erziehung nach Auschwitz”. Uő: *Stichworte*. Frankfurt am Main, 1963, 125–146.

⁸ Vö. J.-H. TÜCK: „Gelobt seist du, Niemand”. *Paul Celans Dichtung als theologische Provokation*. Frankfurt am Main, 2000.

⁹ I. MAYBAUM: „Der dritte Churban”. M. BROCKE – H. JOCHUM (szerk.): *Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust*. München, 1982, 9–16.

¹⁰ M. I. HARTOM: „unserer Sünden wegen...”. BROCKE – JOCHUM (szerk.): *Wolkensäule und Feuerschein*, i. m., 20–26.

¹¹ Vö.: Birte PETERSEN: *Theologie nach Auschwitz? Jüdische und christliche Versuche einer Antwort*. Berlin, 1996, 48 k.

¹² J. DERRIDA: *Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“*. Frankfurt am Main, 1991, 124.



Greenberg még egyértelműbben fejezi ki magát: „Mondjátok meg a tömegsirokban heverő gyerekeknek, hogy bűneik miatt vetették tűzre őket. Becsületes ember [...] ilyen istent inkább arcul köpne, mintsem hogy az e fajta indoklást igaznak fogadná el.”¹³ Az áldozatok szenvedése végső soron semmihez sem fogható, és szétfeszíti a vallási hagyomány ránk örökített értelmezési kereteit. Ezen kívül Auschwitzot bármilyen, már adott teológiai értelmezői sémába történő besorolása megfosztja különös jellegétől.¹⁴

A másik elterjedt fogalom, a *Holokauszt*, amely Elie Wiesel nyelvi leleménye¹⁵, és amely az azonos című film (1978) óta az egész világon elterjedt, szintén teológiai összefüggésre utal. A görög *holokausztosz* szó teljesen eléggő étékáldozatot jelent¹⁶, és a Szeptuagintában több mint kétszázszor használatos az *olá korbán* kifejezés fordításaként. Ezekre az összefüggésekre gondolva Ignaz Maybaum a zsidók auschwitzi szenvedését az emberiség bűneiért hozott engesztelő áldozatként értelmezte. Szerinte a zsidók Németországban, a Báál földjén, megtagadták a bálványimádást, és épp ezért kerültek Isten szenvedő szolgájának szerepébe, akinek mások bűnét kell elhordoznia. „*In Auschwitz Jews suffered vicarious atonement for the sins of mankind.*”¹⁷ Konceptiója szerint a zsidók engesztelő áldozata révén találnak vissza a pogány népek az igazi istentisztelethez. Ha azonban követjük Maybaumot, és a »Holokausztot« az Isten Szolgája negyedik énekének (Iz 52–53) prófétái összefüggésében értelmezzük, akkor nem csupán a nem vallásos zsidó áldozatok önértelmezését hagyjuk elsikkadni, hanem még értelmet is adtunk a zsidók nemzetiszocialisták általi megsemmisítésének, méghozzá teológiai értelmet. Ennek ellenére a Holokauszt fogalmának a

¹³ I. GREENBERG: „Augenblicke des Glaubens”. BROCKE – JOCHUM (szerk.): *Wolkensäule und Feuerschein*, i. m., 136–177, itt 147.

¹⁴ Vö. pl. Dan Diner gondolatával: „A szakralizációnak és a teologizációnak végtére nincs is más feladatuk, mint hogy Auschwitzot megfosszák különlegességétől, és olyan partikuláris értelmet adjanak neki, mintha a tömeges megsemmisítés nem volna más, mint katasztrófákban megvalósuló isteni próbatételek állandó ismétlődése” (Uő: „Aufklärung nach Auschwitz”. J. RÜSEN ET AL. (szerk.): *Die Zukunft der Aufklärung*. Frankfurt am Main, 1988, 12–18; itt: 14). *Schalom Ben-Chorin* ezzel szemben a Soában „Isten ujját” látja megnyilvánulni: „először Izrael fölötti istenítélet, Isten ítéletei közül a legfélelmetesebb, majd a maradék összegyűjtése Izrael halott poraiból föltámadt államában, az ígéret földjén” (Uő: „Auf der Suche nach einer jüdischen Theologie”. Julius H. SCHOEPS (szerk.): *Der Briefwechsel zwischen Schalom Ben-Chorin und Hans-Joachim Schoeps*. Frankfurt am Main, 1989, 49 k.).

¹⁵ Vö.: D. MENSINK: „Erinnerung ist das Gegenteil von Gleichgültigkeit”. Uő – R. BOSCHKI (szerk.): *Das Gegenteil von Gleichgültigkeit ist Erinnerung. Versuche zu Elie Wiesel*. Mainz, 1995, 148–171, itt: 151 k.

¹⁶ Vö.: Lev 6,16. (A fordító megjegyzése.)

