

KERESZTÉNYEK ÉS ZSIDÓK AZ EURÓPAI KULTÚRÁBAN

Keresztények és zsidók közel kétezer éve élnek egymás mellett Európában, vallási képzeteik, eszkatologikus várákozásaik értelmében a másik tanítást, a másik vallást — a személyes-individuális szándéktól tulajdonképpen függetlenül, a végső kérdések eldöntését az ökumenizmus szellemében felfüggesztve is —, végeredményben hibásnak, eltéveldésnek tartva. Ezen vallási készütetések ellensúlyozása, kiegyenlítése céljából formálódott ki az újkorban az a liberális program, amely a türelem elvének elismertetésére és gyakorlására törekedve, századunk elejéig a zsidóságnak az akkor még zárt, keresztény társadalmakba integrálását, jogi, politikai, művelődési emancipálását tűzte ki célul, majd századunkban, az eredeti liberális elképzelések kudarcából okulva, az időközben nyílttá vált társadalomban a másság elismerését a még annyira fölvilágosult normákhoz alkalmazkodni nem akarás, nem tudás, a mindenfajta testületi közösséget tagadó individuális különözés, végső soron de facto a deviancia jelenségének tudomásul vételét szorgalmazza. A liberális gondolkodás korábbi és mai változata, az előbbi a különözések természetes elhomályosulásában bízva, az utóbbi azoknak nem kevésbé természetesnek vélt kiütözését elfogadva, a zsidóságot — amennyiben az erre igényt tart — a keresztény többséggel szemben olyan kisebbségnek mutatja, amely a maga egyediségét az európai társadalmakon belül élő más kisebbségekhez hasonlóan őrzi, s amely ezen társadalmaktól azt várja, hogy egyénisége kinyilvánításához a jogi, politikai, művelődési stb. lehetőséget, a szabadság kellő fokát megkapja.

A magunk részéről a liberális elveket a legteljesebb mértékben osztva, teljesítőképességüket azonban adott vonatkozásban bírálva, úgy gondoljuk, hogy a zsidóságot nem kielégítő a különböző kisebbségi csoportok egyikének tekinteni, mássága kinyilvánításához a lehetőséget a lehető legteljesebb mértékben biztosítani, hanem keresztények és zsidók kétezer éves együttélésében — rivalizálásában és egymásra hatásában — olyan kultúrtörténeti jelenséget kell látnunk, amelynek értelmében a zsidó szempont állandó jelenléte az európai kultúra harmonikus működésének nélkülözhetetlen föltétele, és a keresztény-zsidó viszony valóban kiegyenlítetté csak abban az esetben válik, ha a másság kinyilvánításának lehetősége, a tolerancia liberális elve mellé a jövőben a zsidó szempont *kultúrtörténeti nélkülözhetelenségének tudata* is társul. Ahogyan nem volt kielégítő az emancipációs elképzelések jegyében a különözések megszűnését várni, azaz valójában a zsidóságnak a keresztény berendezkedésű társadalomban való feloldódására számítani, nem lehet megnyugtató a másság elviselésének jelszavára hivatkozva, a zsidóság problémáját akarva-akaratlanul a deviancia jelenségében feloldani, a normák anarchikus elhárításának törekvésével azonosítani. S mindez azért van így, mert a különböző kisebbségi csoportokkal ellentétben a zsidóság létezésének, az európai

társadalmakban való jelenlétének nem csupán az esetek döntő többségében többé-kevésbé esetleges, alkalmi, bár természetesen tényszerűségükben nagyon is komolyan veendő immanens gazdasági, szociális, politikai, művelődési stb. okai vannak, hanem a zsidóságnak az európai társadalmakban való jelenléte éppen úgy transzcendens, ontikus gyökerű, mint a keresztény vallás, mint a világ más kultúráitól különböző európai kultúra, vagy azon belül a különböző nemzeti kultúrák. Következésképp a zsidólét ontikus, kultúrtörténeti megalapozottságának fölismerése és tudomásul vétele, a sajátos zsidó szempont téren és időn kivüliségének, örök érvényűségének elismerése nélkül nem lehetséges a keresztény hagyomány, az európai kultúra, illetve az egyes nemzeti kultúrák megértése, szempontjainak a dologi világ, az immanencia — múltó érdekű, de annál agresszívabb — szempontjaival szembeni védelme, érvényesítése.

