

Dobos Károly

Joseph B. Soloveitchik „Konfrontációja” hatvan év távlatából

1. Bevezetés

Közel hatvan évvel ezelőtt, az Amerikai Rabbitanács 1964. február 3–5. között tartott téli konferenciáján olvasta fel Joseph Ber Soloveitchik¹ – a modern (vagy integratív)² ortodoxia legnagyobb 20. századi képviselője – *Confrontation* (Konfrontáció) című nagyhatású írását, vagy legalábbis a későbbi írásmű első vázlatát.³ A cikkben a szerző a vallások (különösen az ortodox zsidóság és a katolicizmus) közötti együttműködés és párbeszéd elvi lehetőségét vizsgálta. A néhai Soloveitchik rabbi írása máig befolyásolja az ortodoxia álláspontját a kérdéssel kapcsolatban. Még akkor is, ha az elmúlt évtizedben két fontos dokumentum is napvilágot látott, ortodox szerzők tollából és ortodox rabbik támogatásával,

□ Dobos Károly Dániel, egyetemi docens, OR-ZSE, PPKE BTK, e-mail: dobosk@or-zse.hu, dobos.karoly@btk.ppke.hu

¹ Soloveitchik második neve olykor a jiddis Ber, olykor ennek héber változatában Dovként kerül lejegyzésre.

² Kimelman, Reuven: Rabbis Joseph B. Soloveitchik and Abraham Joshua Heschel on Jewish-Christian Relations. *The Edah Journal*, 4 (2), 2004. 2–21., itt 2.

³ Ld. Rutishauser, Christian M. SJ: „Doppelte Konfrontation” Rav Joseph Dov Soloveitchiks umstrittenes Modell für den jüdisch-christlichen Dialog. In: Rutishauser, Christian M. (Hrsg.): *Christlichen Glauben denken. Im Dialog mit der jüdischen Tradition*. Zürich: LIT Verlag, 2016. 48–58, itt 57.

amelyben az ortodoxia és a Katolikus Egyház közötti párbeszéd lehetőségét feltételeit próbálták meg a zsidó fél szemszögéből újragondolni.⁴

A most következő cikk kettős célt tűzött maga elé: egyrésztől szeretném közreadni e nagyhatású írásmű első magyar fordítását, hogy ezáltal e bonyolult hangvételű, filozofikus ígérennyel megírt esszé könnyebben utat találhasson magának a magyar nyelvű olvasóközönséghez. Másrészt a fordításhoz egy rövid bevezető tanulmányt is csatoltam, amelyben igyekszem megvilágítani az esszé létrejöttének történeti körülményeit, illetőleg (a teljesség igénye nélkül) Soloveitchik állásfoglalásának hatástörténetét vizsgálom, különös tekintettel azokra az értelmezésekre, melyek az esszé legáltalánosabban elfogadott értelmezésével szemben, módot látnak a pusztán humanitárius együttműködésen túlmutató, teológiai típusú párbeszédre. A tanulmány azt vizsgálja, mennyiben állnak ezen új interpretációk összhangban Soloveitchik írásának eredeti szellemével.

A Confrontation (Konfrontáció) helye Soloveitchik életművében

Joseph Ber Soloveitchik 1903. február 27-én született a ma Fehéroroszországhoz tartozó Pruzsana nevű kisvárosban. Családja a litván *mitnagdím* – a haszidizmussal szemben álló, a talmudtanulás racionális és intellektuális módszereit preferáló – körének legjelesebb képviselői közé tartozott.⁵ A Soloveitchik-dinasztiának szinte arisztokratikus tekintélyt kölcsönzött a híres volozsini jesiva alapítójával, Volozsini Háimmal

⁴ Ortodox Rabbik Nemzetközi Bizottsága: Mennyei atyánk akaratát teljesítve: Egy zsidó–keresztény partnerség felé. In: *Szombat* 2015-12-06 <https://www.szombat.org/politika/ortodox-rabbikus-nyilatkozat-a-keresztenysegrol> (letöltés ideje: 2023. április 6.) és The Conference of European Rabbis, the Rabbinical Council of America, and the Chief Rabbinate of Israel: Between Jerusalem and Rome: Reflections on 50 Years of Nostra Aetate. Ld. a *Dialogika* oldalán: <https://www.ccjr.us/dialogika-resources/documents-and-statements/jewish/cer-cri-rca-2017> (letöltés ideje: 2023. április 6.) Ez utóbbi nyilatkozat iránymutatásként hivatkozik Soloveitchik esszéjére, az Izraeli Főrabbinátus és a Vatikán közötti megbeszélésekről pedig így nyilatkozik: „A kétoldalú bizottság eddigi 13 találkozásán (melyeket felváltva tartanak Rómában, illetve Jeruzsálemben) kiadott nyilatkozatok óvatosan kerülnek a doktrinális problémák mélyebb tárgyalását, ehelyett számos, ma aktuális társadalmi és tudományos problémára mutatnak rá, hangsúlyozva a [megítélésnél alapvető szempontot játszó] közös értékeket, ugyanakkor tiszteletben tartva a két vallás között fennálló különbségeket.”

⁵ Rutishauser, Christian M. SJ.: *Josef Dov Soloveitchik. Einführung in sein Denken*. Stuttgart: Kohlhammer, 2003. 23–25.

(1749–1821)⁶ és magával az intézménnyel fenntartott szoros családi és kollegiális kapcsolata. Joseph nagyapja, Háim Soloveitchik (1853–1918) R. Náftáli Cvi Jehudá Berlin (a Necív) veje, maga is a híres intézmény tanára volt 1881 és 1892 között. Az ő nevéhez köthető a talmudtanulás analitikus módszerének, az ún. *Brisker derekh-nek* (Briszki módszer) a kidolgozása.⁷

E metódus alapja a talmudi szugiják részletes analízise, részkérdésekre való felbontása, és – mindenekelőtt – a logikai alapjukat képező formális struktúrák feltérképezése, amely így árnyalt fogalmi meghatározást és logikai kategóriák kialakítását teszi lehetővé. A *Brisker derekh* másik fontos módszertani újítása a Misné Tóra minden korábbi korszakot meghaladó mértékű bevonása a háláhikus érvelés menetébe.⁸ Évtizedekkel később, R. Soloveitchik talán legnagyobb hatású írásában, az *Is ha-háláhá*-ban (*A háláhikus ember*) ennek a módszernek és az általa formált embertípusnak állít majd örökérvényű emléket.⁹

Soloveitchiket, aki fiatalkorától kezdve csodagyereknek számított, apja, Móse (1879–1941) vezette be a *Brisker derekh* módszerébe. Gyermekkor a talmudtanulás és a RaMBAM háláhikus írásainak bővületében telt, ahogy erről később maga számol be több helyütt.¹⁰ A Soloveitchik család 1913 és 1920 között a fehérorosz Kaszilavicsiben, később pedig Varsóban élt. Világi műveltségét édesanyjának és magántanárainak köszönheti. Irodalmi érzékenységet is anyja, Peszia Feinstein (1880–1967) ébresztgeti, aki Puskin, Lermontov, Ibsen és Bialik műveivel ismerteti meg az ifjút.¹¹ Így felkészítve tud majd Soloveitchik 1922-ben a dubnói gimnáziumban világi érettségi vizsgát tenni. Fiatalkorából talán egy epizódot kell még említenünk, a kaszilavicsi héderben egy chabad rabbi megismerteti őt az irányzat legfontosabb tanításaival és fő művével, Snéur Zálmán (1745–1812) *Tánjá* (Tanultuk) című írásával. Bár Soloveitchik

⁶ Személyéhez lásd: Grözinger, Karl Erich: *Jüdisches Denken*. 5 Bde. Frankfurt – New York: Campus, 2004. Band 3. Von der Religionskritik der Renaissance zu Orthodoxie und Reform im 19. Jahrhundert, 3: 313–342.

⁷ Briszk, Breszt-Litovszk zsidó elnevezése.

⁸ Solomon, Norman: *The Analytic Movement: Hayyim Soloveitchik and his Circle*. Atlanta: Scholar Press, 1993; Shapiro, Marc B.: The Brisker Method Reconsidered. *Tradition*, 31 (3), 1997. 78–102 és Soloveitchik, Moshe: What hath Brisk Wrought: The Brisker Derekh Revisited. *The Torah u-Madda Journal*, 9, 2000. 1–18.

⁹ Soloveitchik, Joseph B.: *Halachic Man*. Translated by Lawrence Kaplan. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1983.

¹⁰ Rutishauser, 2003. 25–28.

¹¹ Rutishauser, 2003. 27.

élete során mindig távolságtartással nyilatkozott a haszid irányzatokról, e rövid találkozással vált teljessé számára a Holokauszt előtti askenázi világ szellemi hagyományainak teljeskörű megismerése.¹²

Soloveitchik azonban nem kizárólag a tudás tradicionális útjaira volt nyitott, ugyanolyan mohón szomjazta a külvilág tudományának megismerését, így előlegezve az integratív ortodoxia későbbi hagyományait. Ennek a vágyódásnak engedve tanul két éven keresztül a varsói ún. Szabad Lengyel Egyetemen politológiát, majd 1926 és 1932 között Berlinben, a Frigyes Vilmos (később Humboldt) Egyetemen filozófiát, közgazdaságtant és orientalisztikát.¹³ A Weimari Köztársaság Berlinjében Soloveitchik a hagyományos zsidóság egy egészen más szegmensével szembesül,¹⁴ mint a lengyel-fehérorosz területek stetljeiben, és itt köt ismeretséget olyan személyekkel is, mint Abraham Joschua Heschel, Alexander Altman vagy a későbbi lubavicsi rebbe, Menáhém M. Schneerson.

A berlini évek meghatározóak voltak az ifjú Soloveitchik szellemi fejlődése szempontjából. Elsősorban a korszak újkantiánus filozófiája gyakorol rá nagy hatást, doktori disszertációját a marburgi iskola talán legjelesebb zsidó képviselőjének, Herman Cohen (1842–1918) filozófiájának szenteli.¹⁵ A valóság szinte matematikai pontosságra törekvő coheni leírása szinte elbűvöli az ifjút, s a módszer által gyakorolt vonzerő folyamatosan visszaköszön Soloveitchik *Is ha-háláhá* (A háláhikus embertípus) című művének lapjain. Paul Gerhard Natorpnek (1854–1924), a marburgi iskola másik nagy alakjának a befolyása Soloveitchik leginkább vegytisztán filozófiai esszéjében, a *The Halakhic Mindban* (A háláhikus tudat) érhető tetten lépten-nyomon.¹⁶

Soloveitchik Berlinben intenzíven foglalkozik a kor modern vallásfilozófiájával is. Olyan gondolkodókat olvas, mint Henri Bergson, Max Scheler, Wiliam James, Rudolf Otto, Sören Kierkegaard és Karl Barth. Ugyancsak Németországban ismerkedik meg Husserl fenomenológiájával, valamint a korszak egzisztencialista filozófiájával is, melynek hatása szintén kimutatható Soloveitchik életművének számos pontján. Némi

¹² Rutishauser, 2003. 27–28.

¹³ Rutishauser, 2003. 28–33.

¹⁴ Brenner, Michael: *Das jüdische Kultur in der Weimarer Republik*. München: C. H. Beck, 2000.

¹⁵ Soloveitchik, Joseph: *Das reine Denken und die Seinskonstituierung bei Hermann Cohen*. Berlin: Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin, 1932.

¹⁶ Soloveitchik, Joseph B.: *The Halakhic Mind. An Essay of Jewish Tradition and Modern Thought*. New York–London: Seth Press, 1986.

túlzással azt állíthatjuk, hogy Soloveitchik ezt a Berlinben elsajátított oktatási-nevelési eszményképet (Bildungsideal) viszi tovább észak-amerikai hazájába, és az ottani közösségekben igyekszik azt kiteljesíteni.

Végül, de nem utolsósorban, Berlinben ismeri meg későbbi feleségét, a Vilnából származó Tonja Lewitet is, akivel annak 1967-ben bekövetkezett haláláig boldog házasságban élnek.¹⁷ Házasságukból két lány- és egy fiúgyermek született.¹⁸

1932-ben a frissen nősült Soloveitchik apja hívására Amerikába megy, és Bostonban telepszik le. Innentől kezdve élete végéig Bostonban él, bár fő tevékenységi köre több mint negyven évre a manhattani székhelyű *Rabbi Isaac Elhanan Theological Seminary*-hoz (a későbbi *Yeshiva University*hez) köti.

Az ifjú rabbi bostoni életének első szakasza közösségépítéssel telik. Soloveitchik kezdetben a *Váád ha-ir* (Városi Tanács) vezetője, majd 1937-től kezdődően feleségével együtt hozzálát a városban a hagyományos zsidó oktatási intézményhálózat kiépítéséhez. Ennek első lépcsőfoka 1937-ben az alapfokú oktatási intézmény, a *Maimonides School* megalapítása, ahol nők is tanulhatnak – e döntés persze nagy vitákat generál az ortodox közösségen belül. Majd 1939-ben a felsőfokú képzés megindítása a *Héhál Rábbénu Háim Hálévi* és a *Jesivat Tóráat Jiszráél* nevű intézményekben.¹⁹ Soloveitchiknek Bostonban nemcsak a helyi, hagyományosan lengyel eredetű ortodox közösség alacsonyszintű zsidó műveltségével kell felvennie a harcot, de folyamatosan küzdenie kell a szekuláris világ kihívásaival szemben is a közösség identitása és tagjainak megtartása érdekében. Mindezekén túl, az amerikai kontinensen elterjedtebb, liberálisabb zsidó csoportok túlsúlyától is óvnia kell a rábízott „nyáját”.²⁰ Az a háttérben mindig érezhető fenyegetettségérzet és felelősségtudat, ami majd a *Confrontation* (Konfrontáció) lapjain lépten-nyomon szemünkbe tűnik, e korai bostoni években alakulhatott ki benne.

Az 1941-es év nagy változásokat hoz Soloveitchik életében. Az előző év végén, illetve az 1941-es év elején, gyors egymásutánban meghal a new york-i *Rabbi Isaac Elhanan Theological Seminary* rektora, R. Bernhard

¹⁷ Soloveitchik neki ajánlja *The Lonely Man of Faith* című, személyes hangvételű írását. Grözinger, 2004. 5: 377–378.

¹⁸ Rutishauser, 2003. 30–32.

¹⁹ Rutishauser, 2003. 33–35.

²⁰ Rutishauser, 2003. 34. Amerikában az ún. Conservative Judaism, illetve a Reform Judaism irányzatok mindig is nagyobb számú követővel bírtak, mint az ortodoxia. Soloveitchik pályafutásának idején ez még fokozottabban érzékelhető volt, mint ma.

Revel (1885–1940) és Soloveitchik édesapja, aki ekkor az intézmény Talmud Tanszékének vezetője. A megüresedett posztra fiát, Josepht hívják meg. Innentől kezdődően az 1985-ben egyre inkább elhatalmasodó betegségig Soloveitchik a Szeminárium, a későbbi Yeshiva University,²¹ Talmud-, és később párhuzamosan a Filozófia Tanszékének professzora. Soloveitchik apja nyomdokaiba lépve a *Brisker derekh* elterjesztésén fáradozik az intézmény falain belül és azon túl is. A Yeshiva University-n eltöltött több, mint 40 éves pályafutása alatt Soloveitchik igyekezett a világi tudományosság legújabb ismereteit a hagyományos tóratanulás legmagasabb szintű művelésével összhangba hozni, kialakítva azt a szintézist – *Tóra u-máddá* (Tóra és világi tudás) – amely onnantól az egyetem, és tágabban a teljes integratív ortodoxia mottójává válik majd.

Nem utolsósorban Soloveitchik személyének, nagyhatású beszédeinek és egyre növekvő számú hallgatóközönségének köszönhetően a Yeshiva University hamarosan a modern ortodoxia legfontosabb képzési helyszíne lesz az amerikai zsidó diaszpóra köreiben.²²

Soloveitchik élete során közel 2000 rabbit avatott fel. A rákövetkező generációban Soloveitchik tanítványaival számos helyen találkozhatunk – akár az Egyesült Államokban, akár Izraelben járva – nagyhatású rabbiként vagy a zsidó tudományok elsőrangú művelőiként. Nem túlzás azt állítani, hogy a mai modern ortodoxiát át- meg átszövő viták jelentős része Soloveitchik írásainak vagy tetteinek helyes interpretációja körül forog, ahogy ezt a *Confrontation* (Konfrontáció) című esszé hatástörténetét elemezve még lesz alkalmunk megismerni.

Soloveitchik 1985-ben, 82 évesen egyre kínzóbbá váló betegségei miatt (Parkinson-kór, majd Alzheimer-kór) visszavonult az aktív munkavégzéstől, élete utolsó szakaszát lánya, Dr. Atarah Twersky²³ brookline-i otthonába töltötte 1993. április 8-án bekövetkezett haláláig.

Soloveitchik legnagyobb hatású írásai az 1940-es évek közepétől kezdődően keletkeznek, így a *Brisker derekh* tanulási módszer által formált személyiség fenomenológiáját nyújtó, ugyanakkor a háláhá mint speciális világlátási és érzékelési mód neokantiánus kategóriák segítségével történő leírását adó *Is ha-háláhá*, vagy az 1944-ben papírra vetett, de nyomtatásban csak 1986-ban napvilágot látott *The Halakhic Mind*.