¹⁷ I. MAYBAUM: *The Face of God after Auschwitz*. Amsterdam, 1965, 35.



bibliai áldozati kultuszra való vonatkoztatottsága a legcsekélyebb mértékben sem akadályozta a szó térhódítását. Ennek pedig az lehet az oka, hogy a fogalom teológiai jelentését csak kevesen ismerik.¹⁸

A harmadik, a *Soá* hangzatú, *Claude Lanzmann* azonos című filmje (1985) által közkeletűvé vált kifejezésnek is vannak teológiai felhangjai. A fogalom Izajás könyvének egy helyére (Iz 10,3) megy vissza, és annyit tesz: megsemmisítés, elpusztítás, végső romlás. Ugyanakkor a „*Soá*” fogalma a héber köznyelvben – *James Edward Young* véleménye szerint – elsősorban egzisztenciális kétségbeesés és metafizikai megrendültség értelmében használatos.¹⁹ Az a tény, hogy e fogalom a történetteológiai értelmezési mintákkal szemben bizonyos immunitást mutat, általában a fogalom előnyére szolgált.²⁰

Az „*Auschwitz*” helységnéven kívül, amely a rettenetet toponógiailag kapcsolja össze egy hellyel, és a zsidók nemzetiszocialisták általi megsemmisítésének egészét képes megjeleníteni, minden bizonnyal a viszonylag semleges és teológiai képzettársításoktól mentes *Soá* kifejezés a legalkalmasabb arra, hogy a zsidó szenvedéstörténet kulminációs pontjára fókuszáljon. Nem csak a Zsidósággal Való Valási Kapcsolatok Szentszéki Bizottsága által kiadott *Emlékezünk: Megfontolások a Soáról* című dokumentum²¹, hanem maga XVI. *Benedek* pápa is használta 2006. májusi *auschwitz* látogatása alkalmából tartott beszéde során. A *Soá* héber kifejezésnek megvan az az előnye, hogy a zsidó *szenvedéstörténet* saját narratíváját eleveníti meg. Ezáltal szembe-

¹⁸ A fogalmat kritikussai, mint pl. *George Steiner*, épp vallási jelentése miatt vetették el. Vö. uő: *Das lange Leben der Metaphern. Versuch über die Shoah*. M. LASKY ET AL. (szerk.): *Wendepunkte unserer Zeit. Perspektiven – Trends – Argumente*. Weinheim – Berlin, 1987, 63–79. Maga E. *Wiesel* is fönntartásokat fogalmazott meg 1986-ban Loccumban a fogalom további használatával kapcsolatban, éspedig félve a fogalom triviálissá válásától: „Minekutána mára [a holokauszt szó] oly igen nagyon elterjedt és oly könnyen veszi szájára bárki, már magam sem tudom igazán alkalmazni.” (Uő: „Wer meine Legenden hörte, stellt sein Leben in Frage”. O. SCHWENCKE (szerk.): *Erinnerung als Gegenwart. Elie Wiesel in Loccum*. Loccum, 1990, 41–62, itt: 57).

¹⁹ Vö.: J. E. YOUNG: *Beschreiben des Holocaust. Darstellung und Folgen der Interpretation*. Frankfurt am Main, 1992, 139–163. A banalizálásnak azon körülményből fakadó veszélyére, hogy a héber közbeszédben is előszeretettel használják, Ch. Münz hívta föl a figyelmet (vö. uő: *Der Welt ein Gedächtnis geben*. München, 1995, 109).

²⁰ Igaz, ugyanakkor *Yitzchok Hunter* ortodox rabbi ellenkező irányú érveket fölvonultató kritikát gyakorolt, amikor úgy fogalmazott, hogy a fogalom aligha egyeztethető össze a Tóra szerinti történelemértelmezés mintáival. Vö. uő: „Die Bürde der Erwählung”. BROCKE – JOCHUM (szerk.): *Wolkensäule und Feuerschein*, i. m., 27–40, itt: 40.

²¹ Dokumentálva: *HerKorr* 52 (1998) 189–193.



helyezkedik azzal az egyre inkább megfigyelhető törekvéssel, mely a „Holokauszt” fogalmát eszközként kívánja használni, és az érdeklődést fokozandó más összefüggésekre is igyekszik azt kiterjeszteni. Történészek azért beszélnek – a fogalmat mintegy előredatálva – az „örmény holokausztról”, hogy a Törökország által hivatalosan tagadott genocídiumot az érdeklődés homlokterébe emeljék²²; természetvédők egyfajta „ökológiai holokauszttól” óvnak, az abortusz ellenzői pedig a tömeges terhességmegszakításra tekintettel beszélnek a késő modern jóléti társadalmakban zajló elfojtott holokausztról. A zsidó szenvedéstörténetre történő koncentrációt ugyanakkor nem szabad a kizárólagosság értelmében félreérteni, mintha nem lettek volna más embercsoportok is, akik a nemzetiszocialista erőszak áldozatául estek volna.²³ Mindazonáltal Elie Wiesel joggal jegyezte meg: „Nem minden áldozat volt ugyan zsidó, de minden zsidó áldozat volt.”²⁴

3. A történelmi áldozatokkal vállalt anamnétikus szolidaritás lehetősége

Auschwitz egyediségének hangsúlyozása azzal a veszéllyel jár, hogy a rettenetet metafizikai tartalmakkal töltjük föl, és Auschwitzot egyfajta negatív mítosszá stilizáljuk.²⁵ A történelem tragikus üzemi balesetévé történő ilyenét stilizálás a felelősség, a szégyen és a megtérés álláspontját lúgozná ki, és erősítené a történetek történelmietlenítésének tendenciáit.²⁶

²² Vö. R. G. HOVINNIAN: *The Armenian Holocaust. A Bibliography Relating to the Deportations, Massacres and Deportation of the Armenian People, 1915–1923.* Cambridge Mass., 1978. Hasonlóképpen nevezte *Ralph Giordano* a nemzetiszocialisták tervét egy biológiai megsemmisítés által elérhető szlávmentes Európáról, nem zsidó, vagy „a másik” holokausztnak (úó: *Wenn Hitler den Krieg gewonnen hätte. Die Pläne der Nazis nach dem Endsieg.* München, 1991, 168).