A zsidó szempont ontikus megalapozottságának, kultúrtörténeti nélkülözhetlenségének elismerését az igazságnak mára gondolkodásunkban kizárólagossá váló, onnan a kultúrtörténeti tényezőt tökéletesen kiszorító intellektuális koncepciója akadályozza. Ma, amikor éppen az eddig legalább mögöttesen érvényesülő kultúrtörténeti tényező kiszorulása, a kultúra működésében megnyilvánuló hitnek, az ellentétek paradox egybefogására való képességnek az elvesztése miatt az halaszthatatlanná vált, látszólag nincsen semmi mód a zsidó vallás, a zsidó kultúrtörténeti szempont és egyáltalán bármely más vallás, bármely más kultúrtörténeti szempont megalapozottságát, kulturális nélkülözhetlenségét tudomásul vennünk. Az igazság intellektuális koncepciójának elégtelenségét abban látjuk, hogy a vallás és nemcsak a keresztény vallások, hanem a zsidó vallás is, a párbeszéd szükségét állítva, azaz a másik vallás relatív történeti szerepét elismerve, valamely együttesen föllelhető, az egyes vallások fölött álló, közös igazság létezésében bízik, amelynek pusztá föltételezése tulajdonképpen mind a saját, mind a másik vallás ontikus megalapozottságát kétségbe vonja, amely az egyes vallások által megtapasztalt igazságot intellektualizálja, végsősoron az individuumnak mint a megismerés alanyának a hatáskörébe utalja. És hasonlóképpen az intellektuális koncepció szerepének torz abszolutizálását kell abban is látnunk, hogy a "másság" elismerését főcéljának tekintő világi-liberális gondolkodás a zsidóság létezésében végeredményben olyan, a pusztá különbözőzésben kimerülő esetlegességet lát, amelyet az európai társadalmak nem zsidó tagjainak — jobb híján — "természetes" reflexeik civilizált elfojtásával, önmaguk megmanipulálásával kell elviselniök.

Keresztény és zsidó álláspont kettőssége a hellénizmus korában, a maguk belső rendjét, léttapasztaló képességét spontán módon kialakító, s ezért azt az emberiség egészére egyelőre még nem vonatkozó archaikus kultúrák fölbomlásának, majd nyomában a makedón-latin civilizációs erőfeszítéseknek, illetve azok hanyatlásának idején keletkezett mint a görög-latin és a zsidó kultúra egymásra kinyílása, az egyetemesség addig nem ismert követelményével való találkozása. Az, amit kétezer éve, a kereszténység kialakulása, valamint a zsidó háború, a Templom lerombolása, az ókori zsidó állam fölbomlása óta zsidónak mondunk, mint ismert,

semmiképpen sem azonos azzal, ami az ókori zsidó állam fönállása idején, a Biblia kialakulásának korában volt. Jóllehet, a világban szétszóródó zsidóság megőrizte, a kultúra transzcendens voltának tapasztalatát kifejezendő, a maga "kiválasztottságának", az Istennel kötött szerződésnek a tudatát, de ettől kezdődően a kultúrtörténetnek a bibliai időkben hevesen áramló folyamata, a zsidóságnak az Istennel folytatott párbeszéde a hellén individualizálódás, a görög filozófia szomszédságában, a magát korábban szigorúan elkülönítő nép tagjainak az új egyetemes világ polgáraivá válása következtében felfüggesztődött. Természetesen csak azért beszélhetünk a zsidó szellemiség fönmaradásáról, mert a zsidóság szellemi kincseinek legfontosabb elemeit, nevezetesen a kultúra transzcendenciájának eszméjét — még a kereszténységénél is világosabban és határozottabban — megőrizte, fenntartotta. De a fönmaradó, tovább adódó zsidó hagyomány az elmúlt kétezer év európai kultúrtörténetének döntő jelentőségű elemévé egyben azért is vált, mert ezt az eredeti, bibliai eszmét — igen nagy áldozatok: saját kultúrtörténetének fölfüggesztése árán — az egyetemesség hellénista civilizációs eszméjének szomszédságában, mintegy azzal föloldhatatlan ellentétben állva és mégis ezen új világhelyzet elismerése mellett képviselte.

A kultúráját közel kétezer évvel ezelőtt felfüggesztő, az ellentétek paradox egybefogásának, megértésének korábbi bibliai képességét föladó zsidóság vallását ugyan megőrizte, de a hit bizonyosságát, kultúrtörténeti orientáló erejét tulajdonképpen elvesztette. Míg a pátriárkák egykor a hit atyjai voltak, míg Mózes rendíthetetlen hite által vezette ki Egyiptomból a népet, s míg Dávid és Salamon hitük erejével alapítottak államot, vagy a lánglelkű próféták hitükből indítatva ostromozták a feledkező népet, a zsidó vallás az elmúlt kétezer évben az emlékezés és a reménykedés vallása lett: egyrészt a hitben-kultúrában élés állapotára emlékezés vallása, a hit és a kultúra emlékeit őrző vallás, másrészt pedig a — kultúráját újraalkotó, a kultúrában-hitben élés lehetőségét ismételten megteremtő — Messiást váró vallás, amelynek múltja és jövője ugyan kétségtelenül van, amelynek mindenkori jelene azonban megrendítő módon kétséges.