²¹ Az intézmény 1945-ben kap egyetemi rangot.

²² Rutishauser, 2003. 35–41.

²³ Atarah Twersky, dr. Isaadore Twerskynek, a Harvard judaisztika professzorának volt a felesége.

Ez utóbbi mű a háláhá mint legitim világerőtelmezési metóduş leírása-ként, egy lehetséges zsidó vallásfilozófia metodológiái megalapozása-ként olvasandó. Ugyancsak az 1940-es évek terméke lehet a háláhához fenomenológiái módszerekkel közelítő, eredetileg héber nyelven megfogalmazott *U-vikástem mi-sám* (Onnan fogtok keresni) című, könyv-alakban csak 1978-ban napvilágot látott írás is.²⁴

Soloveitchik, akinek családí tradíciója eredendően cionizmusellenes volt, 1956. április 16-án, Izrael függetlenségi napja alkalmából fogalmazta meg e családí tradíciókkal szakító, személyes hangvétellő állás-foglalását a vallásos cionizmus és Izrael Állam mellett, melyet később *Kol dodi dofék* (Kedvesem kopog) címmel jelentetett meg.²⁵

Soloveitchik talán legszemélyesebb hangú teológiái vallomása, a *The Lonely Man of Faith* (A hit magányos embere) eredetileg 1965-ben a Massachusettsi Brightonban található St. John's Catholic Seminary előadó-termében hangzik el először nyilvánosan.²⁶

Az 1954 és 1980 közötti években minden évben a jom kippur előtt tartott előadásai a *tesuvá* (megtérés) témaköréről több ezer látogatót vonzó eseményé válnak a Yeshiva University életében. Az eredetileg jiddisül elhangzó elmélkedéseket Pinchas H. Peli adta közre 1962–1974 között angol nyelven, és így válik sokak által forgatott klasszikussá.²⁷

Ahhoz, hogy jobban megértsük az elemzésünk tárgyául szolgáló *Confrontation* (Konfrontáció) című esszé keletkezésének sajátos történelmi körülményeit és Soloveitchik érvelésének lényegét az ötvenes évek végén és a hatvanas évek elején a Katolikus Egyházat átjáró reformtörekvéseket kell röviden felidézünk.

A Holokauszt után a Katolikus Egyház – élén XII. Piusz (1939–1958) pápával – még abszolút a zsidó-keresztény viszony kétezer éves története során kialakult, sztereotípiáktól terhelt, üldözésektől, gettósítástól és kényszertérítésektől beárnyékolt, az „istengyilkos” zsidóság vádjától és az ehhez kapcsolódó helyettesítés-teológiától (szupercesszionizmus)

²⁴ Soloveitchik, Joseph B.: *Uvikkastem misham. And From There You Shall Seek*. Translated by Naomi Goldblum. New York: Toras Horav Foundation, 2017.

²⁵ A könyv címe az Éneke éneke 5:2-ből származik. Egy rövid magyar ismertető olvasható a könyvről az alábbi webhelyen: <https://lattiv.hu/kedvesem-kopog-joseph-b-soloveitchik-rabbi-izraelrol/> (letöltés ideje: 2023. április 6.)

²⁶ Soloveitchik, Joseph B.: *The Lonely Man of Faith*. New York – London, Doubleday, 1965. A szöveg angol fordítása elérhető a Sefaria adatbázisában is: https://www.sefaria.org/Kol_Dodi_Dofek%2C_The_Righteous_Suffer?lang=bi (letöltés ideje: 2023. április 6.)

²⁷ Pinchas Peli (ed.): *On Repentance. The Thought and Oral Discourses of Rabbi Dov Soloveitchik*. Lanham: Jason Aronson Book, 1996.

hangos, hagyományos gondolkodási sémái között mozgott. A háború alatt katolikus nevelőszülőkhöz kerülő vagy katolikus intézményekben bűjtatott zsidó gyermekek visszaadásának megtagadása számos esetben tovább élezte a már amúgy is rossz viszonyt.²⁸ 1958-ban XII. Piusz pápaságának utolsó évében, csendben elindul a nagypénteki liturgia zsidókat dehonesztáló részleteinek hosszú éveig tartó megreformálása, de az összkép még a kétezer éves beállítottságok továbbélését sugallja.

Ebben a helyzetben lép a színre Piusz halála után az új pápa, XXIII. János (1958–1964), aki a Holokauszt idején előbb isztambuli apostoli vikáriusként, majd 1944-től párizsi nunciusként számos zsidó életét mentette meg.²⁹ Az ő általa kezdeményezett reformfolyamat (aggiornamento, „igazodás a jelenhez”) vezet majd el az 1962 és 1965 között ülésű II. Vatikáni zsinathoz és a zsidó-keresztény viszony katolikus részről történő újragondolásához, mely elsőként a *Nostra Aetate* (Korunkban) című zsinati dokumentum 4. pontjában kerül kifejtésre.³⁰

A zsinat e részének előkészítésére a pápa felkérte Augustin Bea (1881–1968) német jezsuita bíborost.³¹ Az előkészületi munkálatok során Bea bíboros számos zsidó testület képviselőivel vette fel a kapcsolatot. Így találkozott az American Jewish Committee (AJC) tagjaival is. A szervezet egy hattagú előkészítő bizottságot állított fel a tárgyalásokhoz. Ebben a bizottságban kapott helyet Soloveitchik is.³² Az előkészítő bizottságban az amerikai rabbikart Soloveitchik és Abraham Joshua

²⁸ Brechenmacher, Thomas: *Der Vatikan und die Juden: Geschichte einer unheiligen Beziehung vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart*. München: C.H. Beck, 2005. 223–225. Az egyik ilyen látványos ügyről ld. Dobos Károly Dániel: A Finály-ügy – újratöltve a legújabb vatikáni dokumentumok fényében. In: *Keresztény–Zsidó Teológiai Évkönyv 2021*. Budapest: Keresztény–Zsidó Társaság, 2020. 97–108.

²⁹ Vö. Between Jerusalem and Rome.

³⁰ Ld. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_hu.html#NE4 (letöltés ideje: 2023. április 6.)

³¹ A munka lassan halad, a végső dokumentum elfogadásáig négy különböző, különféle érdekcsoportok vagy lobbik állásfoglalásait tükröző, eltérő mélységű reformokat preferáló vázlat készül el. Ld. ehhez Herschopf, Judit: *The Church and The Jews: The Struggle at Vatican Council II*. Eredetileg megjelent *The American Jewish Yearbook*, 1965. 99–136. Elérhető a *Dialogika* oldalán <https://www.ccsr.us/dialogika-resources/educational-and-liturgical-materials/classic-articles/banki1965> (letöltés ideje: 2023. április 6.) Ld. még Melloni, Alberto: *Nostra Aetate and the Discovery of the Sacrament of Otherness*. In: Cunningham, Philip A. et al (eds.): *The Catholic Church and the Jewish People. Recent Reflections from Rome*. New York: Fordham University, 2007. 129–151.

³² Az előkészítő bizottság tagjai még rajta kívül Elio Toaff, Jacob Kaplan, Louis Finkelstein, Salo Wittmayer Baron és Abraham Joshua Heschel. Ld. Kimelman, 2004. 4.

Heschel (1907–1972) képviselték, akik személyükben ki is jelölték a két nagy közösség további mozgásterét, illetőleg a vallási párbeszédhez való viszony diametrikusan szembenálló útjait is.³³



Joseph B. Soloveitchik. X (korábban twitter)

Soloveitchik már a Zsidó Világkongresszus 1960. december 8-i ülésén kijelentette, hogy ellenzi, hogy zsidók bármilyen formális státuszban is részt vegyenek az ökumenikus zsinaton,³⁴ míg Heschel 1962 májusában egy négy fő pontból álló javaslatot nyújtott át Bea bíborosnak a zsidó-keresztény viszony megjavítása érdekében.³⁵ Az egyeztetések során Soloveitchik és Heschel többször találkoztak egymással, de eltérő viszonyulásuk a dialógus kérdéséhez mindvégig változatlan maradt. 1962-ben Soloveitchik tárgyalásokat folytatott Monsignor Johannes Wilibrands (1909–2006), későbbi bíborossal, az 1974-ben felállított Vallási

³³ Kettejük viszonyáról Reuven Kimelman jelentetett meg egy kiváló tanulmányt néhány évvel ezelőtt: Kimelman, 2004.

³⁴ Kimelman, 2004. 4.

³⁵ *On improving Catholic-Jewish Relations. A memorandum to His Eminence Augustino Cardinal Bea, President the Secretariat Christian Unity.* A szöveg elérhető: https://www.ajcarchives.org/AJC_DATA/Files/6A4.PDF (letöltés ideje: 2023. április 6.)

Kapcsolatok a Zsidósággal Bizottság titkárával, a zsidók és keresztények közötti teológiai eszmecsere lehetőségeiről.

Ilyen módon – mintegy akarata ellenére is bevonódva a dialógus előkészítő munkálataiba – Soloveitchiknek *nolens-volens* állást kellett foglalnia a kérdésben. Ez az állásfoglalás ölt testet a már említett Amerikai Rabbitanács 1964. évi téli kongresszusán felolvasott előadásában, melynek letisztult formája áll előttünk a *Confrontation* (Konfrontáció) című szövegben. Az írás nyomtatásban a *Tradition* című folyóirat 1964. évi 6. számában látott először napvilágot.

Az interpretáció bűvöletében, avagy mit is állít valójában Soloveitchik a *Confrontation* lapjain?

Soloveitchik esszéje két nagyobb részre oszlik, amint ezt a szerző a szövegben római számozással maga is érzékelteti. Az esszé első része az elméleti megalapozást szolgálja, míg a zsidó-keresztény (ebben az összefüggésben leginkább katolikus) párbeszéd lehetőségi feltételeivel a második részben foglalkozik behatóbban a szerző.

Az első, antropológiai jellegű részletben Soloveitchik Teremtés könyve első fejezetei köré szőtt midrásában három emberi archetípust állít a szemünk elé. Az első a „nem-konfrontálódott ember”, aki még nem vagy alig érzékeli a környezete és a világ közötti különbséget, és ezért nem is bocsátkozik interakcióba az őt körülvevő külvilággal, annak mintegy részeként egyszerűen élvezi azt. Ezt követi az első konfrontáció szintje, melynek során az ember szembekerül a világgal, elhatárolódik tőle, majd annak megismerésére és saját uralma alá hajtására törekszik. Ez az első interakció a megismerés által uralomra törő alany és a leigázandó tárgy viszonyát rajzolja elénk. Míg a harmadik szinten, Ádám és Éva találkozásának képében a konfrontáció egy új hierarchikus szintre emelkedik. A két alany egymástól mindörökre elkülönülő, de egymás segítségére siető módon – Soloveitchik itt a bibliai עֲזָרָה (segítőtárs) és כְּנָגְדוֹ (vele szemben álló) alakokkal játszik³⁶ – alkot egyfajta közösséget. Ez utóbbi, személyközi, ugyanakkor a két alany különbségét és áthatolhatatlan különbözőségét mindvégig fenntartó találkozást nevezi Soloveitchik „második konfrontációnak”. A mester szavaival élve:

³⁶ Ld. az esszé 103. oldalán.

„[...] az ember nagysága abban áll, hogy dialektikusan közeledik a vele szembenállóhoz, hogy ambivalens módon viselkedik embertársával szemben, hogy barátságot köt, de szembe is áll vele, hogy közeledik hozzá, ugyanakkor el is húzódik tőle. Az עֲרֵב (segítőtárs) és עֲרֵב עִיר (vele szemben álló) kettősségében találjuk meg győzelmünket és vereségünket is.”³⁷

E pontról indul az esszé második része. Soloveitchik számára a zsidóság találkozása az őt körülvevő külvilággal mindig ezt a kettős konfrontációt kell, hogy megjelenítse. Egyfelől részvét az emberiség nagy közös erőfeszítésében, hogy uralma alá hajtsa és (értelmesen) birtokába vegye az őt körülvevő világot, másrészt az (isteni) kiválasztás által létrejövő új egzisztenciális állapotban egyfajta elkülönülés a világ többi részétől. Egység és különállás sajátos, dialektikus harmóniája. Ezt a viszonyt érzékelteti az esszé végén olvasható, bibliai inspirációjú szövegértelmezés Ábrahámról, aki Kánaán földjén egyszerre próbált אֲרֵב (idegen) és אֲרֵב עִיר (lakos) is lenni, illetőleg egy hosszabb midrás Jákob és Ézsau találkozásáról,³⁸ ahol a bibliai szöveg eredetileg csendes és magába szálló Jákobja, Ézsauval találkozáskor kezdeményezően lép fel, és bátran kijelöli az együttműködés és az elkülönülés egyértelmű határvonalait. Együttműködés a világot jobbító, ma divatos szóval azt mondanánk „humanitárius” szférában, míg elkülönülés a legbelsőbb lényegre érintő (teológiai) szférában.³⁹

E szimbólumokban kifejtett tanítás közé ékelődve fogalmazza meg Soloveitchik azt a négy feltételét, melyek teljesülése esetén a két közösség teológiai típusú párbeszédbe is bocsátkozhat(na):⁴⁰

1. Mindkét közösség totális függetlenségének elismerése. Soloveitchik jól látja, hogy a barikád keresztény oldalán a zsidóságot több ezer éven át (és sokszor még napjainkban is) a kereszténység előkészítéseként

³⁷ Ld. az esszé 103. oldalán.

³⁸ Jákob és Ézsau a középkor óta a zsidóság és a kereszténység testvérharcának szimbóluma. E vetélkedés során természetes módon mindkét fél magának igényelte Jákob szerepét.

³⁹ Az ortodoxia más alakjai, így pl. Soloveitchik kortársa, Móse Feinstein (1895–1986) Soloveitchiknél sokkal szigorúbb tiltást fogalmazott meg: „Következésképpen minden kapcsolat és a világi ügyekben folyó megbeszélés is tiltott velük [a keresztényekkel], hiszen maga a 'közeledés' aktusa is tiltott, mivel ez a bálványimádáshoz való közeledés – hitkarvut im ávodá záró – tiltása alá esik. Idézi Nachama, Andreas és Homolka, Walter: Für orthodoxe Juden ist das Christentum weiterhin Götzendienst: Von der Verachtung zur Kooperation? *Herder Korrespondenz*, 4/2021 S. 46–50. Elérhető az interneten is: <https://www.herder.de/hk/hefte/archiv/2021/4-2021/von-der-verachtung-zur-kooperation-fuer-orthodoxe-juden-ist-das-christentum-weiterhin-goetzendienst/> (letöltés ideje: 2023. április 6.)

⁴⁰ Ld. az esszé 109-113. oldalán.

vagy előképeként és annak megjelenésétől kezdődően „okafogyottként” értelmezik. Ezzel az előfeltétellel nem lehet dialógust folytatni. Nyilván e történetileg adott értelmezési keret a jövőben esetleg változhat, s a keresztény fél szívós munkával felszámolhatja ezt a perspektívát, s vele együtt a háttérben lappangó missziós igényeit is; ilyen formán e feltétel filozófiailag nem abszolút érvényű, csak kontingens. Az idő azonban – Soloveitchik szerint – a ’60-as évek elején erre még nem volt érett.⁴¹ Továbbá – s Soloveitchik ezt is hangsúlyozza – a zsidóság azon csoportjai is éretlenek a párbeszédre, akik hajlandóak zsidó identitásuk bizonyos részeit vagy egészét feláldozni a külvilághoz történő alkalmazkodás érdekében – ez alatt szerzőnk az ortodoxiánál liberálisabb elveket valló amerikai zsidó közösségeket érti.⁴²

2. Van azonban egy sokkal mélyebb, filozófiai jellegű oka is, amely miatt Soloveitchik számára a két közösség közeledése mindig is a kettős konfrontáció az עֵרָב (segítőtárs) és עֵרָבָא (vele szemben álló) mintájánál kell, hogy megtorpanjon. Ez pedig az isteni és emberi viszonyának egy-egy vallás sajátos szimbólumaiba, rítusaiba, szent szövegeibe kódolt, áthatalmatlan egyedisége, mely nem tesz lehetővé valódi kommunikációt a két közösség között.

„Az Isten és az ember közötti nagy találkozás teljesen személyes magánügy, amely a kívülálló számára – még az azonos vallási közösséghez tartozó testvér számára is – felfoghatatlan. Az isteni üzenet közölhetetlen, mivel ellenáll bármiféle, a kommunikációs médiumokra vonatkozó egységesítési kísérletnek és minden objektív kategóriának. [...] Ha a vita hitbéli kérdések körül forog, akkor az egyik vitapartner kénytelen lesz ellenfele nyelvét használni. Ez pedig egyénisége és különlegessége feladását jelentené.”⁴³ – vallja Soloveitchik az egzisztencializmus nevében. Ez a gondolat a soloveitchiki rendszer alapvető eleme, amely az egy évvel később megfogalmazott *The Lonely Man of Faith* lapjain ugyanúgy kifeje-

⁴¹ Rutishauser, 2003. 263–267.

⁴² Ld. az esszé 112. oldalán. Vö. még Rutishauser, 2003. 265.