²³ R. VON WEIZSÄCKER „Der 8. Mai 1945 – 40 Jahre danach” című beszédében emlékeztetett a különböző áldozatokra (vö. úó: *Von Deutschland aus. Reden des Bundespräsidenten.* München, 1985, 9–35, itt: 13–15). A Holokauszt-émléknaphoz szintén célja az összes áldozatra történő megemlékezés, még ha az emléknaphoz dátumául tudatosan az auschwitzi tábor fölszabadításának napját, január 27-ét jelölték is ki.

²⁴ Idézi J. B. METZ Auschwitzról szóló szócikkében (II. theologisch). *LThK*³ 1 (1993) 1261.

²⁵ Úó: *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie.* Mainz, 1992, 12; úó: *Zum Begriff einer neuen Politischen Theologie 1967–1997.* Mainz, 1997, 169 kk.

²⁶ Vö. J. B. METZ: *Kirche nach Auschwitz. Mit einem Anhang: Für eine anamnētische Kultur.* Hamburg, 1993, 19.



Épp ezért érvel *Johann Baptist Metz* a hagyomány olyan erkölcsi fölfogása mellett, mely a történelemből csak akkor vehet cselekedetei számára mércét, ha vállalja, hogy szembenéz a történelem katasztrófák kijelölte dimenziójával, és ébren tartja Auschwitznak mint „időből emelt emlékműnek” a tudatát. A hagyomány ilyen értelmezése szempontjából döntő fontosságú, hogy az emlékező megemlékezésének tárgyával kapcsolatban egyfajta erkölcsi viszonyba helyezkedjék, azaz meghaladja a történelmi eseményekkel szemben távolságot kereső, az objektivitás eszményének hódoló történettudomány semleges álláspontját. A történetek fölfoghatatlansága fölött érzett szomorúság így egy olyan anamnétikus kultúrára adott szavazatba fordul át, mely ápolja az elnémitott áldozatok emlékét, és kinyilvánítja velük való szolidaritását.

A múlttal kapcsolatos ilyen fajta morális viszonyulásnak a történészvita során főként *Jürgen Habermas* szerzett érvényt. A Harmadik Birodalom bünei természetesen csak az elkövetőknek róhatók föl erkölcsi vétségül. A németek kollektív bűnösségéről szóló beszéd félrevezető, mert a bűn csak a mindenkori, konkrét történelmi szereplőknek mint egyéneknek róható föl, akiket azután vétkeikért felelősségre is vonnak. Senki sem tehető felelőssé azonban olyan tettekért, amelyeket maga el sem követett. Habermas a Szövetségi Köztársaság későbbi nemzedékeitől mégis megkövetelte: abban az értelemben vállaljanak kollektív felelősséget, hogy „nekik kell minden álság nélkül, s nem csupán a fejükkal, életben tartaniok a németek által lemeszároltak szenvedéseinek emlékét. E halottak jogot formálnak annak a fajta szolidaritásnak a gyenge anamnétikus erejére, amelyet későbbi korok szülőttei már csakis az újból és újból megelevenedő, gyakran kétségbeesett, de mindenképpen lelükét mardosó emlékezet médiumában gyakorolhatnak. Ha *Walter Benjamin* e végakarátát figyelmen kívül hagyjuk, akkor zsidó polgártársaink, egyáltalán a legyilkoltak fiai, lányai és unokái ebben az országban nem juthatnának többé még csak levegőhöz sem.”²⁷

A bagatellizáló, elfojtó és magyarázkodó mechanizmusokkal szembeni gyanú hermeneutikájának köszönhetően *Johann Baptist Metz* tudatában van az abból fakadó helyzeti apóriának, hogy egy olyan eseményt, mely azzal fenyeget, hogy kivonja magát a történelmi szemlélődés hatálya alól, mégiscsak megőrizzünk emlékezetünkben. Auschwitz egyediségének kihívására, tehát arra, hogy „merénylet min-

²⁷ J. HABERMAS: „Vom öffentlichen Gebrauch der Historie”. R. AUGSTEIN – K. D. BRACHER – M. BROZAT: *Historikerstreit. Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*. München, ²1987, 243–255, itt: 247.

den ellen, aminek a keresztények számára szentnek kellett volna lennie”²⁸, Metz azáltal igyekszik felelni, hogy teológiáját az áldozatok iránti anamnétikus szolidaritás szolgálatába állítja, és kiköveteli a panaszos imának a teodícea iránt érzékeny spiritualitását, amely a világ feneketlen mélységekbe vezető szenvedéstörténetének láttán Istennek szegezett kérdésként artikulálódik.

4. A múlt terhei: egyházi antijudaizmus és ideológiai antiszemitizmus

Honnét származik ugyanakkor az a zsidókkal szembeni obskurus gyűlölet, mely a Harmadik Birodalomban „a zsidókérdés végső megoldásához” vezetett? Az okok sokrétűsége egy sor kibogozhatatlanul összegabalyodott teológiai, valláspszichológiai, társadalmi és politikai-ökonomiai tényező szomorú összjátéka. Tagadhatatlan, hogy az egyházak antijudaizmusa része a faji alapú antiszemitizmus keletkezéstörténetének, még ha nem azonosítható is ezzel csak úgy.