Az európai kultúra újjászervezésére a kiválasztottság tudatát fönntartó, az értékörzés pozíciójában magát elszigetelő zsidósággal szemben a kereszténység vállakozott, amely az egyetemességnek a hellénizmus korában kialakult követelményét nemcsak — mint többé-kevésbé figyelmen kívül nem hagyható körülményt — vette tudomásul, hanem azzal eszkatologikus várakozásaival összhangban a legteljesebb mértékben azonosult, azt egyenesen saját programjává tette. E program realizálásának, az egész emberiség megváltását hirdető üdvönyt, valamint az embereket egybefogó civilizációs erőfeszítések összekapcsolásának legfontosabb eszköze a görög filozófia volt, amellyel a hit tanításainak intellektuális formulázása, a teológia módszereinek és rendszerének kidolgozása révén az intim-személyes vallási tanítást közölhetővé, intézményesen képviselhetővé, az együttélés rendjének, a kultúrájának kialakítására — az egyetemesség új, az archaikusnál szélesebb horizontján is — alkalmassá tette. Semmi kétség, hogy a keresztény egyházat

teológiájának kidolgozása közben apologetikus szándékok vezérelték, hogy a filozófiai eszközöket alkalmazó teológia egy teokratikus rend megszervezését célozta, de az sem vitatható, hogy a filozófiai szellemnek a hitvédelem szolgálatába állítása a teokrácia végleges megmerevedésének veszélyét is elhárította. Nem volt tehát minden "naivitástól" mentes a filozófia keresztény alkalmazása, mint általában a keresztény kultúra alapítása maga sem (szimptomatikus ebből a szempontból, hogy a kultúráját fölfüggesztő zsidó vallás teológia kidolgozására nem vállalkozott, a hit kérdéseinek filozófiai tárgyalásától következetesen tartózkodott), de azonnal hozzá kell tennünk, hogy ez a "naivítás", amennyiben benne az eleven kultúrtörténeti hit nyilvánult meg, termékeny volt, amint azt a kultúrtörténész számára a keresztény kultúra csaknem kétezer éves története bizonyítja. Ugyanakkor viszont megállapítható, hogy a zsidó vallás a filozófiától való következetes tartózkodásával hosszú időn át bizonyos értelemben kultúrtörténeti terméketlenségre ítélte magát.

A kultúrát alapító kereszténység termékeny naivitása abban állt, hogy a kultúráját fölfüggesztő zsidósággal ellentétben, mintegy a kultúrtörténeti értelemteljesülési folyamatban bízva, a dolgok és események totális intellektuális ellenőrzéséről lemondva, magát a kultúrtörténet áramában sodortatni engedte, s ennek megfelelően a kultúrtörténet paradox logikája szerint egy hosszú, jó évezredes folyamat eredményeképpen, az újkor hajnalán tanításaival egyszerre összeegyeztethetőnek ítélte az individualitás antik elvének elfogadását, civilizáció és kultúra mint létrekérdezés és léttapasztalás antik görög kettősségének a keresztény egyetemesség keretei közötti föltámasztását. A középkorak az újkor általi fölváltását jelentő paradox fordulat annak ellenére igazolta magát, hogy egyenes következménye nemcsak az újkori civilizáció és kultúra fölbecsülhetetlen értékeinek létrehozása volt, hanem a zárt, keresztény kultúrának a 19-20. század fordulóján bekövetkezett elhanyagolása is, hiszen az individuális elv, az újkor századaiban következetesen érvényesülő intellektuális kritika a léttapasztalás hagyományos rendjét, a kultúrát — igaz, a hellénizmushoz képest történetileg sokkal haladottabb szinten — az értelemteljesülési folyamat rendje szerint ismételtelen lebontotta.