⁴³ Ld. az esszé 112. oldalán.

zésre jut, mint az alább közölt esszé központi magjában. Nem kontingens, történetileg kondicionált elemről van itt szó, hanem – legalább az általa követett rendszerben – abszolút érvényű axiómáról.⁴⁴

3. Ugyanígy a párbeszéd útjába áll még a történeti múlt, mely a zsidó-keresztény viszony partikuláris keretei között a kisebbségben élő zsidóság számára számtalan negatív emlékekkel terhelt. Ez az elem, a keresztény közösség hozzáállásának alakulásával elméletileg szintén változhat, de az idő itt sem érett még, hogy meggyőződjünk az éppen csak érzékelhetővé váló változás teljeskörű és visszafordíthatatlan voltáról.⁴⁵

4. Mindezen állítások eredőjeként Soloveitchik arra szólít fel, hogy – épp a totális különállóság tiszteletben tartása érdekében! – egyik közösség se érezze úgy, hogy joga lenne a másik őt érintő világképének menetében módosításokat javasolni. Ezek a változtatások csak belülről indulhatnak, s csak az adott közösség tagjai kezdeményezhetik, ugyanakkor azok soha nem kötelezhetik a másik felet a reciprocitás jegyében viszontválaszra.⁴⁶ Azok az ortodox személyek vagy csoportok, akik ma a dialógusban a soloveitchiki-elvek meghaladását propagálják, sokszor pont e viszony reciprok kötelező erejére hivatkoznak.

Láthatjuk, Soloveitchik esszéje egy sajátos történeti kihívásra adott válasz: a változás szelétől éppen csak megérintett Katolikus Egyház zsidó partnereket keres, akik hajlandók segíteni számára évezredek teológiai tabutémáinak újragondolásában. Soloveitchik jól látja e meghívás súlyát, de veszélyeit is, és felelősséggel dönt. Az egyházban épphogy csak elindult változás iránya és stabilitása kiszámíthatatlan. Ahogy a múltban is többször a zsidó ügyhöz pozitívabban viszonyuló pápák követték a hajlíthatatlan konzervatívokat. Ki tudja, mit hoz a holnap? Meddig megy el a változás, valóban visszafordíthatatlan-e a folyamat, és képes-e mindez a kétezer éves múltat relativizálni? Ugyanakkor azt is látja, hogy az Amerikában éppen csak meggyökeresedő ortodoxia számára a vállalkozás több szempontból is kihívás: a teológiai párbeszéd – és

⁴⁴ Hogy Soloveitchik esszét nem pusztán tradicionalizmus, hanem abszolút racionális, filozófiai meggyőződése motiválta, Daniel Rynhold is bizonyította. Rynhold, Daniel: The Philosophical Foundations of Soloveitchik's Critique of Interfaith Dialogue. *Harvard Theological Review*, 96 (1), 2003. 101–120. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0017816003000348> Ld. még Ross Goodman, Daniel: From Confrontation to Cooperation: The Philosophical Foundations of the Joseph B. Soloveitchik-Irving Greenberg Schism on Jewish-Christian Dialogue. *Harvard Theological Review*, 114 (4) 2021. 536–560. doi: <https://doi.org/10.1017/S0017816021000286>

⁴⁵ Ld. az esszé 112. oldalán.

⁴⁶ Ld. az esszé 112–113. oldalán.

ezt az elmúlt hatvan év tapasztalatai is alátámasztják – sokszor negatív következményekkel jár, a felek bizonyos „kétes értékű,” és talán el sem várt kompromisszumok érdekében kénytelenek engedelményeket tenni, saját identitásuk egy részletét feladni vagy átértelmezni. Ez működhet akár belső kényszer hatására is, ha úgy érzik, hogy a kölcsönösség elve erre kötelezi őket.

Ugyanakkor Soloveitchik döntése mögött a liberálisabb beállítottságú zsidó többség és a növekvő létszámú, de még mindig kisebbségbe szoruló ortodoxia versengése is kitapintható az amerikai szintéren. Mindezeket túl, van azonban a döntésnek egy minden történeti és politikai megfontolást felülíró, filozófiai gyökerezettségű: a két eltérő istentapasztalat eredendő összeegyeztethetlenségének tapasztalata.

Mindezek ellenére azt látjuk, hogy az elmúlt időszakban – különösen a 2000-es évek eleje óta – Soloveitchik addig egyértelmű útmutatásnak tartott szavait az ortodoxián belül is elkezdik felülvizsgálni.

Tanulságos lehet belehallgatni ezekbe a hangokba. 2003 novemberében a jezsuita fenntartású Boston College keretei között működő Center for Christian-Jewish Learning egy konferenciát szentelt Soloveitchik eszszéjének *Rabbi Joseph Soloveitchik on Interreligious Dialogue: Forty Years Later* címmel. A konferenciát dr. Eugene Korn – egykori Soloveitchik-tanítvány – gondolatmenete nyitotta meg, melyre David Berger, szintén Soloveitchik-tanítvány és Arje Klappe rabbik reagáltak. Mintegy csendestársként kísérelte ezt az ortodox belvitát Philip A. Cunningham katolikus pap, teológiai professzor, a St. Joseph Egyetemen működő Zsidó-Keresztény Kapcsolatok Intézetének vezetője.⁴⁷

Korn elsőként felvetette azt a kérdést, hogy mennyire kötelező jellegű Soloveitchik állásfoglalása? Vajon az esszé tekinthető-e teljesértékű háláhikus döntvénynek (*peszák háláhá*) vagy sem? Korn a háláhikus érvelés bizonyos elengedhetetlen elemeinek (héber nyelv, hivatkozás az elődökre, a háláhikus érvelés terminológiájának) hiánya miatt negatívan válaszolt e kérdésre. Véleménye szerint az esszé egy filozófiai érveléssel bevezetett „politikai állásfoglalás”, amely a vallásközi dialógus ügyében ad a jól ismert történelmi körülmények között eligazítást.⁴⁸

⁴⁷ A vitaest során elhangzott előadások írott változatai elérhetőek az alábbi linken: https://www.bc.edu/content/dam/files/research_sites/cjl/texts/center/conferences/soloveitchik/ (letöltés ideje: 2023. április 6.)

⁴⁸ Korn, Eugene: *The Man of Faith and Religious Dialogue: Revisiting “Confrontation” After Forty Years*. 2004, Elérhető online: https://www.bc.edu/content/dam/files/research_sites/cjl/texts/center/conferences/soloveitchik/Korn_23Nov03.htm (letöltés ideje: 2023. április 6.)

Esszéjében Korn Soloveitchik előbb említett négy pontját három érvvé sűrítette össze: ezek közül az általunk a 2. pontban tárgyalt filozófiai érvelést, az 1. pontban leírt doktrinális és a 3. pontban bemutatott történelmi érvet nevesítette. Korn a doktrinális és a történelmi érvelés – általunk is leírt kontingens jellegére hivatkozva – ezek elévülése mellett érvelt. A keresztény közösség tartósnak bizonyult „pálfordulása,” a történelmi helyzet megváltozása (Izrael megalakulása stb.), a zsidó és keresztény közösségek globális súlyának csökkenése, az iszlám radikalizmus mindkettőjüket fenyegető tapasztalata, valamint a vallásos létformát egyre intenzívebben érő szekularizációs fenyegetettség miatt Soloveitchik eredendően megfogalmazott feltételeinek teljesülését tételezte.⁴⁹

Ha ezt el is fogadjuk, akkor is fennmarad a központi kérdés, mit kezdetünk a soloveitchiki rendszerben abszolút érvényű filozófiai érvvel?

Korn válasza itt nehezen védhető. Felveti, hogy Soloveitchik eredeti megfogalmazása maga is abszurd, hiszen, ha a vallási tapasztalat legbensőbb tartalma nem közvetíthető, még a hittestvér felé sem, akkor Soloveitchik maga sem lett volna képes olyan maradandó hatást tanúsítani a Tóra tartalmának továbbadásában. Másrészt, Soloveitchik maga is sokat tanult keresztény vagy legalább nem zsidó gondolkodóktól, és maga is tanított interkonfesszionális összetételű hallgatóság előtt, mint a korábban említett *The Lonely Man of Faith* első felolvasásakor.⁵⁰ Végezetül azt állítja, hogy Soloveitchik eredetileg nem a legbensőbb vallási tartalom totális átadhatatlanságára gondolt, pusztán a középkori disputák módszereit felidéző, ellenséges hangulatú, kényszeredett apologetika elfogadhatatlanságát hirdette.

Ugyanakkor Korn amellet is érvel, hogy a zsidó fél nem húzódhat vissza „csigaház-egzisztenciájába”, személyes meggyőződéséről tanúságot kell tenni a külvilág felé, és ebben a küldetésében a részlegesen hasonló tapasztalatokkal rendelkező, az új teológia talaján álló katolikus fél lehet a megfelelő „segítőtárs”, אָרֶץ és partner.⁵¹

David Berger, a Yeshiva University egyik dékánja, válaszában hevesen vitatja Korn érvelésének utolsó pontját: az eredeti soloveitchiki szöveg szerinte nem korlátozódik a hitviták előre meghatározott forgatókönyv

⁴⁹ Korn, 2004.

⁵⁰ Hasonlóan érvel majd Rutishauser is. Ld. Rutishauser, 2016. 55.

⁵¹ Korn, 2004.

szerint működő világára. Szerinte „a hit személyes tapasztalata” maga kommunikálhatatlan. Ami átadható, az a „hit intellektuális értelmezése”, de ez még önmagában elégtelen.⁵²

Ugyanakkor David Berger kijelenti, hogy a soloveitchiki szöveg maga nyilván nem örök érvényű „Sínai-kinyilatkoztatás,” de figyelmeztetési ma is érvényesek. A dialógus még jóindulatú formáiban is számos csapdát rejteget magában. Ilyenek például az egymás irányában tett kölcsönös „engedmények” és „gesztusok” ki nem mondott, de mégis elvárt igénye vagy a – legjobb jóindulat mellett is sokszor kiküszöbölhetetlen – missziós szándék.⁵³

Arje Klapper, aki, bár szintén a Yeshiva University-n szerzett diplomát, Soloveichiket már nem ismerhette, s a vita pillanatában a Harvard ortodox rabbijaként szolgált, e két álláspont között próbált navigálni. Elsőként megállapította, hogy az esszé közelebb áll a háláhikus döntvény műfajához, mint azt Korn sugallja, ugyanakkor nem egyértelműen respoznum, hiszen akkor Soloveitchiknek – a műfaj szabályai szerint – a kereszténység *ávodá zárá* (bálványimádás) státusának vizsgálatával kellett volna kezdeni írását, ami kifejezetten szerencsétlen lenne az ismert történelmi kontextusban.⁵⁴

Arra is ráirányította a figyelmünket, hogy a soloveitchiki esszé egy ponttal maga is tovább lép a teológiai dialógus totális tagadásán, amikor így fogalmaz: *„Arra vagyunk hivatottak, hogy ne csak azt mondjuk el ennek a közösségnek [értsd: a nem-zsidók], amit már úgyis tud – hogy emberek vagyunk, akik elkötelezettek az emberiség általános jóléte és fejlődése iránt, hogy érdekel bennünket a betegségek elleni küzdelem, az emberi szenvedés enyhítése, az emberi jogok védelme, a rászorulóknak segítése stb. stb. –, hanem azt is, ami még ismeretlen számára, nevezetesen másságunkat, (ami abban áll, hogy) egy sajátos metafizikai szövetség által életre hívott közösség (metaphysical covenantal community) vagyunk.”*⁵⁵

⁵² Berger, David: *Revisiting „Confrontation” After Forty Years: A Response to Rabbi Eugene Korn*. 2004, Elérhető online: https://www.bc.edu/content/dam/files/research_sites/cjl/texts/center/conferences/soloveitchik/Berger_23Nov03.htm (letöltés ideje: 2023. április 6.) Ld. még In: Berger, David: *Persecution, Polemic, and Dialogue. Essays in Jewish – Christian Relations*. Boston: Academic Studies Press, 2010, 385–391.

⁵³ Berger, 2004.

⁵⁴ Klapper, Aryeh: *Revisiting „Confrontation” After Forty Years. A Response to Rabbi Eugene Korn*. 2004, Elérhető online: https://www.bc.edu/content/dam/files/research_sites/cjl/texts/center/conferences/soloveitchik/Klapper_23Nov03.htm (letöltés ideje: 2023. április 6.)

⁵⁵ Lásd az esszé 108. oldalán

Abban, hogy ez az önfeltárukozás a másság kinyilvánításán túl még mit kell, hogy tartalmazzon, ő is bizonytalan, de hajlik afelé, hogy pusztán a „*via negatívára*” fókuszáljon. „Azt mondanám – érvel Klapper –, hogy az esszében mintha [Soloveitchik] azt sugallná, hogy a párbeszédnek arra kellene korlátozódnia, hogy elmagyarázza, hogy mások vagyunk, nem pedig arra, hogy hogyan vagyunk mások.”⁵⁶

Továbbá megemlítette azt is, hogy az ortodoxia még messze nem haladt olyan mértékig előre a kereszténység megítélésének felülvizsgálata terén, mint egyes keresztény felekezetek a zsidó vallás státuszának revidálásában.⁵⁷ Magyarul, a keresztény hit tartalma számára még mindig nem más, mint *ávodá zárá*.⁵⁸

Végezetül tesz egy érdekes megjegyzést a kulturális típusú és teológiai dialógus különbségéről, ezt az állítását azonban nem fejt ki egyértelműen.

E ponton kapcsolódik elemzésünkhöz Christian M. Rutishauser SJ svájci jezsuita Soloveitchikről szóló német nyelvű életrajza, mely a szerzőnek a Luzerni Egyetemen megvédett doktori disszertációja.⁵⁹ Rutishauser úgy véli, hogy az eredeti soloveitchiki esszében a dialógusnak nem kettő (közös társadalmi szerepvállalás – igen, teológiai párbeszéd – nem), hanem három szintje szerepel. Véleménye szerint Soloveitchik – Karl Barth-i alapokra építve – különbséget tesz a vallási dimenzió két részlete: *hit* (Glaube) és *vallás* (Religion) között. A vallás, a „hittartalom kulturális közvetítője”⁶⁰ párbeszéd tárgyává tehető, míg az Isten és ember közötti találkozás legmélyebb érzete (a hit) már nem. Rutishauser szerint az eredeti esszé szavai ezt a felfogást támasztanák alá:

„Az emberek összekevernek két fogalmat, amikor két vallási közösséget, például a keresztényt és a zsidót egyesítő közös (zsidó-keresztény) hagyományról beszélnek. Ennek a kifejezésnek kizárólag akkor van értelme, ha a vallási csoportokat történeti-kulturális szempontból vizsgáljuk, és egymáshoz fűződő viszonyát, humán- vagy társadalomtudományi kategóriákban értelmezzük, amelyek az ember teremtő tudatának kibontakozását írják le. Ne feledjük, hogy a vallási tudat nemcsak sajátos apokaliptikus

⁵⁶ Klapper: Revisiting, 2004.

⁵⁷ Klapper: Revisiting, 2004.

⁵⁸ A kérdés megítéléséről az izraeli ortodoxián belül átfogó képet rajzol Ben-Johanan, Karma: *Jacob's Younger Brother. Christian-Jewish Relations after Vatican II*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University, 2022. 162–271.

⁵⁹ Rutishauser, 2003. 256–267.

⁶⁰ Rutishauser, 2003. 262.

hittartalmakban fogalmazódik meg, hanem ugyanúgy egy evilági kulturális rendszerben is érvényre jut. A vallás nemcsak isteni elhívás, amely kívülről éri az embert, de egyszersmind a személyes lét új dimenziója is, amelyet az ember önmagában fedez fel. Egyszóval a hitélménynek van egy kulturális aspektusa is, amely pszichológiai szempontból a legintegrálőbb, leginspirálóbb és legfelemelőbb szellemi erő. A vallási értékek, tanok és fogalmak lefordíthatók és le is lettek fordítva olyan kulturális kategóriákra, amelyeket a világi ember is használ és értékkel. Így a történelem során bármiféle, az egyetemes vagy filozófiai vallásra történő utalás a hittartalom ezen kulturális aspektusával függ össze, amelyet nemcsak a hívők közössége, hanem a pragmatikus, haszonelvű társadalom is ismer és elismer. Ez a fajta kulturális vallási tapasztalat értelmet és irányultságot ad az emberi létnek, és kijelöli az emberi élet méltó végcéljait, így hozzájárul az emberi méltóság és értékek növekedéséhez a hétköznapiak során.”⁶¹

Azt gondolom, hogy Rutishauser itt téved, a szöveg e pontján Barth és Soloveitchik nem ugyanarról beszélnek. Barth a legbelsőbb hitélmény egyfajta kulturális artikulációjáról, míg Soloveitchik a vallás által közvetített értékrend beépüléséről a szekularizált kultúrába. Soloveitchik e ponton nem Barth tanítványa, ahogy ez az esszé következő szakaszából nyilvánvalóvá kell, hogy váljon: „Nyugati örökségünket tulajdonképpen három tényező: a klasszikus, a zsidó és a keresztény összejátéka formálta, így nyugati civilizációnk keretein belül jó szívvel beszélhetünk zsidó-hellenisztikus-keresztény hagyományról. Ha azonban a kultúra dimenziójáról a hit dimenziójára helyezük át a hangsúlyt, ahol teljes, feltétel nélküli elkötelezettségre és azonosulásra van szükség, akkor eltérő vallási hagyományaink – amelyek természetüknél fogva nem illeszkednek egymáshoz és eltérő vonatkoztatási pontokhoz kapcsolódnak – egymásra épülésének és a kinyilatkoztatott tanok folytonosságának egész gondolata teljességgel abszurd, hacsak nem vagyunk hajlandók elfogadni a keresztény teológiának azt az állítását, hogy a kereszténység felváltotta a judaizmust.”⁶²

Rutishauser felfogása sok szempontból tükrözi David Hartmannak (1931–2013), ugyancsak Soloveitchik-tanítványnak, a jeruzsálemi Shalom Hartman Institute igazgatójának álláspontját, melyet *Love and Terror in the God Encounter* című könyvének a soloveitchiki esszével

⁶¹ Ld. az esszé 109-110. oldalán.