Az egyház antijudaizmusának *teológiai* okai vannak: a közös örökségünkkel kapcsolatos vita következménye.²⁹ Amikor a korai egyház zsinagógáról való leválásának folyamata zajlik, akkor kezdetben még zsidók állnak szemben zsidó keresztényekkel. Izrael népének többsége vonakodik elfogadni Jézust a próféták által megígérendő messiasnak. Csak egy kisebbség válik az új út emfaticus követőjévé. Ez a zsidóságon belüli konfliktustörténet, amely a keresztény pogánymisszió során egyre gyűlékonyabb robbanó eleggyé válik, már az Újszövetségen is hátrahagyja nyomait.³⁰ A kereszténység formálódásának korszakában, mely a konstantini időkhöz tartozik, a polémia uralkodik. Zsidó keresztényellenesség és keresztény zsidóellenesség képezi az írásban is folyó vita tárgyát. Mindkét párt pokolra kívánja a másikat anél-

²⁸ Ez az szívbe hatoló megfogalmazás többek közt a következő tanulmányokban is megtalálható: J. B. METZ: „Kirche nach Auschwitz”. M. MARCUS ET AL. (szerk.): *Israel und Kirche heute*. Freiburg, 1993, 110–122, itt: 115; UÓ: „Auschwitz” (szócikk). *LThK*³ 1 (1993) 1262; UÓ: *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, i. m., 13; UÓ: *Zum Begriff einer neuen Politischen Theologie*, i. m., 171. kk.

²⁹ Az alábbi vázlatos ismertetés alapjául a következő tanulmányok szolgálnak: G. DAUTZENBERG – R. KAMPLING – E. WEINZIERL: „Antijudaizmus/Antisemitizmus” (szócikk). *LThK*³ 1 (1993) 748–754; H. H. HENRIX: *Judentum und Christentum. Gemeinschaft wider Willen*. Mainz, 2004, 21–82.

³⁰ Így pl. – hogy csak néhány példát ragadjunk ki – a Jn 8,44 úgy fogalmaz, hogy a zsidók „atyja a sátán”. Igaz, János evangéliuma azt is kimondja, hogy „a zsidók közül érkezik a megváltás” (Jn 4,23). A Jel 2,9 és 3,9 pedig a zsidókat a „Sátán zsinagógájának” nevezi.

kül, hogy erőszak alkalmazására kerülne sor.³¹ Míg a Római Birodalomban élő zsidóság a *religio licita* jogi státusával bír, addig a keresztények a negyedik századig jogfosztottak, és ismétlődő véres üldöztetések elszenvedői. Ez oka lehet esetleg annak, miért nézhetnek irigyen a keresztények a zsidók jogilag privilegizált státusára. Azonban kétségtelenül ennél is mélyrehatóbb volt az Ószövetség írásainak helyes értelmezéséről folytatott vita jelentősége. Az Ószövetség keresztény olvasatában kialakul az a toposz, mely szerint a korholások és átokszövegek a zsidóságra, a szövetségi és üdvözítő ígéreték ugyanakkor a kereszténységre vonatkozttandók. A szubsztitúció (helyettesítés) tana ezen túlmenően kimondja, hogy az egyház az „új” és „igaz Izrael”, s hogy a szövetség korábbi népének üdvtörténeti előjogai az ekléziára szálltak át. Mindez a második századtól kezdve megtalálható *Barnabás* levelében, *Jusztinus*znak a zsidó *Trifon*nal folytatott dialógusában és a *Diognétosz*-levélben. Az egyházatyák *Adversus Iudaeos*-íráσαι: zsidóellenes sztereotípiák gyűjteménye. Ezek közül kitűnik a vád, mely szerint a zsidók voltaképp krisztus-, sőt istengyilkosok (*Szárdeszi Meliton*, *Nüsszai Szent Gergely* stb.).³² A Jeruzsálemi Szentély Kr. u. 70-ben történt lerombolását és a zsidóságnak az ezt követő, a világ minden tájára történő szétszórását a Messiás megfeszítéséért kiszabott isteni büntetésként értelmezik. Amikor a kereszténység a 4. században előbb megtúrta, majd hivatalos államvallássá lesz, a hatalmi viszonyok a zsidóság szempontjából károsan tolódnak el. Az Egyház és az *Imperium Romanum* közötti szövetség létrejöttével az addig teoretikus zsidóüldözésnek a birodalmi és az egyházi jogban lecsapódó gyakorlati következményei lesznek.

A középkorban a teológiai antijudaizmust továbbhagyományozzák. A Zsinagóga allegorikus alakját a zsidók elvakultságának illusztrációjaként bekötött szemmel ábrázolják. Oltáriszentség-gyalázásokról és rituális gyilkosságokról szóló legendák szövődnek, amelyek sötét árnyékként kísérik az eucharisztikus látványkegyességet. Labilis krízisidőszakokban uszítások nyomán föl-föllángoló pogromok teszik a zsidóságot a kereszténnyé vált nyugati féltekén állandó veszélyeztetettségben élő peremcsoporttá. A IV. Lateráni Zsinat (1215) megtiltja a zsidóknak, hogy nyilvános hivatalokat viselje-

³¹ N. R. M. DE LANGE: „Antisemitismus IV” (szócikk). *TRE* 3 (1978) 128–137, itt: 129; K. SCHUBERT: *Christentum und Judentum im Wandel der Zeiten*. Wien – Köln – Weimar, 2003.

³² Vö. F. LOVSKY idézeteivel: *Antisémitisme chrétien*. Paris, 1970, 131 k.

nek, és megkülönböztető jelzés viselését rendeli el³³, ami már nyilvános stigmatizálást jelent. A késő középkori városokban külön gettókat létesítenek. Luther Mártonnak „A zsidókról és hazugságaikról” című kései írásában (1543; WA 53, 417–552) olvasható kirohanásai a zsidóellenes polémia szomorú tetőpontját jelentik.

Attól az egyházi antijudaizmustól, amely értelmezhető a közös örökségről folyó vitaként, megkülönböztetendő a *felvilágosodás ideológiai antiszemitizmusa*, amely egészen egyszerűen elveti a szóban forgó örökséget, Istennek a történelemben megnyilvánuló kiválasztását. Mert habár az olyan felvilágosult bölcselek, mint amilyen *Toland*, *Montesquieu* és *Lessing*, bírálják a zsidók elnyomását, és követelik emancipációjukat, a zsidóságra egyszersmind jelentős asszimilációs nyomás is nehezedik: „A zsidó *polgárként* egyenjogú volt ugyan, *zsidóként* azonban nem számított.”³⁴ A kialakuló nacionalizmus összefüggésében *Fichte* ritka drasztikussággal nyilvánul meg a zsidókkal kapcsolatban: „Emberi jogaik legyenek, de hogy polgárjogokat is nyerjenek, annak már nem látom egyéb módját, mintsem hogy egy éjjel mindőjük fejét levágják és más fejeket tűzzenek a levágottak helyére. Olyanokat, amelyekben egy árva zsidó gondolat sincs.”³⁵ A józan ész univerzalizmusa ezen kívül megbotránkoztatónak véli a zsidóság különleges üdvtörténeti státusát. *Voltaire*, *d’Holbach* és *Diderot* ateista gondolkodásában ezzel kapcsolatosan mindenk előtt a kiválasztottság bibliai gondolata kerül a célkeresztbe. Az ateizmus nem fogadhatja el, hogy „a zsidó a kontingens kinyilatkoztatásban és a történelem egyediségében jelenvaló abszolútum szimbolikus alakja”.³⁶ Az ateista antiszemitizmus egyfajta antiteizmus. Ez az, amiben túllép az egyházi antijudaizmuson. Nem folytat vitát Izrael örökségéről, hanem elveti azt.

A 19. század második felében a felvilágosodás antiszemitizmusa *Gobineau*-nál, *Chamberlain*nél és másoknál *fajelméleti éleket* nyer. Különbséget tesznek árják és sémiták közt, mely fölosztásban utóbbiakat alacsonyabb rendű fajként könyvelek el. Erre az áltudományos fajelméletre támaszkodik töb-

³³ Vö. J. WOHLMUTH (szerk.): *Dekrete der ökumenischen Konzilien*. Bd. 2: *Konzilien des Mittelalters*. Paderborn, 2000, 265 k. A zsidók ruházatának megjelölését követeli *Aquinói Szent Tamás* is „De regimine iudaeorum” című írásában.

³⁴ E. WEINZIERL: „Antisemitismus VII” (szócikk). *TRE* 3 (1978) 155–165, itt: 156.

³⁵ J. G. FICHTE: „Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die Französische Revolution”. Uő: *Sämtliche Werke*. Bd. VI. Berlin, 1844, 194.

³⁶ Vö.: J.-M. LUSTIGER: *Gotteswahl. Jüdische Herkunft – Übertritt zum Katholizismus – Zukunft von Kirche und Gesellschaft*. München – Zürich, 1992, 88.

bek között az NSDAP antiszemitizmusa, mely a zsidókban „Németország legelvetemültebb ellenségeit” látja, és amely az olyan propagandalapokban, mint amilyen a *Der Stürmer*³⁷ és a *Völkischer Beobachter* visszanyúl a hagyományos zsidóellenes sztereotípiákra.

Az antijudaizmus, ill. az antiszemitizmus jelenségének e szórványos számbavétele után a Soá történelmi egyedisége mindenekelőtt abban állhat, hogy abban a zsidók elleni évzredes gyűlölet kulminál és torkollik a fizikai megsemmisítés politikájába. Épp az antijudaizmus az ókortól a középkoron át a jelenbe ívelő történelmi folytonossága az, ami egyedülálló. Ezen túlmenően a nemzetiszocializmusnak az uralomra termett árja emberről szóló ideológiája abban az értelemben is szinguláris, hogy a zsidókat – függetlenül gondolkodásmódjuktól vagy hitüktől – dehumanizálja, és előbb nyelviileg degradálja „patkányokká” és „kártevőkké”, hogy azután valóban fizikailag is kiirtsa őket. Hitler és követői azon akarátának, hogy minden zsidót megsemmisítsenek, szinte ontológiai dimenziója is van, amely egyként vonatkozik zsidó férfiakra és nőkre, gyerekekre és aggastyánokra.³⁸ Ez az ontológiai gyűlölet hajtja a nemzetiszocialistákat odáig, hogy hivatalnoki lelkiismeretességgel tervezzék el és koncentrációs táborokban vigyék ipari tökélyre a zsidók kiirtását. A Soá történelmi egyedülállóságát a történészvita során *Sztálin* tisztogatásaira tett utalással kérdőjelezték meg, mondván: azoknak több ember esett áldozatul. Áldozati statisztikák táblázatokba rendezése, totalitárius rendszerek dehumanizációs stratégiáinak történelmi elemzése, legfőképpen pedig a tömeggyilkosság módszereinek összehasonlító vizsgálata az áldozatok szenvedéseit csak kívülről érinti. A történetek teológiai dimenziója akkor tűnik igazán szembe, ha a zsidókat a bibliai örökség felől egy egyedülálló isteni emlékezet hordozóiként értjük. *George Steiner*, zsidó irodalomtudós a történelem során újból és újból föllángoló zsidógyűlölet okait alapvetően a mózesi monoteizmus és etika támasztotta, szellemet próbáló „kihívásokban” találta megragadhatónak.