⁶² Ld. az esszé 110. oldalán.

foglalkozó fejezetében fejtett ki részletesebben.⁶³ Ez a hasonlóság persze nem meglepő, hiszen Rutishauser támaszkodott Hartman írására, ugyanakkor az eredeti hartmani értelmezés visszafogottabb, sőt, talán nem is minden pontján tökéletesen konzekvens. Míg a 21. századi jezsuita szeretne keresztény hallgatóinak optimistább képet festeni a tényleges valóságnál.⁶⁴

Végezetül hadd fűzzek hozzá egy személyes adalékot a vitához, amely azt is jól mutatja, hogy miképpen értelmezték a soloveitchiki örökséget a 21. század elején David Hartman és tanítványai. 2009-ben módomban nyílt Menachem Fischel, a Hartman Institute munkatársával beszélgetést folytatnom, melynek során elmondta, hogy a Hartman Institute rendszeresen szervez vallások közötti, teológiai dialógust bár nem a megszokott vallásközi (interreligious) módon, hanem egy sajátos, „intra-religiousnak” elnevezett módszer szabályai szerint. Minden vallás képviselője csak a saját hagyománya szövegeit olvassa egy előre meghatározott témakörben, melynek során a többiek mintegy csendestársként hallgatják őt és tanulnak tőle.

Konklúzió

Mindezen új értelmezési kísérletek tetszetőssége ellenére, én azt gondolom, hogy Soloveitchik esszéjében ténylegesen azt az álláspontot képviselte, hogy teológiai dialógus nem jöhet létre és nem is megengedett a zsidóság és a katolicizmus között. S erre két oka is volt.

Elsőként az általa vallott, filozófiailag megalapozott szigorú tudományeszmény, melyet elsősorban a 20. század derekán kibontakozó kvantum-elmélet és a szövegértelmezést forradalmasító Hans Georg Gadamer (1900–2002) filozófiai alapozottságú hermeneutikája befolyásolt.⁶⁵ Soloveitchik számára e két diszciplína egyértelműen megmutatta, hogy az „adottnak vélt tárgy” értelmezése, sőt, talán nem túlzás azt mondani, észlelése is, az egyén által magával hozott értelmezési kerettől függ, ami minden esetben egyedi és átjárhatatlan. Ez a fajta „kognitív pluralizmus”

⁶³ Hartman, David: *Love and Terror in God Encouncter. The Theological Legacy of Rabbi Josef Soloveitchik*. Woodstock: Jewish Lights, 2004. 131–165.

⁶⁴ Ne feledjük, az rutishauseri elmzés német nyelvű olvasóközönségnek készült!

⁶⁵ Rhynold, 2003. 109, West, Angela: Soloveitchik’s ‘No’ to Interfaith Dialogue. *European Judaism: A Journal for the New Europe*, 47 (2) 2014. 95–106, itt 99. DOI: <https://doi.org/10.3167/ej.2014.47.02.12>

megakadályoz mindenfajta értelmes kommunikációt eltérő értelmezési keretek közül érkező szubjektumok között, hiszen nincs olyan arkhimédeszi pont, amivel elmozdulhatnánk a holtpontról.⁶⁶ Ebből a talán Kierkegaardig visszavezethető szigorú izolációt hirdető értelmezési keretből válnak érthetővé az esszé alábbi mondatai:

„Hiszen minden személyközi kapcsolatban, mint amilyen a házasság, a barátság vagy a bajtársiasság, bármilyen erők is a két személyt egyesítő kötelékek, a létezés módjai (*modi existentiae*) teljesen egyediek és ezért összeegyeztethetetlenek maradnak, mindkét szinten: az ontológia és a tapasztalat szintjén egyaránt. Az arra irányuló remény, hogy két emberi személy létezésének módjai összeegyeztethetők, abban a veszélyes és hamis elképzelésben gyökerezik, hogy az emberi létezők egyszerű matematikai folyamatoknak alávetett absztrakt (matematikai) mennyiségek. Ez a tévedés a korporatizmus állameszméjében és a mechanisztikus behaviorizmus filozófiájában gyökerezik. Valójában minél közelebb kerül két ember egymáshoz, annál inkább tudatosul bennük az őket elválasztó metafizikai távolság. Mindegyikük egyéni módon létezik, elmerülve önközpontú és kizárólagos tudatosságában. A létezés napja (esetükben) az egyén öntudatának születésével kel fel és annak megszűnésével nyugszik le. Az egyén soha nem lesz képes a rajta kívülálló létezés megértésére.”⁶⁷

Vagy az alábbi, sokak által kifogásolt szakasz, amely szerint még a közös vallási értelmezési keretből érkezők között sincs „áthallás”:

„Az Isten és az ember közötti nagy találkozás teljesen személyes magánügy, amely a kívülálló számára – még az azonos vallási közösséghez tartozó testvér számára is – felfoghatatlan. Az isteni üzenet közölhetetlen, mivel ellenáll bármiféle, a kommunikációs médiumokra vonatkozó egyesítési kísérletnek és minden objektív kategóriának.”⁶⁸

Ugyanezt a gondolatot fejti ki Soloveitchik a *The Lonely Man of Faith* lapjain is, ahol – az egzisztencialista filozófia hagyományait követve – a hit tapasztalatát állítja az emberi egzisztencia fókuszába. A hit – e műben a transzcendenstől, a *mysterium tremendum*tól való megérintett-

⁶⁶ West, 2014. 99.

⁶⁷ Ld. az esszé 102. oldalán.

⁶⁸ Ld. az esszé 112. oldalán. Hasonló módon nyilatkozik e tapasztalatról Immanuel Jakobovits a Brit Nemzetközösség korábbi főabbija is: „Az Örökkévalóval való viszonyunkat, ennek meghatározását és kollektív kifejezőmódját olyan intim és személyes tulajdonunknak tekintjük, amit nem osztanánk meg a kívülállókkal, ahogyan az ember a házastársi kapcsolatáról sem mesél idegeneknek.” Jakobovits, Immanuel: *The Timely and the Timeless. Jews, Judaism and Society in a Storm-tossed Decade*. London: Valentine – Mitchell, 1977. 120.

ség érzése – a szerző számára teljességgel egyedi, lefordíthatatlan, az emberi kommunikáció során átadhatatlan tapasztalat, mely bizonyos értelemben még az értelmi megértés számára sem ragadható meg a maga teljességében.⁶⁹ A hit ezen közölhetetlensége teszi a hit birtokosát állandó magányossá a világban. Ez a magány bizonyos értelemben még inkább érezhető az embertárssal, mint a néma kozmosszal szemben.⁷⁰ A modern társadalomban idegenül és elkülönülten álló individuum, a hit embere azonban nem marad teljesen egyedül. Bár legbensőbb világa átadhatatlan, képes egy fajta „hit-közösséget” vagy szövetségi közösséget felépíteni. Ez a közösség azonban Soloveitchik szerint nem a legminimálisabb két összetevőből, az egyénből és a vele szembenálló másikból épül fel, hanem háromszereplős. Én, a másik és az Örökkévaló e minimális közösség elengedhetetlen feltételei.⁷¹

Ebből a meggyőződésből válik érthető Soloveitchik vonakodásának másik, expliciten meg nem fogalmazott, de háttértudásként talán minden korabeli zsidó olvasó részéről feltételezett oka. Ha Soloveitchik számára, ahogy az általa megszólítottak számára is, a katolicizmus *ávodá zárá*, melynek istene nem azonos az Örökkévalóval, akkor a kommunikáció lehetőségi feltételeként elképzelt közösség sem valósulhat meg e partnerek között soha.⁷² Ilyen világképből kiindulva nem érdemes és nem is lehetséges a párbeszédbe belebocsátkozni.

E ponton nem marad más, mint emlékezetünkbe hívni Berger rabbi tanítását: a soloveitchiki szöveg nem „Sínai-kinyilatkoztatás,” de bármely jövőbeni párbeszéd megindulása előtt e két követelmény fennállását kell ismételten felülvizsgálni. Hiszen a teológiai párbeszéd lehetősége – ezt Soloveitchik jól érezte – ezeken áll vagy bukik.

E rövid bevezető után következzen az eredeti esszé magyar szövege!

⁶⁹ The Lonely Man. 94–95. Vö. még Grözinger, 2004. 5:368–370.

⁷⁰ The Lonely Man. 37. Vö. még Grözinger, 2004. 5:372.

⁷¹ The Lonely Man. 38–42. Vö. még Grözinger, 2004. 5:374–378.

⁷² West, 2014. 101–104.

RABBI JOSEPH B. SOLOVEITCHIK

MAGGID MODERN CLASSICS



CONFRONTATION
AND OTHER ESSAYS



Joseph B. Soloveitchik: Confrontation and Other Essays, 2016. Címlap.

Joseph B. Soloveitchik: Konfrontáció⁷³

Joseph B. Soloveitchik rabbi, a Yeshiva University keretei között működő Rabbi Isaac Elchanan Theological Seminary vezetője (ros jesiva), a há-láhikus (ortodox) zsidóság egyik elismert szellemi vezére és szószólója.

⁷³ Az egész esszé egyik kulcskifejezése a konfrontáció, magyarul szembesülés, szembenézés, szembesítés, olykor találkozás. Az embernek – Soloveitchik teóriája szerint – az emberré válás útján előbb szembesülnie kell az őt körülvevő természettel, majd a rajta kívülálló másik emberi személlyel. Az esszé második felében ugyanezzel a terminussal írja le a vallások közötti találkozását is. A magyar fordításban a fogalmat néha szinonimákkal kellett helyettesíteni (találkozás, tudatosulás, szembenállás stb.). Másutt az eredeti szöveg angol kifejezéseit is meghagytam zárójelben, hogy ezáltal az esszé előrehaladása fogalmi szinten is követhetőbb legyen. (A fordító jegyzete).

Azzal, hogy eredeti tudományos írásai és kreatív filozófiai gondolatai most nyomtatásban is elérhetővé válnak, több olyan személy régi vágya teljesül, akik (a mester) útmutatásait keresik korunk bonyolult problémái közepette. E folyóirat szerkesztői mély hálával tartoznak a Rabbikus Tanács (Rabbinical Council) köztiszteletben álló mentorának (azaz Soloveitchiknek), amiért a TRADITION-t választotta első nagyszabású angol nyelvű esszéjének közzétételére. A széles körben csak (par excellence) „Rabbi” -ként emlegetett Dr. Soloveitchik, a Háláhikus Bizottság elnökeként a Rabbikus Tanács által is hivatalosan elismert szaktekintélynek számít mindenféle háláhikus ügyben. Soloveitchik rabbi elismert pozíciója miatt a mai zsidóság egyik legproblematisabb és legérzékenyebb ügyében kifejtett állásfoglalása minden bizonnyal hosszú távú hatással lesz a jövő alakulására. Az itt közölt esszé – mely kifejezetten a TRADITION kérésére született – néhány részletét Soloveitchik rabbi maga olvasta fel a Rabbikus Tanács 1964. évi téli konferenciáján. Előadása a Rabbikus Tanács politikai nyilatkozatának megfogalmazásához vezetett, amely a Soloveitchik rabbi által tárgyalt főbb kérdésekkel foglalkozik. A nyilatkozat szövege az esszé végén olvasható.⁷⁴

I.

1.

Az ember teremtéséről szóló bibliai beszámoló három, egymásra épülő szinten írja le az embert.

Az első szinten egyszerű természeti lényként jelenik meg. Nincs tudatában a kozmoszban elfoglalt egyedülálló helyzetének, és nem nyomasztja az a paradox képessége sem, hogy egyszerre szabad és engedelmes lény: azaz önmaga felülmúlására képesen kreatív, ugyanakkor az önfeledással határos módon alárendelt. Ebben a szakaszban a természetes ember nem reagál sem a kívülről jövő kényszer, sem a belülről jövő

⁷⁴ A webmester megjegyzése: A cikk eredeti bevezetője a *TRADITION Journal of Orthodox Thought* 1964. évi 6. számának nyomtatott verziójából származik. Az online verzió elérhető a TRADITION honlapján: <https://traditiononline.org/confrontation/> (letöltés ideje 2023. január 4.

„kell” nyomására, emberségének *de profundis*, ממצמקים („a mélységből”) ⁷⁵ feltörő belső hangjára. Mert a belülről vagy kívülről jövő norma csak a saját ellentmondásosságára és tragikus dilemmájára reflektáló embert képes megszólítani. A természetes ember illuzórikus boldogságeszménye (még) önmaga és a norma közé áll. A természetes ember, aki még nincs tudatában annak a feszültségnek, amely közötté és környezete – amelynek maga is szerves részét képezi – között fennáll, nincs szüksége arra, hogy normatív életet éljen, és hogy egy magasabb erkölcsi akarata-
nak való behódolásban találja meg a megváltást. Létezése határtalan, harmonikusan beleolvad a dolgok és események általános rendjébe. Egységben van a természettel, egyenesen halad előre a vadállatokkal és a mezei szárnyasokkal a mechanikus élettevékenységek töretlen vonalán. Soha nem fordul meg, soha nem tekint hátra, olyan életet él, amelyet sem ellentmondások nem terhelnek, sem paradoxonok nem zavarnak, sem a félelem nem rontja meg.

וכל שיש השָׁדָה טָרֵם יִהְיֶה בְּאֶרֶץ וְכָל-עֶשֶׂב הַשָּׂדֶה טָרֵם יִצְמָח: כִּי לֹא הִמְטִיר יְהוָה אֱלֹהִים עַל-הָאָרֶץ
וְאָדָם אֵין לְעַבֵּד אֶת-הָאֱדָמָה
וְאֵד יַעֲלֶה מִן-הָאָרֶץ וְהִשְׁקָה אֶת-כָּל-פְּנֵי הָאֲדָמָה
וַיִּיצֹר יְהוָה אֱלֹהִים אֶת-הָאָדָם עֶפְרָר מִן-הָאֲדָמָה וַיַּפֵּחַ בְּאַפָּיו נִשְׁמַת חַיִּים; וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה.⁷⁶

„[...] még nem volt a földön semmiféle vad bozót, és nem nőtt semmiféle mezei növény, [...] s nem volt ember sem, hogy a földet művelje. Egyszer pára szállt fel a földről és megáztatta a föld egész felszínét. Akkor az Úristen megalkotta az embert a föld porából és orrába lehelte az élet leheletét. Így lett az ember élőlényé.” (Teremtés 2, 5–7.)

A föld porából teremtett, a dzsungelből felszálló ködbe burkolódzó, kizárólag a biológiai közvetlenség és a mechanikus szükségszerűség által meghatározott ember még nem ismeri a felelősséget, nem ismeri az ellentmondást, nem ismeri a félelmet és a megosztottságot sem, épp ezért még mentes az emberi lét terhének hordozásától is.

⁷⁵ Vö. Zsolt 130,1. (A fordító jegyzete). Mivel a fordítás eredetileg egy katolikus kiadó számára készült, a szövegben a SZIT kiadásában megjelent magyar bibliafordítást használtam, és ennek megfelelően utalok a bibliai könyvekre is. (Az esszé eredeti angol változatában Soloveitchik is a Genesis elnevezést használja.) Ahol a magyar fordítás nem illeszkedik az esszé kontextusához, ott azt szabadon megváltoztattam. A változtatásokat az adott helyen mindig jelöltem.

⁷⁶ Míg a bibliai נפש חיה (élőlény) kifejezés a természetes emberre utal, addig az Onkelosz targumában (arámi nyelvű bibliafordításában) szereplő רוח ממלא („beszélő lélek”) már egy tipológiailag fejlettebb stádiumra vonatkozik.

Egyszóval, az ilyen ember még (nem ébredt öntudatára), „nem-szembesült” (non-confronted) lény. Nem tudatosul benne sem az önmagán kívül állóval szembeni feladata, sem pedig egzisztenciális mássága, mint olyan lényé, akit Teremtője arra hívott meg, hogy tragikus magasságokba emelkedjék.

2.