³⁷ M. KÜBLER: „Die antisemitische Instrumentalisierung des abendländischen Judasbildes im Nationalsozialismus”. *zur Debatte* 2010/2, 11–14.

³⁸ Vö. V. JANKÉLÉVITCH: *Das Verzeihen. Essays zur Moral und Kulturphilosophie*. Szerk. R. Konsermann, franciából ford. C. Brede–Konersmann, előszó: J. Altwegg, Frankfurt am Main, 2005, 246–276, itt: 247.

5. A mózesi monoteizmus kihívásai George Steiner szerint

Steiner utal arra, hogy már a kereszténységet megelőzően is volt antijudaizmus, melyet a *mózesi monoteizmussal szembeni* nagyon is élő *fönntartás* táplált. Szellemesen írja: „A zsidónak nem mint Isten gyilkosának, hanem mint Isten »teremtőjének« nem bocsátanak meg.”³⁹ A kizárólagos monoteizmus ikonoklasztikus tendenciájú. Nem tűr istenképmásokat, és hangsúlyozza Isten láthatatlan és egyedi mivoltát. Ez a fajta radikális transzcendencia egzszersemind radikális közelséget is jelent, amely az isteni névnek a Szinájon történt kinyilatkoztatásában jut kifejeződésre. Olyan név, amellyel Isten azonosíthatóvá válnék, ugyan nem adatik Mózesnek, de Isten megígéri közelségét: „Vagyok, aki jelen vagyok” (Kiv 3,14). Ez az ígélet az embernek terhessé is válhatik, mert a láthatatlan mindent lát (vö. 139. zsoltár), még azt is, amit nem kellene látnia. Ehhez járul még a mózesi törvény azon etikája, amely szembehelyezkedik az emberi, nagyon is emberi indulatokkal, és ezért azután ellenállást vált ki. Gyilkosság, házasságtörés, birtokvágy, a mimetikus vágyakozás azután, ami a másé – mindez tilalmassá válik. Steiner szerint a mózesi vallásban az egoizmust és a hedonista önmegvalósítást fölváltja az „altruizmus” és az „önmegtartóztatás”. Steiner véleménye szerint a mózesi monoteizmusnak ez az első olyan szellemet próbáló kihívása, mely a zsidókkal szembeni ellenérzéseket már a kereszténységet megelőző időkben is kiváltja.⁴⁰

A második Jézus *hegyi beszédében* keresendő, amely nem más, mint a mózesi törvény fokozása és interiorizációja. Jézus, ez a „galileai vándorrabbi és vallásos gyógyító” hipermorális és végül teljesíthetetlen imperatívuszokkal áll elő: osszuk meg vagyonunkat a szegényekkel, bocsássunk meg újból és újból az ellenünk vétkezőknek, feleljünk erőszakmentesen az elszenvedett erőszakra. Ehhez járulnak még szigorítások: Jézus nem csak a házasságtörést ítéli el, de már a kéjlgő pillantást is, nem csak a gyilkosságot, hanem már a másikkal szemben táplált ellenérzést is. Steiner a jézusi kinyilatkoztatás jellegzetességét leginkább az ellenség szeretetében látja igazán kidomborodni. „Szinte elképzelhetetlen, hogy mennyire az emberi természet ellen hat Jézus azon parancsolata, hogy tartsuk oda a másik orcánkat is, hogy bocsássunk meg ellenségünknek és üldözőnknek – sőt, mi

³⁹ G. STEINER: *Errata. Bilanz eines Lebens*. München – Wien, 1999, 79. Korábban hasonlóan úó: *Das lange Leben der Metaphern*, i. m., 73 k.

⁴⁰ Vö.: JOSEPHUS FLAVIUS: *Contra Apionem*. Vö. azzal az elgondolással is, mely a Babilóniai Talmudban áll (Sabat 98a): „Amikor Isten a zsidóknak adta a Tíz Parancsolatot, akkor jelent meg a világban a gyűlölet.”

több, hogy kezdjük el szeretni őt. (...) Az áldozat szeresse lemészárolóját. Roppant kihívást rejtő mondat, mely ennek dacára mérhetetlen fényt áraszt. Hogyan is tehetnének neki eleget halandó férfiak és nők?”⁴¹

Steiner a mózesi monoteizmuson és a jézusi etikán kívül harmadik elmét próbáló kihívásként a *marxizmust* nevezi meg, melyet a messianizmus szekularizált formájának tart. Az utópikus szocializmus, amely egy isten nélküli mennyországot kíván üzembe helyezni, egyfajta, az igazságtalanság – a kevesek gazdagsága és a sokaság nyomorúsága közötti aszimmetria – fölött érzett, szinte profetikus haragból táplálkozik. Az igazságosság és a béke birodalmát a kapitalista gazdasági rendszer forradalmi fölforgatása révén lehet létrehozni. Isten országának messianisztikus reménye így formálódik át a történelmi jövőbe vetett reménnyé.