Amikor a természetesség szintjén élő emberről írok, nem a régmúlt idők (ős)emberére gondolok, hanem a modern emberre. Nem antropológiai, hanem tipológiai kategóriákban beszélek. A „nem-szembesült” ember ugyanis nemcsak a barlangban vagy a dzsungelben található meg, hanem oktatási intézményeikben, a filozófusok és művészek előadótermeiben is. A „nem-szembesülés” nem feltétlenül korlátozódik a primitív létezésre, hanem emberi létünkre minden időben érvényes, függetlenül attól, hogy mennyire kulturált és kifinomult (egy személy vagy társadalom). Az élvezet-orientált, egocentrikus ember, a szépségimádó, aki csupán az érzéki hatásokra nyitott és kizárólag határtalan esztétikai élményre vágyik, az érzéki vágyakozó, aki újabb és újabb szükségleteket teremt önmaga számára, hogy lehetőséget adjon magának a folyamatos kielégülésre, a szibarita, aki állandóan új területeket fedez fel, ahol az élvezetet hajszolhatja, s boldogságát megtalálhatja, majd újra elveszítheti; mindezek „nem-szembesült” létformák. Ebben a szakaszban az intellektuális viszonyulás nem a végső cél, eszköz csupán egy másik cél, a korlátlan esztétikai élmény eléréséhez. Ezért a „nem-szembesült” ember még nem ismeri fel saját egyediségét, és nem tudja létét, mint elkülönült és egyedi létezést értelmezni. Nem ébred tudatára nagy-szerű képességének sem, amely arra irányul, hogy megszabaduljon a megváltoztathatatlan természeti rendtől, majd éppen ezt a szabadságát ajánlja fel áldozatként Istennek, aki azért igenli az ember szabadságát, hogy az ember fenntartás nélkül elkötelezze magát (Mellette) és feladja szabadságát (Őérte).

Ez a vad, természetes és ellenállhatatlan szépség, amely magával ragadja az embert és hozzájárul a bukásához, a Bibliában először – a Nahmanidész által idézett midrás szerint (a Teremtés 4,22-höz) – Náámá,⁷⁷ Tubalkain húga személyében jelenik meg előttünk.

⁷⁷ A névalak jelentése kellemes. (A fordító jegyzete).

„Bölcsseink egy másik midrás-értelmezést ajánlottak: eszerint Náámá volt a legszebb nő, aki miatt elcsábultak az „Isten fiai”,⁷⁸ és ő az, akire a (bibliai) vers utal: „az »Isten fiai« látták, hogy az emberek lányai szépek”.⁷⁹ Csábító bájai rabul ejtették az „Isten fiait”, és arra indítottak őket, hogy semmibe vegyék az alapvető isteni normát, amely megparancsolja az embernek, hogy ne érintse az őt lenyűgöző szépséget, ha az nem az övé. Az „Isten fiai” engedtek hedonista késztetésüknek, képtelenek lévén tetteiket kontrollálni. Ez a csoport a „nem-szembesült”, a normákat nem ismerő ember iskolapéldájaként áll előttünk. Imádták a szépséget és engedtek (mindent) elsőpró hatásának.

Náámá, a profán és kontrollálatlan szépség megtestesítője, a midrás számára nem annyira személy, mint inkább eszme, kevésbé egyedi nőalak, inkább a megváltatlan szépség szimbóluma. Mint ilyen, a bibliai drámában számos alakban jelenik meg. Néha Delilának hívják, aki elcsábítja Sámson, máskor Támárnak, aki megront egy herceget.⁸⁰ Olykor a hercegnő vagy királynő szerepében jelenik meg, mérhetetlen kárt okozva egy szent népnek és egy papokból álló királyságnak⁸¹, amelynek királya – a legbölcsebb ember⁸² – is feladja bölcsességét, amikor találkozik mindent leigázó szépségével. A Bölcsesség könyve (Példabeszédek) úgy ábrázolja őt, mint a névtelen, „szégyentelen arcú nőt”,⁸³ aki „minden utcasarkon leskelődött”,⁸⁴ az ággádá pedig – amelyet Nahmanidész is idéz – mint a démonok gyönyörű királynőjét, aki megkísérti és nyugtalanná teszi az embert.

Akárcsak a csábítójuk, (a szövegben) az „Isten fiai” is egy egyetemes típust képviselnek. A „nem-szembesült” embert – legyen az a primitív őseMBER, a Prédikátor könyvében ábrázolt király vagy modernkori megfelelője – (mindig) két tulajdonság uralja: semmit sem tud megta-

⁷⁸ Az eredeti esszé ezen antropomorf elnevezés helyett a „Hatalmasok fiai” kifejezést használja. (A fordító jegyzete).

⁷⁹ Teremtés 6, 2. (A fordító jegyzete).

⁸⁰ Az eredeti bibliai történethez jobban ragaszkodva talán helyesebb lett volna a szerzőnek úgy fogalmaznia: „aki elérhetetlen szépségével bűnre csábított egy herceget.” Vö. 2Sám 13.

⁸¹ A hagyomány a zsidó nép megnevezésére használja a fenti körülírásokat. (A fordító jegyzete).

⁸² Értsd Salamon király. (A fordító jegyzete).

⁸³ Példabeszédek 7, 13. (A fordító jegyzete).

⁸⁴ Példabeszédek 7, 12. (A fordító jegyzete).

gadni magától, és nincs tudatában annak a legyőzhetetlen akadálnak, amellyel korlátozó külsőségek formájában kénytelen találkozni, sem annak az abszurditásnak, amely abbéli hitéből fakad, hogy a szép az öröm forrása, nem pedig a csalódásé és kiábrándulásé. A szépség mai imádója, csakúgy, mint elődje, egy olyan szépség foglya – illessék bármilyen névvel (e szépséget)! – amely egyfelől nélkülözi a morált, másfelől képtelen megszabadulni ősi, természetes közvetlenségétől. Élvezi az események és történések természetes folyásával való egység érzését, és sikeres, bár múlandó teljesítménye arra ösztönzi, hogy az abszurdra: egy akadályok és ellentmondások nélküli hedonista létmódra (*modus existentiae*) törekedjen.

וַיֵּטַע יְהוָה אֱלֹהִים גֶּן-בְּעֵדֶן--מִקְדֵם; וַיִּשֶׂם שָׁם אֶת-הָאֲדָם אֲשֶׁר יָצָר
 וַיִּצְמַח יְהוָה אֱלֹהִים מִן-הָאֲדָמָה כָּל-עֵץ נֹחֵמֵד לְמִרְאֵה וְטוֹב לְמַאֲכָל--וְעֵץ הַחַיִּים בְּתוֹךְ הַגֶּן, וְעֵץ הַדַּעַת
 טוֹב וְרַע

Az Úristen kertet telepített Édenben, keleten, és oda helyezte az embert, akit teremtett. És az Úristen a földből mindenféle fát sarjasztott, ami tekintetre szép és táplálkozásra alkalmas; azután kisarjasztotta az élet fáját a kert közepén, meg a jó és a rossz tudásának a fáját. (Teremtés 2, 8–9.)⁸⁵

Az e versekben ábrázolt ember hedonista és élvhajász, akinek számtalan lehetőség áll a rendelkezésére érzékei kielégítésére. Előtte egy hatalmas kert nyújtózik, kívánatos és szép fák szinte végtelen sokaságával, amelyek csábítóak, elbűvölőek, és csodálatos színeikkel izgatják határtalan fantáziáját.

3.

⁸⁵ A Maimonidész a héber טוב ורע (jó és rossz) kifejezéseket esztétikai fogalmakkal helyettesítette, és „tetszetősről, illetőleg nem tetszöről” beszélt. A paradicsomi ember, amikor a tudás fájáról való evéssel megszegte az isteni parancsolatot, az etikai kategóriákat felfüggesztette és esztétikai tapasztalattal helyettesítette azt. Vö. Maimonidész: A tévelygők útmutatója, I,2.

Soloveitchik eredeti jegyzetéhez e ponton hozzáfűzhetnénk, hogy az Útmutatóban Maimonidész – bár számunkra esztétikailag megragadható fogalmakat használ: szép és csúnya – valójában az erkölcs világáról beszél, amely számára mindig alacsonyabb rendű a tiszta intellektualitás – az igaz és a hamis – világához képest. E helyütt szeretnék köszönetet mondani Balázs Gábor megjegyzéseiért és szakmai tanácsaiért, amelyeket e szöveg egy korábbi verziójához fűzött.

A második szinten a természetes ember, aki eddig (szinte öntudatlanul és) zavartalanul haladt egyenesen előre, hirtelen megáll, megfordul, és kívülállóként, szemlélődve körültekint a világban. Még a legélvhajhászabb fajta is kiábrándul, mint a Prédikátor királya, és azon kapja magát, hogy saját énjén kívül valami egészen mással találkozik, egy olyan külvilággal, amely ellenáll neki és kihívást intéz hozzá. Ebben a pillanatban történik meg az ember elszakadása a kozmikus közvetlenségtől, attól az egységtől és egyszerűségtől, amely addig a természettel egyesítette őt. Félelmetes és titokzatos, tőle független és neki nem engedelmességek dolgok és események birodalmát fedezi fel, egy objektív rendet, amely korlátozza hatalmának gyakorlását és szembeszegül vele. E felfedezés nyomán fedezi fel önmagát. Amint megtörtént ez az önfelfedezés, és egy új „én-tudatosság” lép elő, egy olyan létezés (tudata), amelyet egy külső „nem-én” korlátoz és szembe száll vele, valami új születik meg: nevezetesen az isteni norma. וַיִּצַו יְהוָה אֱלֹהִים עַל-הָאָדָם – „Az Úristen parancsot adott az embernek.”⁸⁶ A norma megszületésével párhuzamosan az ember ráébred emberi létezése egyedülállóságára, amely abban a kettősségben ragadható meg, hogy egyszerre szabadságától megfosztott, korlátozott, tökéletlen és megváltatlan (lény), ugyanakkor potenciálisan erős, nagy és magasztos, különös képességgel bíró is, aki az isteni erkölcsi kihívásra válaszolva képes messze a környezete fölé emelkedni. Az ember akkor jut el egyedülálló identitása (felismeréséhez), ha – az Istentől kapott megvilágosodás után, ráeszmélve arra, hogy nemcsak elhivatott, hanem szabad személy is, akinek van ereje sajátos élethivatása megvalósításához – felfogja azt a különbséget, ami jelenlegi létállapota és a között feszül, amire hivatott, a וַיִּהְיֶה (van) és a יֵהְיֶה (legyél!) közötti feszültséget.

Mózes kérdésére válaszolva Isten a következő módon közölte a nevét: אֲנִי אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה „Én vagyok, aki vagyok.”⁸⁷ Isten mentes a lehetőség és az aktualitás, az eszmény és a valóság közötti ellentmondástól. Ő a tiszta aktualitás, a par excellence létezés.⁸⁸ Az ember azonban képtelen azt állítani magáról, hogy אֲנִי אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה („én vagyok, aki vagyok”), mivel valós (aktuális) létformája mindig elmarad attól az ideáltól, amelyet Teremtője nagy célként jelölt ki a számára. Ez a tragikus meghasonlottság paradox módon tükrözi az ember különlegességét és nagyságát.

⁸⁶ Teremtés 2, 16 (A fordító jegyzete).

⁸⁷ Kivonulás 3, 14 (A fordító jegyzete).

⁸⁸ Vö. Maimonidész: A tévelygők útmutatója I, 63.

Az emberi élet ellentmondásosságának és a környezettől való idegen-ségének felismerésével párhuzamosan elkezd kibontakozni az emberi sors tragikumája is. Az objektív világgal való találkozásban és egy új szerep felvállalásában, amely az addig egyszerűnek (hitt) dolgokra kérdez rá, (az ember) elveszíti a (korábbi) nyugalom és a béke érzését. Nem boldogabbé, elkezd (kérdőn) vizsgálni a világban betöltött helyét, majd hirtelen tanácstalanság és félelem, de leginkább a magányosság érzése taglózza le. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהֵיהֶם לֹא־טוֹב הַנְּזוּת הָאֵדָם לְבָדוֹ „Azután így szólt az Úristen: „Nem jó az embernek egyedül lennie.”⁸⁹ Az öntudatra ébredés élménye szenvedéssel jár, és a valódi ember a „fenyegető” környezettel való szembesülés fájdalmai közepette születik meg, (azzal a környezettel), amelynek korábban szerves része volt. Az (öntudatára ébredt) „szembesült-ember” arra hivatott, hogy két alternatíva közül válasszon.

1) Vagy aktív szerepet vállal (a világban), mint „megismerő-alany”, felhasználva nagyszerű adottságát, értelmi képességét, hogy (általán) megpróbálja megszerezni az objektív rend feletti uralmat. Ez a vállalkozás azonban nehézségekbe ütközik, mert a megismerés nem mentes a konfliktustól, és az intellektuális teljesítmény (végső soron) a hódítás aktusa.⁹⁰ A dolgok és események rendje – belső megismerhetősége és racionalitása ellenére – nem mindig reagál (pozitívan) a megismerésén fáradozó ember kérdésére, és igen gyakran visszautasít mindenfajta

⁸⁹ Teremtés 2, 18 (A fordító jegyzete).

⁹⁰ A latin *objectus* kifejezés, amely az *obicere*, ellenkezni szóból származik, vagy a német *Gegenstand*, amely valamivel szemben álló dolgot jelöl, ugyanígy a héber עָפָה, ami valami erősen vágyott, de nem mindig elérhető dolgot jelent, mind jól érzékeltetik azt a feszültséget, amely a logikai megismerő-alany és a megismert tárgy viszonyában kódolva van.

kezdeményezést az „együtműködésre”. A megismerő-alanynak meg kell (tehát) hódítania a megismerhető tárgyat, le kell győznie azt, és rá kell vennie arra, hogy ismerettartalmait kiadja magából.⁹¹

2) Vagy kétségbe esik, megadja magát az objektív külső nyomásának, és néma rezignációba hull, feladva intellektuális lényként (vállalt) feladatát. Így viszont az értelmes létezés (egycsapásra) abszurd rémálommá válik (a számára).

Természetesen a Tóra azt parancsolja az embernek, hogy az első alternatívát válassza, hogy értelmes lényként gyakorolja (megismerő) képességét, mint akinek az a feladata, hogy az objektív rendet bevonja a megismerés folyamatába. Mindig is elutasítottuk a tétlenség „nirvánáját”, mert a konfrontáció elől való menekülés egyenértékű az ember csődjének beismerésével. Amikor az ember elidegenedett a természettől és egyedül találta magát, szembesülve mindazzal, ami rajta kívül van, (e pontot írja le a szentírási szöveg a következő szavakkal), akkor: „Az Úristen megteremtette [...] a földből a mező minden állatát, s az ég minden madarát. Az emberhez vezette őket, hogy lássa, milyen nevet ad nekik. [...] Az ember tehát minden állatnak, az ég minden madarának és a mező minden vadjának nevet adott.”⁹²

וַיִּצַר יְהוָה אֱלֹהִים מִן-הָאָדָמָה כָּל-חַיַּת הַשָּׂדֶה וְאֵת כָּל-עוֹף הַשָּׁמַיִם וַיָּבֵא אֶל-הָאָדָם לְרְאוֹת מֶה-יִקְרָא-לוֹ
וַיִּקְרָא הָאָדָם שְׁמוֹת לְכָל-הַבְּהֵמָה וּלְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּלְכָל חַיַּת הַשָּׂדֶה

Az ember többé már nem mozgott együtt a mező és az erdő vadállataival. Megfordult, és úgy állt velük szemben, mint egy intelligens lény, aki eltávolodott tőlük, és buzgón vizsgálta és osztályozta őket. Isten arra bátorította, hogy gyakorolja az emberi tevékenységek legcsodála-

⁹¹ Az alany-tárgy viszonylatában a feszültség eleme nem a bűnből, hanem a felek „viszonyulásának” totálisan eltérő jellegéből fakad. Az ember közeledését az uralom (vágya mozgatja), míg a tárgyi világ sajátossága éppen a válaszképtelenség. A megismerhető tárgy nem hajlandó megadni magát a megismerő-alanynak. Az emberi bűn következménye nem ennek a feszültségnek és ellenállásnak a megjelenése volt – hiszen ez az állapot már az ember Paradicsomból való kiűzése előtt is fennállt –, hanem a feszültségből a frusztrációba, a teremtő, sikeres teljesítményből a vereségbe való átmenet. Azzal, hogy Isten ezt a metafizikai átkot róta az emberre, úgy rendelte, hogy az utóbbi – minden dicsőséges teljesítménye ellenére – végül a halál és a tudatlanság martalékává váljon. A judaizmus nem hisz abban, hogy az ember valaha is sikerrel járhat abban a merész kísérletében, hogy megfejtse a lét *mysterium magnum*át és uralja a természet egészét. Az ember kognitív és technológiai előrehaladásának – állítja a judaizmus – csak a valóság néhány szegmensében van esélye a sikerre. וְקוֹץ וְדַרְדָּר תִּצְמָחַם לָךְ „Tövist és bojtortjánt terem számodra.” (Teremtés 3, 18.)

⁹² Teremtés 2, 19–20. (A fordító jegyzete).

tosabbikát, a megismerést. A(z) öntudatára ébredt) „szembesült” Ádám örömmel állt rá, mert felismerte, hogy többé már nem a természet része, hanem kívülálló, sajátos, intelligenciával felruházott lény. Új szerepében tudatára ébredt magányosságának és az egész teremtéstől való elszigeteltségének. וְלֹא־מָצָא עֹזר כְּנֹגְדוֹ „De számára [Isten] nem talált segítőtársat, aki hasonló lett volna hozzá.”⁹³ Magányos lényként Ádám felfedezte arra irányuló képességét, hogy szembenézzen a természeti renddel és uralkodjék felette.⁹⁴

4.

A Teremtés könyve, miután leírta a négy folyót, amelyek az Édenkertből erednek, egy újabb beszámolóban meséli el hogyan helyezte az Isten Ádámot a kertbe.

וַיִּקַּח יְהוָה אֱלֹהִים אֶת-הָאָדָם וַיִּנְחֵהוּ בְּגֵן-עֵדֶן לְעִבְדָהּ וּלְשִׁמְרָהּ.