A történelem során már háromszor kiáltotta oda a zsidóság – hangzik George Steiner kvintesszenciája – „az összemérségnek, hogy létét változtassa teljes emberi létté, egóját, a vele született ösztönöket, zabolátlanság és szabad döntések iránti hajlamát viszont tagadja meg. A Szináj »kimondhatatlan nevű« Istenének nevében; az ellenség iránti határtalan szeretet nevében; a társadalmi igazságosság és a gazdasági egyenlőség parancsolata szerint. (...) Ennek a nyomásnak, úgy hiszem, iszonyat a következménye.”⁴²

6. Auschwitz – „Istennel és az emberekkel szembeni páratlan rémtett”

Figyelemre méltók az antiszemitizmus George Steiner-i értelmezésének azok a párhuzamai, amelyek XVI. Benedek 2006. május 28-án, a pápa auschwitzi látogatásának alkalmából tartott beszédében föllelhetők. A médiában alig méltatták, hogy a pápa Auschwitzról mint „az Isten és az emberiség ellen elkövetett, a történelemben páratlan rémtett”-ről szól.⁴³ Márpedig ezt a kijelentést olvashatjuk akár a történészvitához fűzött kései megjegyzésként is. A pápa azoknak a pártjára áll, akik a Soá múlhatatlanságát és egyediségét hangsúlyozzák. Ez tükröződik beszédének retorikai szer-

⁴¹ STEINER: *Errata*, i. m., 81.

⁴² I. m., 83. Ennek az értelmezésnek fejt ki egyik figyelemreméltó változatát René Girard is. A zsidók megsemmisítésének nemzetiszocialista politikájában azt tartja különlegesnek, hogy a zsidókkal együtt az áldozatokról és a gyengékről való gondoskodást is ki akarják irtani, így juttatandó érvényre a Nietzsche inspirálta úri morált (*Herrenmoral*). Vö.: R. GIRARD: *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums*. München – Wien, 2002, 202–226, főképp: 213 k.

⁴³ XVI. BENEDEK: *Wo war Gott? Die Rede in Auschwitz*. Freiburg, 2006, 9.



kezetében is, mely a rettenettel szembeni szótlanná válás kényszeréről külön is szót ejt: „A rettenet e helyén (...) szinte lehetetlen a beszéd. Különösképpen igaz ez egy olyan keresztényre, olyan pápára, aki Németország szülöttje. Ezen a helyen csődöt mondanak a szavak, itt nem állhat más voltaképpen, mint a döbrent hallgatás csöndje.” Az, hogy a nyelvvel máskülönben nagyon is bravúrosan bánó teológus kénytelen beismerni nyelvi önkifejezésre való képtelenségét, a rémtett leírhatatlansága iránti érzékből fakad. A tudós diskurzusa kénytelen átadni helyét az imájába mélyedő hívő dadogásának, amikor a nyelv ájult magatehetetlensége szinte „kiáltásban”⁴⁴ tör föl, és a panasz teodícea iránt fogékony spiritualizmusának hangján magát Istent szólítja meg: „Miért hallgatnál? Hogyan tűrheted el mindezt?”⁴⁵ Isten hallgatása a „rettenet e helyén” nyomasztó, és az is marad. Olyan kérdésekre sarkall, amelyeket XVI. Benedek csak a panaszszólatárok hagyományához visszanyúlva tud szavakba önteni.

Röviddel később a Soá szingularitását a pápai beszéd *teológiai*lag is megfogalmazza, amikor úgy fogalmaz: „Szívük mélyén ama gonosztevők e nép kiirtása révén voltaképpen azt az Istent akarták megölni, aki elhívta Ábrahámot, aki szólott a Szináj hegyén, és aki ott az emberi lét maradandó mércéit föllállította. Ha ez a nép pusztá léte által bizonyosság azon Isten mellett, aki az emberhez szólt, és őt a tetteiért fölvállalando felelősségébe bocsátja, akkor ez az Isten haljon meg inkább, és a hatalom legyen csakis az emberé – az övék, azoké, akik magukat erősnek hitték, és értették annak a módját, miként kaparinthatják kezükbe a világot. Izrael elpusztítása, a Soá révén azt a gyökeret is ki akarták tépni, melyből a keresztény hit táplálkozik.”⁴⁶ A Soá azért összehasonlíthatatlan, mert a zsidóság kiirtásával egy összehasonlíthatatlan elhívatást akar eltörölni. Miképp George Steiner az antiszemitizmus rejtett mozgatórugóit az Isten és parancsolatai iránti iszonyatban találja meg, úgy tekinti Be-

⁴⁴ Vö.: J. B. METZ: „Versuch zur Gottbegabung des Menschen: Der Schrei”. Uő: *Memoria passionis*, i. m., 93–107.

⁴⁵ XVI. BENEDEK: *Wo war Gott?*, i. m., 9.

⁴⁶ I. m., 11. Vö. J.-H. TÜCK: „Warum hast du geschwiegen?« Der deutsche Papst in Auschwitz – eine theologische Nachbetrachtung”. *IKaZ Communio* 35 (2006) 615–622.



nedek is Izrael megsemmisítését végső soron egyfajta Isten elleni merényletnek.⁴⁷

Aki azonban komolyan gondolja azt a teológiai fölismerést, miszerint az antiszemitizmus az anti-teizmus egy formája, tehát – biblikusan szólva – „Isten szeme fényét” mindenütt bántják, ahol népét fenyegetés és üldöztetés éri (vö. Zak 2,12), az a teológiai antijudaizmus minden formáját történetileg is elítéli. A civilizáció történetének Auschwitzban bekövetkezett törése megköveteli tőlünk, hogy szakítsunk antijudaista teológiai hagyományainkkal, és állandó önvizsgálatot tartsunk, hiszen a keresztények maguk is a Harmadik Birodalom célkeresztjébe kerültek: „Az a körülmény, hogy a zsidók Hitler által véghezvitt megsemmisítésének tudatosan keresztényellenes jellege is volt, fontos, s nem szabad, hogy elhallgassuk. Ugyanakkor ez mit sem változtat azon, hogy olyan embereket terhel ezért felelősség, akiket megkereszteltek. Még ha az SS ateisták bünszervezete volt is, és ha vajmi kevesen voltak is köztük hívő keresztények, mégiscsak megkeresztelték mindőjüket. Márpedig a keresztény antiszemitizmus bizonyos fokig előkészítette a talajt mindehhez, ezt kár is volna tagadni. Volt keresztény antiszemitizmus Franciaországban, Ausztriában, Poroszországban, mindenütt. S ez olyan alap volt, amelyre építhettek. Mindez valóban okot ad a folytonos önvizsgálatra.”⁴⁸