„Az Úristen vette az embert és Éden kertjébe helyezte, hogy művelje és őrizze.”⁹⁵ Ez a mondat az Teremtés 2,15 -ben szinte szó szerint megismétli a Teremtés 2,8-ban elhangzottakat, de a beszámolók két dologban mégis különböznek egymástól. Először is, a második beszámolóban a Biblia az embernek az Édenkertbe való elhelyezését megelőzően is beszél egy isteni cselekedetről – „Az Úristen vette (וַיִּקַּח) az embert és Éden kertjébe helyezte”⁹⁶ –, míg az előző beszámolóban az „elhelyezte” (וַיִּשֶׁת) ígét nem kíséri az Örökkévaló részéről semmilyen előzetes cselekvés. Az első beszámolóban nem fordul elő ez a kifejezés. Másodsor, az első beszámolóban nincs említés arról, hogy az ember bármilyen megbízást kapott volna, míg a második elbeszélés (pontosan) meghatározza, hogy az embert a kert megművelésének és fenntartásának feladatával bízták meg.

Az eltérések oka abban keresendő, hogy a két elbeszélés két különböző embertípusról beszél. Az első történet, mint azt már korábban jeleztük, a „nem-szembesült” ember leírása, akit a környezettől el nem különült, egyszerű, reflektálatlan élet hatalmas áradata hordoz a hátán. (Ez az ember) egyetlen céllal került az Édenkertbe: hogy az élvezeteket keresse,

⁹³ Teremtés 2, 20. (A fordítást Soloveitchik bibliaértelmezése alapján módosítottam – a fordító).

⁹⁴ Vö. Nahmanidész kommentárja a Teremtés könyve 2,9-hez.

⁹⁵ Teremtés 2,15. (A fordító jegyzete).

⁹⁶ Kiemelés tőlem – a fordító.

hogy (bármiféle) erőfeszítés nélkül szakíthassa le a fák gyümölcsét, hogy az emberi sors ismerete nélkül éljen, hogy ne szembesüljön semmiféle problémával és ne foglalkozzon semmilyen kötelezettséggel. Ahogyan azt már korábban megállapítottuk, a „nem-szembesült” ember nem normatív lény. Ezzel szemben a második történet a(z) öntudatra ébredt,) „szembesült-emberről” szól, aki már kritikusan értékeli környezetével szembeni viszonyát, és úgy találja, hogy egzisztenciális tapasztalata túlságosan összetett ahhoz, hogy azonos legyen a természetes életáramlat egyszerűségével és irányíthatatlanságával. Ezt az embert, mint a szinte áthatolhatatlan objektív renddel szemben álló „megismerő-alanyt”, Isten kiemelte a(z) eredendő) természetesség és a harmónia világából, és egy új egzisztenciális területre, a tudatosult lét (confronted existence) birodalmába helyezte el. A „szembesült-ember” (tehát) egy új helyre költöztetett személy, aki – kiemelve az önelégültség és optimista naivitás állapotából – az önmaga és a világ rendje közötti (korábbi) bensőséges kapcsolat helyett most feszültséget és konfliktust érzékel. Az וַיִּקַּח (vette) ige arra utal, hogy Isten az embert kivette az egyik dimenzióból és egy másikba, a tudatosult lét (confronted existence) dimenziójába helyezte át. Ebben a minőségében válik majd a természettől elidegenedett, tragikus sorsának teljes tudatában lévő ember az első norma címzettjévé. על-הָאָדָם, וַיִּצְוֵה יְהוָה אֱלֹהִים, – „Az Úristen parancsot adott az embernek.”⁹⁷ Az isteni imperatívusz a végtelenségből tört elő, és felülkerekedett a véges ember felett.

Ugyanakkor, az alkotó ember sajnos nem mindig reagál elfogadóan az isteni norma felhívására, amely új egzisztenciális státuszának, tudatosult lény (confronted being) jellegének lényegileg megfelelne. Az alkotó embert legtöbbször nem az isteni megbízás hajtja, amelyet mindkét szinten – a kognitív és a normatív szinten is – maradéktalanul teljesítenie kellene, hanem pusztán a démoni hatalomvágy mozgatja. Feladatának hiányos teljesítésével a modern alkotó ember visszazuhan egy „nem-tudatosult” (non-confronted), természetes létállapotba, amelytől idegen a norma szorítása. Annak oka, hogy a tudatosult ember (confronted man) nem tudja teljes mértékben betölteni szerepét, (végső soron) abban rejlik, hogy míg a kognitív megismerés az embernek hatalmat és sikerélményt ad, addig a norma teljesítése az embertől önfeladást követel.

⁹⁷ Teremtés 2, 16. (A fordító jegyzete).

Ezen a ponton a mai ember elköveti azt a hibát, amelybe őse, a régi Ádám is ugyanúgy beleesett, amikor hallgatott a démoni suttogásra: „olyanok lesztek, mint az istenek, akik ismerik a jót és a rosszat.”⁹⁸

5.

Létezik azonban egy harmadik szint is, amelyre az embernek, ha önmegvalósításra vágyik, fel kell emelkednie. Ezen a szinten az ember ismét szembesül önmagával (finds himself confronted). Csakhogy ezúttal a szembesülés nem egy olyan alanyt érint, aki a felsőbbrendűség tudatával tekint le az alárendelt tárgyra, hanem két egyenlő alanyt, akik másságuk és egyediségük okán mindketten magányosak, mindketten szemben állnak az őket elutasító objektív világ rendjével, s mindketten társra vágnak. A szembesülés ezúttal kölcsönös, nem egyoldalú. A két szembenálló fél ez alkalommal egymás mellett áll, s mindketten elismerik a másik létezését. Az önmagába zárt létezés „együtt-létezéssé” alakul át.

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהִים לֹא-טוֹב הָיִיתָ הָאָדָם לְבַדּוֹ אֶעֱשֶׂה-לוֹ עֵצָר כְּנֶגְדּוֹ
וַיִּבְרָא יְהוָה אֱלֹהִים אֶת-הָאָדָם מִן-הָאָדָם לְאִשָּׁה וַיְבָרְכֶהָ אֵל-הָאָדָם.

„Azután így szólt az Úristen: „Nem jó az embernek egyedül lennie. Alkotok neki segítőtársat, aki hozzá illő. [...] Azután az Úristen az emberből kivett oldalcsontból megalkotta az asszonyt, és az emberhez vezette.”⁹⁹ Isten megteremtette Évát, egy másik emberi lényt. Két magányos és magányában tehetetlen ember találkozott, és létrejött az első közösség. Közösség azonban csak egy kommunikációs aktus révén születhet meg. Miután némán és dacosan bámultak egymásra, a két egyed, akik részt vettek e különleges találkozásban, kommunikálni kezd egymással. A némaság ködéből kiemelkedik és felragyog a csodálatos szó. Ádám hirtelen beszélni kezd: „Az ember így szólt: [...]” Évához fordul, és első megjegyzése után a két lehatárolt és elszigetelt emberi egzisztencia megnyílik (egymásnak), és mindketten egymás felé törekszenek, áttörve az őket elválasztó elszigeteltségén.

A szó azonban a kommunikáció paradox eszköze, és belsőleg ellentmondásos. Egyfelől, a szó az egyetértés és az összhang kifejezésének eszköze, a kölcsönös megértés elérésének, az együttműködés megszer-

⁹⁸ Teremtés 3, 5. (A fordító jegyzete).

⁹⁹ Teremtés 2, 18, 22. (A fordító jegyzete).

vezésének és a cselekvések összehangolásának médiuma. Másfelől, a szó a különállás kinyilvánításának, a másság felmutatásának és az elkülönülés kihangsúlyozásának eszköze is. A szó nemcsak azt hozza felszínre, ami két létezőben közös, hanem az egyes létezők egyediségét és különbözőségét is. Nemcsak a közös problémákat, törekvéseket és aggodalmakat képes kifejezni, de ugyanúgy az egyes embereket érintő, sajátosan egyéni kérdéseket, gondokat és aggodalmakat is. Bölcsseink, amikor a nyitott és a zárt *mem*¹⁰⁰ közötti szemléletes különbséget magyarázták, rejtélyes (מאמר סתום), illetőleg világos vagy egyértelmű (מאמר פתוח) kifejezésekről beszéltek. Úgy érezték, hogy a szó hol megvilágosít, hol összezavar; hol megmagyaráz valamit, máskor pedig éppen az értelmezhetetlent és megismerhetetlent teszi hangsúlyossá.

Amikor Ádám a kommunikáció eszközeként szavakkal fordult Évához, minden bizonnyal nemcsak azt mondta el neki, ami összekötötte őket, hanem azt is, ami elválasztotta őket egymástól. Évát egyszerre megvilágosították, de zavarba is ejtették szavai, megnyugtatták, ugyanakkor el is bizonytalanították. Hiszen minden személyközi kapcsolatban, mint amilyen a házasság, a barátság vagy a bajtársiasság, bármilyen erősek is a két személyt egyesítő kötelékek, a létezés módjai (*modi existentiae*) teljesen egyediek és ezért összeegyeztethetetlenek maradnak, mindkét szinten: az ontológia és a tapasztalat szintjén egyaránt. Az arra irányuló remény, hogy két emberi személy létezésének módjai összeegyeztethetők, abban a veszélyes és hamis elképzelésben gyökerezik, hogy az emberi létezők egyszerű matematikai folyamatoknak alávetett absztrakt (matematikai) mennyiségek. Ez a tévedés a korporatizmus állameszméjében és a mechanisztikus behaviorizmus filozófiájában gyökerezik. Valójában minél közelebb kerül két ember egymáshoz, annál inkább tudatosul bennük az őket elválasztó metafizikai távolság. Mindegyikük egyéni módon létezik, elmerülve önközpontú és kizárólagos tudatosságában. A létezés napja (esetükben) az egyén öntudatának születésével kel fel és annak megszűnésével nyugszik le. Az egyén soha nem lesz képes a rajta kívülálló létezés (tökéletes) megértésére.

Paradox, de igaz, hogy minden ember egyszerre él egzisztenciális közösségben, barátoktól körülvéve, és egzisztenciális magányban és feszültségben, idegenek között. Mindenki, akivel emberi lényként

¹⁰⁰ Az m hang héber neve. A hangot rögzítő betűnek két alakja van a héber ábécében, egy szó eleji vagy közepi nyitott (מ) és egy szóvégi zárt (ם) változat. (A fordító megjegyzése).

kapcsolatba kerülök, barátra lelek, mert sok közös van bennünk, ugyanakkor idegenként is (tekintünk egymásra), mert mindegyikünk egyedi és teljesen más. Ez a másság áll a teljes kölcsönös megértés útjában. Az egyediség szakadéka túl széles ahhoz, hogy áthidalható legyen. Valójában ez nem egy vékony hasadék, hanem egy széles völgy. Persze meglehetősen gyakran érvényesül az érdekek összhangja – legyenek azok gazdasági, politikai vagy társadalmi természetűek –, amelyre a két egyén a figyelmét fordítja. Azonban az a két ember, akik ugyanazt a tárgyat nézik, továbbra is fenntarthatják elszigetelt, egyedi egzisztenciájukat. Az érdekek összehangolása még nem jelent egzisztenciális egységet. Gyakran közös vállalkozásokba kezdünk, és közös célokat tűzünk ki, átmenetileg párhuzamos utakon haladunk, de végcélunk mégsem ugyanaz. A Tóra szavaival élve: עֵזֶר, segítői vagyunk egymásnak, ugyanakkor úgy éljük meg, hogy כְּנֶגְדִי, különbözőek és egymással szembenállók maradunk.¹⁰¹ Nem egységben gondolkodunk, érzünk, és nem így reagálunk az eseményekre, hanem külön-külön, ki-ki a maga egyéni módján. Az ember egyszerre társas lény, aki vágyik az együttlétre, amelyben közösségben cselekedhet és megoszthatja tapasztalatait másokkal, ugyanakkor magányos is, félénk és visszahúzódó, aki megretten a tolakodó szomszéd cinikus pillantásától. Szociális természetünk és extrovertált lényünk ellenére idegenek maradunk egymás számára. A szimpátia és a szeretet érzései a szembejövők iránt személyiségünk felszínén gyökereznek, és nem érnek el személyiségünk legbelső mélységeibe, amely soha nem hagyja el ontológiai egyediségét, és soha nem vesz részt a közösségi létben.

Egyszóval, az ember nagysága éppen abban áll, hogy dialektikusan közeledik a vele szembenállóhoz, hogy ambivalens módon viselkedik embertársával szemben, hogy barátságot köt, de szemben is áll vele, hogy közeledik hozzá, ugyanakkor el is húzódik tőle. Az עֵזֶר (segítőtárs) és כְּנֶגְדִי (vele szemben álló) kettősségében találjuk meg győzelmünket és vereségünket is.

A modern ember, aki a második szinten nem felelt meg maradéktalanul a szembesülés kihívásának, a személyes konfrontáció szintjén sem teljesít valami jól. Elfelejtette, hogyan kell elsajátítani az עֵזֶר כְּנֶגְדִי (a vele szemben álló segítőtárs) létmódjának dialektikus művészetét, hogy egy-

¹⁰¹ A szerző itt az előbb idézett bibliai passzus (Teremtés könyve 2,18) két szavával játszik. Az כְּנֶגְדִי szó „ellentétesként” történő értelmezését a talmudi bölcsek is elfogadták. Lásd ehhez *bT Jevamot*, 63a.

szere legyen egy a vele szemben állóval, de ugyanakkor különbözzön is tőle, hogy közösségben, de egyidejűleg magányban is éljen. Megszokta, hogy embertársához is oly módon közeledjen, ahogy azt az alany-tárgy reláció szintjén elsajátította, és a vele való kommunikáció és közösségvállalás helyett uralni és alárendelni igyekszik társát. Ádám és Éva csodálatos személyes szembenállása (the wondrous personal confrontation) e módon könnyen a személyiség elvesztésének csúnya kísérletévé változhat. A mai Ádám uralkodóként vagy hősként akar megjelenni, és Évát hatalma és uralma alá kívánja hajtani, legyen az ideológiai, vallási, gazdasági vagy politikai (jellegű hatalom). Tulajdonképpen a bűnbeesés után Évának címzett isteni átok: וְהָיָה אָדָם יֹשֵׁב לְפָנָי „ő [Ádám] azonban uralkodni fog rajtad”¹⁰² modern társadalmunkon teljesedett be. A két egyén közötti meleg, személyes kapcsolatot felváltotta egy formális alany-tárgy reláció, amely leginkább a hatalomra és a felsőbbrendűsége irányuló törekvésben nyilvánul meg.

II.

1.

Ránk, zsidókra dupla kötelesség hárul. Nekünk a „kettős konfrontáció” (double confrontation) problémájával kell megküzdenünk. Egyrésztől, (mi is) emberi lényekként határozzuk meg önmagunkat, akik osztozunk Ádám sorsában a természettel való általános találkozásban, ugyanakkor egy elhivatott vallási szövetség (formálta közösség) tagjaiként is, akik a legkedvezőtlenebb körülmények között is megőrizték identitásukat, szemben állva (confronted) egy másik vallási közösséggel. Úgy gondoljuk, hogy kettős hivatás terhe nehezedik ránk: az ember méltóságának és a szövetségi közösség szentségének hordozói (vagyunk egyszemélyben). Ebben a nehéz szerepben Isten, aki a teremtés univerzális és a szövetségkötés partikuláris szintjén is kinyilatkoztatta magát (nekünk), kettős küldetésre hívott meg minket: a minden embert érintő egyetemes és a kiválasztásból (fakadó) sajátos szembenézésre (confrontation).

Mint ősapja, Jákob – akinek éjszakai keserves küzdelmét egy titokzatos ellenféllel oly drámaian ábrázolja a Biblia –, a régi zsidó is kétszeresen „szembesített lény” (confronted being) volt. Az emancipált modern zsidó azonban már régóta igyekszik megszabadulni ettől a kettős felelősségtől,

¹⁰² Teremtés 3, 16. (A fordító jegyzete).

amely súlyként nehezedik rá. A nyugati zsidó azt állítja, hogy lehetetlenség egyidejűleg mindkét konfrontációban részt venni: az egyetemes, illetve a partikuláris (szövetségi) „szembesülésben”, amelyek szerte kölcsönösen kizárják egymást. Véleménye szerint abszurd dolog (az egyik pillanatban) vállvetve együtt harcolni az emberiséggel, amely a megismerés és a haladás előmozdításán munkálkodik mindannyiunk közös jóléte érdekében, végrehajtva a Teremtő által rá ruházott megbízást, majd a következő pillanatban „hátra arcot csinálni”, hogy (korábbi) társainkkal szembe helyezkedve, mintegy elkülönült közösségként nézzünk velük szembe (confront). Ezért – vonja le a következtetést a nyugati zsidó – választanunk kell e két elköteleződés között. Vagy „szembesült lények” (confronted human beings) vagyunk vagy „szembesült zsidók” (confronted Jews). A kettős szembesülés (double confrontation) igénye belső ellentmondást tartalmaz.

Az egyetlen konfrontáció létjogosultságát hirdető filozófusokra (single-confrontation philosophers) optimizmus és gondtalanság jellemző. A régi idők természetes Ádámjához hasonlóan, aki magát még teljes mértékig a környezete részének tekintette, és akit soha nem foglalkoztattott az egzisztenciális máság gondolata, ők is biztonságban, a többségi társadalomba tökéletesen integrálva érzik magukat. Nem tesznek fel kérdéseket az ilyen optimista hozzáállás észszerűségével és létjogosultságával kapcsolatban, és nem is próbálnak személyiségük mélyrétegeiben olyan elkötelezettségeket felfedezni, amelyek túlmutatnának a társadalom iránti evilági kötelezettségeken.

Az egyetlen konfrontációt hirdető filozófia hívei (néhány szélsőséges csoport kivételével) nem hirdetik a zsidó vallás feladását vagy a korlátlan asszimilációt. Ők is beszélnek zsidó identitásról (legalábbis vallási értelemben), zsidó önazonosságról és a zsidó közösség, mint önálló identitásforma megőrzésének fontosságáról. Sőt, gyakran nagy büszkeséggel értekeznek a zsidóság múltbeli és jövőbeli szerepéről az emberiség és intézményei fejlődésében. Valójában mégis képtelenek felfogni a zsidó identitás valódi természetét és annak jelentőségét a maga teljességében.

2.

Kudarcuk a vallási közösség természetét érintő kettős tévedésükkel magyarázható. Először is, az egyetlen konfrontációt hirdető filozófia hívei továbbra is zsidó identitásról beszélnek, anélkül, hogy felismernék,

hogy ez a fogalom csak az egyediség és a különbözőség dialektikájában értelmezhető. Egyediség nélkül nincs identitás. Ahogyan nem állíthatjuk két egyén egyenlőségét, hacsak nem silányítjuk pusztá absztrakciókká őket, ugyanígy abszurd dolog két olyan vallási közösség összehasonlíthatóságáról beszélni, amelyek mindketten (tökéletesen) egyedi entitások.

Egy vallási közösség egyedisége háromféleképpen jut érvényre. Elsőként, az isteni rendeléseket és parancsolatokat, amelyeknek a közösség fenntartás nélkül elkötelezett, nem szabad összemérni egy másik vallási csoport rítusával és ethoszával. Minden vallási közösség egyedi szabályrendszert alakít ki önmaga számára, amelyben a hit aktusában rejtőző numinózus természet tükröződik vissza (a számára), és hiábavaló vállalkozás lenne megpróbálni e rendszert másokkal közös nevezőre hozni. Különösképpen igaz ez, ha a zsidó vallási közösségről beszélünk, amelynek lényege a háláhá megélésében fejeződik ki – ami meglehetősen egyéni eljárás –, így mindenfajta kísérlet arra, hogy identitásunkat egy másik vallási csoporttal összemérjük, merő abszurditás. Másodszor, minden vallás értékvilága kizárólagos, mert úgy véli – és ez a hit elengedhetetlen a közösség fennmaradásához –, hogy az ő dogmákból, tanokból és értékekből álló rendszere a legalkalmasabb a végső jó eléréséhez. Harmadszor, minden egyes vallási közösség megingathatatlanul hisz saját eszkatológiai várákozásaiban. Az idők végezetének eseményeit tökéletes bizonyossággal képes előre jelezni, és elvárja, hogy az ember – önző kicsinyességeit feladva és az élet nagy kihívásait vállalva – magáévá tegye azt a hitet, amelyet a közösség évezredek óta hirdetett. A vallási gyakorlatok egységesítése, a dogmatikai bizonyosságok feloldása és a sajátos eszkatológiai állításokról való lemondás egy vallási közösség eleven és egyedi hitelményének végét jelentené. Hiszen a vallásos közösség éppoly egyedi és rejtélyes, mint maga az egyén.

A második tévhit az egyetlen konfrontációt hirdető filozófiával (single-confrontation philosophy) kapcsolatban az, hogy nem ismeri fel a két szerep összeegyeztethetőségét. Ha (a történelem folyamán) a nem-zsidó és a zsidó világ egymáshoz való viszonyulása megfelelt volna annak az (eredendő) isteni tervnek, hogy az egyik fél mindig az egyenlőség, a barátság és a rokonszenv (elvei) alapján érintkezzen a másikkal, akkor a zsidó is – az emberiség többi részével együtt – teljes mértékben részt vállalhatott volna az emberiségnek a kozmosszal való találkozásában (cosmic confrontation). Sajátos szövetségéből fakadó egyedisége és az a különleges megbízatása, hogy önmagát egy sajátos elkötelezettségű

vallási közösség tagjaként definiálja, ellentétben egy másik vallási közösséggel, a legkevésbé sem fosztotta volna meg attól a készségtől és képességétől, hogy ő is bekapcsolódjon az emberiség többi részének (nagyszabású) kulturális vállalkozásába. Hiszen nincs ellentmondás aközött, hogy kulturális tevékenységünket más emberekkel közösen végezzük, ugyanakkor egy másik vallási közösség tagjaként szembe is helyezkedjünk velük. Végső soron a nem-zsidó társadalmon belül is minden egyes ember kettős szerepben mozog: egyrészt tagja egy olyan kulturális alkotó közösségnek, amelyben mindenki egy közös cél érdekében tevékenykedik, ugyanakkor elszigeteltségben és magányban élő egyén is.

Szomorú tény azonban, hogy a nem-zsidó társadalom a történelem folyamán mindvégig olyanfajta megvetéssel kezelte minket, mintha nem is emberek lennénk: mintha nem lennénk képesek logikusan gondolkodni, szenvedélyesen szeretni, szívből vágyakozni, törekedni és reménykedni. Természetesen, amíg a nem-zsidó világ ilyen lélektelen, személytelen módon kezelte minket, addig lehetetlen volt számunkra, hogy teljes mértékben részt vegyünk az ember és a kozmikus rend közötti nagy, egyetemes érvényű és teremtő erejű találkozásában (creative confrontation). Az a korlátozott mértékű szerep, amelyet a modern időkig a nagy kozmikus konfrontációban játszottunk, nem a mi választásunk volt. Az Ég a tudója, hogy soha nem kívántunk semmiféle táptalajt adni annak a megvető viszonyulásnak, amelyet a világ tanúsított irántunk. Mindig az emberiség elválaszthatatlan részének éreztük magunkat, és mindig készen álltunk arra, hogy elfogadjuk az isteni kihívást: וּמִלֵּאֵי אֶת-הָאָרֶץ וּכְבַשְׁתֶּהּ „töltsétek be a földet, és hajtjátok uralmatok alá!”,¹⁰³ ugyanígy az emberi léttel együtt járó felelősséget. Soha nem tanítottuk a megvetés (contemptus) vagy a profán világ gyűlöletének (odium seculi) filozófiáját. Folyamatosan azt hirdettük, hogy a világ átalakításában való részvétel (mindenki számára) kötelező.

Csak ismételni tudjuk, a közösségvállalás az emberiség többi részével a nagy kozmikus konfrontációban nem zár ki egyfajta „személyes szembenállást” két olyan vallási közösség tagjai között, amelyek mindegyike tudatában van annak, hogy mi az, amiben osztozik a másikkal, és mi az, ami egyedülállóan a sajátja. Ugyanúgy, ahogy Ádám és Éva (együttesen fordult) szembe a félelmetes természet kihívásaival, amikor megpróbálta legyőzni azt, mégis két külön személyként találkoztak egymással,

¹⁰³ Teremtés könyve 1,28. (A fordító jegyzete).

akik tudatában voltak összemérhetetlenségüknek és egyediségüknek is, ugyanígy két olyan vallási közösség, amely összehangolja erőfeszítéseit a kozmikus renddel való küzdelem során, szintén szembenézhet egymással különállósága és egyedisége teljes tudatában.

Elutasítjuk tehát az egyetlen konfrontáció elméletét (theory of a single confrontation), és valljuk a kettős konfrontáció gondolatának nélkülözhetetlenségét. Először is, amint azt már korábban említettük, mi, akik Isten képmására teremtettünk, felelősségünk (teljes) tudatában veszünk részt az ember és a kozmosz nagy találkozásában. A civilizált társadalommal vállalva nézünk szembe egy olyan renddel, amely mindannyiunkkal szemben kihívásokat állít. Másodszor, elhívatott vallási közösségként meg kell felelnünk annak a kihívásnak is, hogy szembesüljünk a nem-zsidó vallási közösséggel is. Arra vagyunk hivatottak, hogy ne csak azt mondjuk el ennek a közösségnek, amit már úgyszólván tud (rólunk) – hogy emberek vagyunk, akik elkötelezettek az emberiség általános jóléte és fejlődése iránt, hogy érdekel bennünket a betegségek elleni küzdelem, az emberi szenvedés enyhítése, az emberi jogok védelme, a rászorulóknak segítése stb. stb. –, hanem azt is, ami még ismeretlen számára (velünk kapcsolatban), nevezetesen máságunkat, (ami abban áll, hogy) egy sajátos metafizikai szövetség által életre hívott közösség (metaphysical covenantal community) tagjai vagyunk.

3.

Magától értetődik, hogy két vallási közösség találkozása (confrontation) csak akkor lehetséges, ha eközben egyértelműen szavatolják, hogy mindkét fél egyenlő jogokat és teljes szabadságot élvez. Visszautasítjuk a „többségi vallás”¹⁰⁴ minden arra irányuló kísérletét, hogy egy olyan találkozásba vonjanak be minket, amelyben a velünk szembenálló fél úgy rendelkezik, hogy mi csupán alantas pozíciót foglalhatunk el, miközben önmagát nem mellénk, hanem fölénk helyezi. Egy demokratikus szabályok között működő dialógus (democratic confrontation) nem követelheti meg tőlünk, hogy (egyoldalúan) alá vessük magunkat a többségi csoport által kialakított „igazságeszmének”, amely – miközben arról vitatkozik, hogy „felmentse-e” a kisebbségi csoportot valamiféle mitikus bűn súlya alól –, nem törődik saját történelmi felelősségével azokért az

¹⁰⁴ Soloveitchik esszéjében következetesen a többségi csoport (the community of the many) kifejezést használja a keresztények megnevezésére.

okozott szenvedésekért és megpróbáltatásokért, amelyek a kisebbség, a gyengék és az üldözöttek évkönyveiben sokszorosán fel lettek jegyezve.

Nem kívánunk részesei lenni egy másik vallási közösséggel történő olyasféle találkozásnak, amelyben megfigyelés, ítélet és értékelés tárgyai vagyunk, még akkor sem, ha eközben a többségi közösség leereszkedő együttérzést mutatna a kisebbségi csoport iránt, és azt javasolná a többségnek, hogy ne bántsák vagy üldözzék a keveseket. Mindez Ádám és Éva személyes találkozását egy megismerő-alany és a megismerhető tárgy közötti ellenséges konfrontációvá változtatná. Nem áll szándékunkban e találkozó során egy olyan tárgy szerepét eljátszani, ami az uralomra törő (megismerő) emberrel áll szemben. Az együttérzésért való könyörgés sehogy sem illik össze a paritáson alapuló találkozás szellemiségével. Ehelyett ragaszkodunk kell a minden embert – mint Istent teremtményét – megillető, elidegeníthetetlen jogokhoz.

Mindezek fényében kijelenthetjük, hogy minden valódi dialógusnak (confrontation) négy alapvető feltételnek kell megfelelnie ahhoz, hogy így megőrizhessük egyéniségünket és fenntarthassuk cselekvési szabadságunkat.

Először is, egyértelműen ki kell mondanunk a következőket. Teljesen független vallási közösség vagyunk. Nem keringünk múholdként senki körül. Nem állunk semmilyen más vallási közösséggel „testvéri” kapcsolatban, még „külön élő testvérként” sem. Az emberek összekevernek két fogalmat, amikor két vallási közösséget, például a keresztényt és a zsidót egyesítő közös (zsidó-keresztény) hagyományról beszélnek. Ennek a kifejezésnek kizárólag akkor van értelme, ha a vallási csoportokat történeti-kulturális szempontból vizsgáljuk, és egymáshoz fűződő viszonyukat olyan humán- vagy társadalomtudományi kategóriákban értelmezzük, amelyek az ember teremtő tudatának kibontakozását írják le. Ne feledjük, hogy a vallási tudat nemcsak sajátos apokaliptikus hittartalmakban fogalmazódik meg, hanem ugyanúgy egy evilági kulturális rendszerben is érvényre jut! A vallás nemcsak isteni elhívás, amely kívülről éri az embert, de egyszersmind a személyes lét új dimenziója is, amelyet az ember önmagában fedez fel. Egyszóval a hitelménynek van egy kulturális aspektusa is, amely pszichológiai szempontból a legintegrálóbb, leginspirálóbb és legfelemelőbb szellemi erő. A vallási értékek, tanok és fogalmak lefordíthatók és le is lettek fordítva olyan kulturális kategóriákra, amelyeket a világi ember is használ és értékel. Így a történelem során bármiféle, az egyetemes vagy filozófiai vallásra

történő utalás a hittartalom ezen kulturális aspektusával függ össze, amelyet nemcsak a hívők közössége, hanem a pragmatikus, haszonelvű társadalom is ismer és elismer. Ez a fajta kulturális vallási tapasztalat értelmet és irányultságot ad az emberi létnek, egyszersmind kijelöli az emberi élet méltó végcélját, e módon járulva hozzá az emberi méltóság és értékek növekedéséhez a hétköznapiak során.

A judaizmus és a kereszténység kapcsolatát ebből a szempontból vizsgálva teljesen jogos (kulturális viszonylatban) zsidó-keresztény hagyományról beszélni, két okból is. Először is, a judaizmus – mint kultúra – befolyásolta, sőt, formálta a kereszténység etikai-filozófiai világképét. Az utóbbi alapvető kategóriái és előfeltevései a zsidó kultúra univerzumán belül születtek.¹⁰⁵ Másodszor, nyugati civilizációnk mind zsidó, mind keresztény elemeket magába olvasztott. Nyugati örökségünket tulajdonképpen három tényező: a klasszikus, a zsidó és a keresztény összjátéka formálta, így nyugati civilizációnk keretein belül jó szívvel beszélhetünk zsidó-hellenisztikus-keresztény hagyományról. Ha azonban a kultúra dimenziójáról a hit dimenziójára helyezük át a hangsúlyt, ahol teljes, feltétel nélküli elkötelezettségre és azonosulásra van szükség, akkor eltérő vallási hagyományaink – amelyek természetüknél fogva nem illeszkednek egymáshoz és eltérő vonatkoztatási pontokhoz kapcsolódnak – egymásra épülésének és a kinyilatkoztatott tanok folytonosságának egész gondolata teljességgel abszurd, hacsak nem vagyunk hajlandók elfogadni a keresztény teológiának azt az állítását, hogy a kereszténység felváltotta a judaizmust.

Egyedi vallási jelenségként a kisebbség vallása saját önértékkel bír, amelyet kizárólag a saját történelméről alkotott felfogásának fényében kell szemügyre vennünk, anélkül, hogy egy másik vallási közösség önértelmezéséhez viszonyítanánk azt. Ha ugyanis az egyik közösség értékét pusztán az alapján ítéljük meg, hogy milyen szolgálatot tett egy másik közösségnek – bármilyen nagy és fontos volt is ez a szolgálat! – megsértjük a kisebbségi vallás szuverenitását és méltóságát, akármilyen kicsi is legyen ez a kisebbségi közösség. Amikor Isten megteremtette az embert és egyéni méltósággal ruházta fel őt, úgy rendelkezett, hogy az egyes ember létének legitimitását és relevanciáját nem rajta kívül, hanem kizárólag az egyénben magában kell keresnünk. Teremtésekor

¹⁰⁵ Ma már árnyaltabban gondolkodunk a két közösség egymáshoz való viszonyáról, és a két vallási csoport jelenlegi formáinak megjelenését, nem egyoldalú függésként, hanem kölcsönös egymásra hatásként értelmezzük és írjuk le. (A fordító jegyzete).

Isten autonóm emberi lényként hívta életre őt, nem pedig valaki más szolgájaként. Létezésének célja egyedül önmagában keresendő. Ugyanez igaz a vallási közösségekre is, amelyek értékét nem külső mércékkel kell mérnünk.

Ezért el kell utasítanunk a többségi vallás minden olyan – nyílt vagy burkolt – megnyilvánulását, amely a vallási kisebbségtől azt várja el, hogy lemondjon egyediségéről és megszűnjön létezni, hiszen betöltötte küldetését azáltal, hogy utat készített a többségi vallásnak. Ez nem demokratikus eljárás, mi több ellentétes a vallásszabadság eszméjével is. Hiszen a kisebbségnek, éppúgy mint a többségnek, joga van végső bizonyosságként kezelni a világról szóló tanítását, hitét ezen elvek alapján megvallani, illetőleg saját eszkatológiai vízióját fenntartani. Nem vitatom el a többségi vallás azon jogát, hogy a saját eszkatológiai fogalmaival forduljon a kisebbséghez. Azonban gyakorlati programot építeni erre a jogra aligha áll összhangban a vallási demokráciával és a liberalizmussal.

Másodszor, a logosz, a szó, amelyben a sokféle vallási tapasztalat kifejeződik, nem alkalmas az uniformizálásra vagy szabványosításra. A hit szava mindig az egyén intim, privát, és paradox módon kifejezhetetlen vágyakozását tükrözi Teremtője után, illetőleg Teremtőjéhez való (egyéni) kapcsolódásról (ad számot). Egy adott közösség hitbeli aktusának egyediségét és numinózus természetét tükrözi, amely egy másik vallási közösség tagja számára teljességgel érthetetlen marad. Ezért fontos, hogy a vallási vagy teológiai logosz ne szolgáljon kommunikációs eszközként két olyan vallási közösség között, amelyek kifejezési módjai éppoly egyediek, mint apokaliptikus tapasztalataik.