⁴⁷ Vö.: F-W. MARQUARD: *Von Elend und Heimsuchung der Theologie*. München, 1988, 77: „[...]A zsidókkal együtt adtak túl a kiválasztottságot eredményező isteni cselekedeten, a szövetségen és Ábrahám, Izsák és Jákob Istenének, Jézus Krisztus atyjának hűségén, támadtak rá Istenre önelidegenítésének legbelsőbb körében és tagadták meg őt. Ezáltal viszont Auschwitznak saját teológiai dimenziója lett.” Vö.: F. MUSSNER: „Überlegungen eines Biblikers zum Historikerstreit”. Uő: *Dieses Geschlecht wird nicht vergehen*. Freiburg, 1991, 115–120.

⁴⁸ J. RATZINGER: *Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald*. Stuttgart, 1999, 267 k. Röviddel korábban pedig így fogalmaz: „Fontos, hogy a holokausztot nem keresztények és nem Krisztus nevében követték el, hanem antikeresztények (a német Anti-Christen kifejezés többértelmű, jelent antikrisztusokat is [a fordító megjegyzése]), mint ahogy az is, hogy mindez a kereszténység eltiprása egyik előkészületének szánták. Gyerekként magam is átéltem ezeket az idők. Ezzel kapcsolatosan gyakran beszéltek fölzsídlult kereszténységről és a germánok kereszténység általi elzsidósításáról, főképp a katolikus egyházzal kapcsolatosan. Münchenben a Birodalmi Kristályéjszaka Akció napján meg is rohamozták az érseki palotát. Az volt a motójuk, hogy „a zsidók után jönnek a zsidók barátai”. A forrásokból, többek között pl. a *Stürmer*ből kitűnik, hogy a kereszténységben, mindenek előtt katolikus megjelenési formájában a zsidóság hatalomra törésének kísérletét látták – a germán faj »elzsidajásításának« kísérletét, ahogy akkoriban fogalmaztak. Látható az is, hogy a zsidóság teljes legyűréséhez egy szép napon muszáj lett volna megszabadulniuk a kereszténység addigi formáitól is, hogy eljuthassanak Hitler úgynevezett pozitív kereszténységéig”.

Az ilyen önvizsgálatnak magától értődően nem csak a náci rezsim idejére és annak előtörténetére kell szorítkoznia. Ki kell, hogy terjedjen a katolikus egyháznak a zsidósághoz fűződő aktuális viszonyára is. Mindez nem egy olcsó megbékélési politika követelménye, hanem a történelem eseményei iránt érzékeny, a Soá sokkélmenyét komolyan vevő teológia olyan vívmánya, melyet nem szabad föladni. II. János Pál a *purificazione della memoria* [az emlékezet megtisztítása] értelmében az egyház történetében tetten érhető, zsidók ellen elkövetett bűnöket nyíltan el is ismerte a jubileumi év bűnbocsánati kérései között. Azt a szilárd elhatározást, melyet a II. Vatikáni Zsinaton egyházz jogilag végre is hajtottak, hogy tudniillik szakítsunk az antijudaizmussal, teljesen helytelen lenne szabad vita tárgyává tenni, és éppen ezért szóba kell hozni azokon a tárgyalásokon is, amelyeket a X. Szent Piusz Papi Testvérülettel folytatunk. Ismeretes, hogy az egyház jobboldali, tradicionalista köreiben nagyon is jelen van a zsidóellenes gondolkodásmódok iránti fogékonyság.⁴⁹ Nemcsak végzetes volna tehát, ha a X. Szent Piusz Testvérület egy történelmietlen hagyományfogalom elszánt képviselőjeként titokban idejüket múlt zsidóellenes sztereotípiákat tenne újra szalonképessé az egyházban, hanem egyszersmind ellent is mondana II. János Pál és XVI. Benedek pápa intencióinak is. Olyan egyház ugyanis, amely a zsidókkal kapcsolatosan kettős nyelvet használna, tehát újból eltűrné köreiben az istengyilkosság vádját⁵⁰ és más zsidóellenes kliséket, újabb árulást követne el „fivéreivel és nővéreivel”⁵¹ szemben. S akkor azt volnánk kénytelenek mondani, hogy Auschwitzból végtére is semmit sem tanult.

(Vajda Károly fordítása)

⁴⁹ Gyakorta utaltak már arra, hogy a X. Szent Piusz Testvérület egyfajta szoros közelségben él a politikai jobboldallal. Vö.: W. DAMBERG: „Die Priesterbruderschaft St. Pius X. (FSSPX) und ihr politisch-geistesgeschichtlicher Hintergrund”. P. HÜNERMANN (szerk.): *Exkommunikation oder Kommunikation* (QD, 236). Freiburg – Basel – Wien, 2009, 69–122.

⁵⁰ Vö.: F. SCHMIDBERGER: *Die Zeitbomben des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Stuttgart, 1989, 17.

⁵¹ Vö.: K.-H. MENKE: „»Die älteren Brüder und Schwestern«. Zur Theologie des Judentums bei Joseph Ratzinger”. *IKaZ Communio* (2009) 191–205.