A találkozásnak nem teológiai, hanem a hétköznapi ember szintjén kell megvalósulnia. Ott mindannyian a modern ember egyetemes nyelvét beszéljük. Hiszen érdekeink nem a hit területén közösek, hanem kizárólag a szekuláris világban.¹⁰⁶ Ott mindannyian egy fenyegető ellenféllel állunk szemben, s mindannyiunknak számos, nagy gondot okozó kérdéssel kell megküzdenünk. A két közösség közötti kapcsolatnak kifelé irányulónak kell tehát lennie és a szekuláris világhoz kell kapcsolódnia, amellyel a hit emberei szembe találják magukat. A világi kérdések tekintetében

¹⁰⁶ A „szekuláris világ” kifejezést itt a mindennapos szóhasználat szerint értjük. A vallásos embere számára ez a kifejezés félreérthető lehet. Isten ugyanis az ember egészét követeli magának, nem pusztán egy részét, és bármit is alkotott a teremtés egészén belül, az szent.

megvitathatjuk a képviselendő álláspontokat, a felmerülő ötleteket és a megfogalmazandó terveket. Ezekben a kérdésekben a vallási közösségek közösen ajánlhatnak kidolgozandó intézkedéseket, és olyan eljárásokat dolgozhatnak ki, amelyeket később a többségi társadalom is átvehet. Az ilyen jellegű vállalkozásokban való közös részvételünknek azonban soha nem szabad eltompítania eltérő vallási identitásunk tudatát. Mindig emlékeznünk kell arra, hogy az Isten iránti egyedülálló elkötelezettségünk, reménységünk és mindent legyőzni képes túlélési vágyunk soha nem képezheti vita és alku tárgyát, és sohasem racionalizálható. Az Isten és az ember közötti nagy találkozás teljesen személyes magánügy, amely a kívülálló számára – még az azonos vallási közösséghez tartozó testvér számára is – felfoghatatlan. Az isteni üzenet közölhetetlen, mivel ellenáll bármiféle, a kommunikációs médiumokra vonatkozó egységesítési kísérletnek és minden objektív kategóriának. Ha a többségi közösség úgy érzi, hogy orvosolni szeretne egy nyugtalanító emberi szituációt vagy helyrehozni egy történelmi hibát, akkor ezt emberi, etikai szinten kell megtennie. Ha azonban a vita hitbéli kérdések körül forogna, akkor az egyik vitapartner kénytelen lenne ellenfele nyelvét használni. Ez pedig egyénisége és különlegessége feladásához vezetne.

Harmadszor, nekünk, a vallási kisebbség tagjainak mindig tapintattal és megértéssel kell eljárunk, és tartózkodnunk kell attól, hogy a többség számára – amely egyszerre büszke és megfontolt – rituális változtatásokat vagy szövegeinek módosítását javasoljuk. Ha a többségi vallás liberális döntéshozói valóban időszerűnek látnak bizonyos változtatásokat eszközölni, akkor azt a mi részünkről történő bármiféle felszólítás nélkül is, saját meggyőződésből meg fogják tenni. Nem tartozik a mi hatáskörünkbe az (erre vonatkozó) tanácsadás vagy kérés. Mert szemtelenség és ostobaság lenne egy kívülálló részéről beavatkozni az emberi egzisztenciális tapasztalat legprivátabb területére, nevezetesen abba, hogy egy hitbéli közösség hogyan fejezi ki az Istenhez fűződő sajátos viszonyát. A jóakarát és a kölcsönös tisztelet előmozdításának *sine qua non* feltétele, hogy ne avatkozzunk és ne szóljunk bele valamibe, ami teljesen idegen tőlünk.

Negyedszer, a milliók mártíromsága által megszentelt történelmünk nem hatalmazott fel bennünket arra, hogy egy másik vallási közösségnek igent mondjunk arra nézve, hogy szellemileg készen állunk a történelmi tapasztalat felülvizsgálatára, a hit alapvető kérdéseivel kapcsolatos kérdések jóindulatú megvitatására és „bizonyos” különbségek összehangolására. Egy ilyen felvetés nem lenne más, mint évezredes hagyó-

mányaink és örökségünk elárulása, ráadásul semmilyen gyakorlati hasznot nem hozna. Ne feledjük, hogy a többségi vallás közössége nem elégszik meg félmegoldásokkal és kompromisszumokkal, amelyek csak a bizonytalanság és a belső üresség érzetét tudják kelteni! Nem nyerhetjük el vitapartnereink tiszteletét azzal, ha szolgálai magatartást tanúsítunk. Csak őszinte, nyílt és egyértelmű állásfoglalásunk, amely Istenünk iránti feltétlen elkötelezettségünket tükrözi vissza, valamint a méltóság, a büszkeség és a belső öröm érzését, amelyet afelett érzünk, hogy azok vagyunk, akik vagyunk, s mindezeket túl azt a tényt (közvetíti), hogy megingathatatlanul hiszünk nézeteink igazságában, buzgón imádkozunk és bizakodva várjuk eszkatológiai vízióink beteljesedését – amikor majd hitünk a partikularitásból az egyetemességbe emelkedik! – csak ez (a bátor kiállás) lesz képes lenyűgözni a másik vallási közösség tagjait, akik között szép számmal vannak ellenfeleink és barátaink egyaránt. Remélem és imádkozom érte, hogy a többségi vallás képviselői között élő barátainknak legyen bátorsága liberális meggyőződésüket és humanitárius eszményeiket azáltal is kifejezésre juttatni, hogy elismerik a kisebbségi vallás képviselőinek azon jogát, hogy azok a maguk módján, szabadon és méltósággal éljenek, alkossanak és imádják Istenüket.

4.

Közösségünk azon tagjainak, akik a többségi vallás képviselőivel találkoznak, hasonló útmutatást adhatunk, mint amilyeneket Jákob ősatyánk fogalmazott meg, amikor hírnökeit küldte testvérével, Ézsauval való találkozásra.¹⁰⁷

וַיֵּצֵא אֶת-הָרֵאשִׁוֹן לְאָמֶר: כִּי יִפְגְּשׁוּ עִשָׂו אֶחָיו וַיִּשְׁאַלְהֶם לֵאמֹר לְמִי-אַתֶּם וְאָנֹכִי תִלְבֵּן וְלִמִּי אֵלֶּה לְפָנָיִךְ
וְאָמַרְתָּ לְעַבְדְּךָ לְיַעֲקֹב--מִנְחָה הִוא שְׁלִיחָה לְאֵדְנִי לְעִשָׂו; וְהָיָה גַם-הִוא אֶתְרִינִי
וַיֵּצֵא גַם אֶת-הַשִּׁנִּי גַם אֶת-הַשְּׁלִישִׁי גַם אֶת-כָּל-הַהֲלָכִים אֲחֵרֵי הָעֲדָרִים לֵאמֹר: כַּדְּבַר הַזֶּה תִּדְבְּרוּן אֶל-
עִשָׂו בְּמִצְרָאֵם אֹתוֹ

„Az elsőnek azt parancsolta: Ha találkozik veled a bátyám, Ézsau, és megkérdezi, hogy kinek a szolgálja vagy, hová mégy, kié ez a jószág előt- ted, akkor ezt mondd: Szolgádé, Jákobé, aki ajándéku- kul küldi uramnak, Ézsau- nak. Ő maga is itt van mögöttünk. Ezt parancsolta a másodiknak

¹⁰⁷ A zsidó hagyomány Ézsau- ban mindig a par excellence „mást”, az „idegent” az „eltérőt”, így a késő ókortól egyértelműen a keresztényeket látta. (A fordító jegyzete).

is, a harmadiknak is, mindazoknak, akik a nyájak után mentek: Így beszéljétek Ézsauval, amikor találkoztok vele!”¹⁰⁸ Milyen jellegűek voltak ezek az utasítások? A külvilághoz való hozzáállásunk és kapcsolatunk mindig is ambivalens volt, eredendően ellentmondásos, olykor a paradoxon határát súroló. Ézsau világához viszonyítjuk magunkat, de ugyanakkor el is zárkózunk tőle, közeledünk hozzá, de egyúttal vissza is vonulunk tőle. Amikor a közeledés folyamata már-már a határok feloldódásával fenyeget, gyorsan visszavonulunk az elzárkózás magányába. Együttműködünk más vallási közösségek tagjaival a konstruktív emberi törekvések minden területén, de az általános társadalmi keretekbe való beilleszkedéssel egyidejűleg elkezdünk visszalépni és visszahúzódnunk önmagunkba. Egyszóval, az emberi társadalomhoz tartozunk, ugyanakkor idegennek és kívülállónak is érezzük magunkat. Földgolyónk lakóiként az itt és most valóságában gyökerezünk, mégis az otthontalanság és a magányosság érzését tapasztaljuk, mintha valahová máshová is tartoznánk. Egyszerre vagyunk realisták és álmodozók, egyfelől megfontoltak és gyakorlatiasak, másfelől látnokok és idealisták. Teljes szívvel részt veszünk a (közös) kulturális törekvésekben, mégis a tapasztalat egy másik dimenziójának vonzásában élünk. Már első pátriárkánk, Ábrahám is a következő szavakkal mutatkozott be: „Idegen vagyok és nálatok lakom.”¹⁰⁹ אֲנִי עֶמְקִים לֵךְ-וְתוֹשָׁבִים אֲנִי-לָכֶם. Lehetséges-e אֲנִי-לֵךְ (idegen) és תוֹשָׁבִים-לָכֶם (lakosnak) lenni egyszerre? Nem abszurd-e ez a meghatározás, hiszen ellentmond a klasszikus logika központi elvének, miszerint egyetlen kognitív ítélet sem tartalmazhat két egymást kizáró kifejezést?

És mégis, a régi zsidó szembe szállt ezzel az örökérvényű elvvel, és ellentmondásosan gondolkodott önmagával kapcsolatban. Jól tudta, hogy mely területeken működhet szívvel-lélekkel együtt a szomszédjaival és viselkedhet úgy, mint egy תוֹשָׁבִים, egy letelepedett lakos, és hogy mely ponton kell véget érnie a jóindulatnak és az együttműködésnek, és mikor kell kivonulnia, mintha egy לֵךְ, egy idegen lenne. Tudatában volt, hogy milyen vállalkozásban kell legjobb tudása szerint részt vennie, és milyen ajánlatokat és javaslatokat – legyenek azok akármilyen vonzóak és csábítóak is! – kell a leghatározottabban visszautasítania. Tisztában volt azzal, hogy mely kérdésekben köthet kompromisszumot, milyen jellegű javakról mondhat le, illetve azzal is, hogy melyek azok az elvek, amelyekről nem lehet tárgyalni, és melyek azok a szellemi javak, ame-

¹⁰⁸ Teremtés könyve 38, 18–20. (A fordító jegyzete).

¹⁰⁹ Teremtés könyve 23, 4 (A fordítást módosítottam – a fordító).

lyeket mindenáron meg kell védenie. A határvonal egy véges eszme és egy a végtelenségből eredeztetett princípium, a mulandó javak és az örök kincsek között világos és egyértelmű volt (számára). Jákob a szolgálainak adott utasításaiban fogalmazta meg ezt a szabályt:

כי יפגשך עֲשׂוֹ אָחִי וְשָׂאֵלְךָ לְאֹמַר לְמִי-אַתָּה וְאַתָּה תֵּלֵךְ וְלִמִּי אֵלֶּה לְפָנָיךְ

Ha találkozik veled a bátyám, Ézsau, és megkérdezi, hogy kinek a szolgálja vagy, hová mégy, kié ez a jószág előtted [...] ¹¹⁰ Testvérem, Ézsau – mondta Jákob a szolgálainak –, három kérdést intéz majd hozzád. „Ki vagy te?” Kihez tartozol, mint metafizikai valóság, mint lélek, mint szellemi lény? „És hová méysz?” Kinek kötelezted el magadat és kinek szentelted a jövődet? Mi a végső célod, hová törekszel? Ki a te Istened és mi a te életmódod? Ez a két kérdés a szövetségi közösség tagjaként felvállalt identitásokkal függ össze. Azonban – folytatta Jákob – testvérem, Ézsau egy harmadik kérdést is fel fog tenni: „És kik ezek előtted?” Készen állsz-e arra, hogy tehetségeddel, képességeiddel és erőfeszítéseiddel az általános társadalom anyagi és kulturális jólétéhez hozzájárulj? Készen állsz-e arra, hogy ajándékokat, ökröket, kecskéket, tevéket és bikákat adj nekem? Készek vagytok-e adót fizetni, előmozdítani az ország fejlődését és iparosítását? Ez a harmadik kérdés az élet evilági szférájára vonatkozik. A harmadik kérdést illetően Jákob azt mondta szolgálainak, hogy igenlően válaszoljanak: „aki ajándéku küldi uramnak, Ézsauanak.” ¹¹¹ Igen, eltökélt szándékunk, hogy részt vegyünk minden társadalmi, tudományos és politikai vállalkozásban. Kötelességünknek érezzük, hogy kreatív tehetségünkkel gazdagítsuk a társadalmat, és építő és hasznos polgárai legyünk. Ugyanakkor, ami az első két kérdést illeti – ki vagy te és hová méysz? –, Jákob azt parancsolta hírnökeinek, hogy tagadóan válaszoljanak, világosan, pontosan és bátran. Úgy rendelkezett, hogy mondják meg Ézsauanak, hogy a lelkük, a személyiségük, a metafizikai elhivatottságuk, szellemi jövőjük és szent kötelezettségeik kizárólag Istenhez és az Ő szolgálójához, Jákobhoz kapcsolják őket. „Szolgádé, Jákóbé” ¹¹², és semmilyen emberi hatalomnak nem sikerülhet elvágnia ezt az örök köteléket köztük és Isten között.

¹¹⁰ Teremtés könyve 32, 18 (A fordító jegyzete).

¹¹¹ Teremtés könyve 32, 19 (A fordító jegyzete).

¹¹² Teremtés könyve 32, 19 (A fordító jegyzete).

Ez a Jákob által ránk hagyományozott testamentum most, 1964-ben ismét aktuálissá vált. Ismét azzal szembesülünk (find ourselves confronted again), mint a bibliai Jákob, és tárgyalópartnereink (our confronters) készen állnak, hogy ugyanazt a három kérdést intézzék hozzánk: „Ki vagy te?” „Hová mész?” „Kik ezek előtted?” Az évezredes történelem azt követeli tőlünk, hogy bátran válaszoljunk a kihívásra, és ugyanazokat a válaszokat adjuk, amelyeket Jákob bízott hírnökeire több ezer évvel ezelőtt.

Az amerikai rabbitanács 1964. február 3–5. között tartott téli konferenciáján elfogadott nyilatkozata

Örömmel vesszük tudomásul, hogy az elmúlt években hazánkban és az egész világon tetten érhető az a szándék, hogy keressük a világ főbb vallásai közötti jobb megértést és előmozdítsuk egymás kölcsönös tiszteletét. A szekularizáció és a materializmus jelenlegi fenyegetése, valamint magának a vallásnak és a vallási értékeknek a modern ateista tagadása még inkább szükségessé teszi a vallások közötti harmonikus kapcsolatot. Ez a kapcsolat azonban csak akkor lehet értéket hordozó, ha nem kerül konfliktusba az egyes vallási közösségek egyediségével; hiszen minden vallási közösség önálló entitás, amelyet nem lehet azonosítani vagy összemérni egy olyan közösséggel, amely más hit mellett kötelezte el magát. Minden vallási közösség sajátos méltósággal és metafizikai értékkel bír. Sajátos történelmi tapasztalata, jelenlegi világlátása, egyszersmind a jövőre vonatkozó reményei és törekvései csakis a más hitközösségtől való teljes szellemi függetlenség keretei között értelmezhetők, ugyanígy a más vallási közösségekkel történő rokonítás bármiféle szempontjától mentesen. Minden arra irányuló javaslat, mely szerint egy vallási közösség történelmi értékét és saját történelméről alkotott felfogását egy másik hit értelmezésének fényében kellene vizsgálni, ugyanígy az az elvárás, hogy bizonyos, alapvető történelmi attitűdök mindenképpen felülvizsgálatra szorulnak, nem egyeztethető össze a vallásszabadság és a lelkiismereti szabadság alapelveivel, és csak vizályt és gyanakvást szülhet. Az ilyen megközelítés elfogadhatatlan minden olyan, önnön értékének tudatában élő vallási közösség számára, amely büszke a múltjára, aktív és erős a jelenben, és eltökélt szándéka, hogy a jövőben is életben maradjon és továbbra is a maga egyéni módján szolgálja Istent. Csak az egyes vallási közösségek egyedi szerepének, eredendő értéké-

nek és alapvető jogainak minden fél részéről történő teljes elismerése segíthet a vallások közötti együttműködés szellemének előmozdításában.

Az Amerikai Rabbik Tanácsának legfőbb reménye, hogy minden vallás-közi megbeszélés és tevékenység ezekre az elvekre épül majd, és Mikeás próféta (4,5) szavai fogják vezetni: „Ha minden nép a maga istenének nevében jár is, mi az Örökkévalónak, a mi Istenünknek nevében járunk mindörökké.”¹¹³

¹¹³ Mikeás 4,5. A fordítást módosítottam – a fordító.