A keresztény kultúra jelenkori fölfüggesztődése az antik zsidó kultúra kétezer évvel korábbi fölfüggesztődéséhez képest jelentős eltéréseket mutat. Annak idején a zsidóság a tőle lényegében idegen hellén-római civilizációban saját kiválasztottságának eszméjét megőrizte, a történelem útvesztőiben őt többé már eligazítani nem képes, a hit bizonyosságát számára már nem nyújtó vallásában a kultúra hiányának tudatát, a kultúra elvesztésének fájdalmát ébren tartotta. A keresztény kultúra örökségeként itt maradt világcivilizációt azonban bizonyos múltó értelmiségi hangulatokon vagy zavaros és sötét zsákutcába vezető lázadásokon túl az egykori zárt keresztény társadalom polgárai — már csak a keresztény egyetemesség eszméjének szekularizált továbbélése miatt is — tulajdonképpen nem érezték, nem érzik maguktól idegennek, és civilizálódásuk, individualizálódásuk, a nyílt, személytelen világkép kereteibe való beilleszkedésük s egyben tömegemberré válásuk mértékében a kultúrértékek ápolásának, a rájuk való emlékezésnek a képességét

elvesztik. Míg a szétszórásban élő zsidók vallása az emlékezés és a remény mozzanatának hangsúlyozása mellett az ember meghatározó élményévé teszi az Istennel folytatott párbeszéd megszakadását, az Istennek választott népétől való elfordulása miatt érzett büntudatot, azaz a hit orientáló erejének elvesztését, más szóval míg a zsidó vallás a szétszórásban is gondoskodik a népnek az adott kultúrtörténeti helyzet követelményei szerint a létigazsághoz való helyes viszonyulásáról, a modern világcivilizáció "amerikanizált" keresztény polgárai nem vesznek tudomást kulturális igazságtapasztaló képességük elapadásáról, hitük kiüresedéséről, arról, hogy a léttapasztaló kultúra elhanyaglása óta már csak a civilizáció Babel-tornját építik. Minél "szilárdabb", minél magabiztosabb ez a hit, illetve annak kisajátított, szekularizált polgári mása, annál hazugabb, képmutatóbb, a hívőt magát és a többi embert annál inkább becsapó, annál nyilvánvalóbb, hogy nem valódi lelki-szellemi bizonyosság, hanem a valódi problémákat szem elől tévesztő civilizátori furor, egy formálisan működő mechanizmus zakatol benne.

Amikor a kereszténység Krisztus személyére hivatkozva, az Istenemberség tanítására támaszkodva, az embernek az Istennel folytatott bibliai párbeszédét, vagyis egzisztenciának és kultúrának a zsidó szellemiségen belül ekkoriban válságba került kettősségét fenntartotta, akkor nemcsak a hellén individualizmus transzcendenciavesztését, kultúrabomlasztó hatását ellensúlyozta jótékonyan igen hosszú időre, majd két évezredre, hanem mint azt a zárt, keresztény kultúrának a 19-20. század fordulóján bekövetkezett széthullása mutatja, egyben az efféle "kísértéseknek" nem engedő zsidó állásponttal szemben az ember és az Isten, az immanencia és transzcendencia közötti határ jövőbeni elmosódásának lehetőségét mint az új keresztény kultúra jövőbeli széthullásának okát is megteremtette. Érthető, hogy a zárt, keresztény kultúra széthullása nyomán előállt kultúrtörténeti problémahelyzetben éppen a kereszténységgel szemben a maga különállását őrző, a kereszténység kultúrtörténeti opozícióját képező zsidó szempont bizonyult alkalmasnak az előállt nehézségek áthidalására, a kultúrtörténeti értelemteljesülési folyamat fenntartására. Igaz, a kultúráját fölfüggesztő zsidóságnak a kereszténységgel ellentétben spontán kultúrtörténeti hivatástudata nincs, s ezért szó sem lehetett arról, hogy a zsidóság a kereszténységgel szemben vagy a kereszténység mellett a maga szerepvállalási készségét kinyilvánítsa. Ehelyett az történt, hogy századunk elején az eszmetörténet rendjének megfelelően mintegy szándéka ellenére a zsidóság ismételen bevonódott a kultúrtörténeti folyamatba. Az történt, hogy ekkoriban elsődrangú szerepet kapott az addig meghatározó jelentőségűnek mutatkozó újplatonista koncepcióval szemben a gnózinak a kultúráját felfüggesztő zsidó szellemiséget filozófiailag kifejező tanítása. Mint ismert, a gnózis és az újplatonizmus olyan vallási és filozófiai elemeket magában egyesítő szinkretizmus, amely a saját lehetőségeinek határához érkezett, egyfelől az egyetemesség követelményét megfogalmazó, másfelől azt kielégíteni nem tudó antik görög filozófia utolsó, új eredményeket hozó teljesítménye, s amelyek közül az előbbi, az újplatonizmus a létezés fokozatain fölfelé emelkedésről, a szellemi tökéletesedésről, a világ esztétikai elrendezettségéről szóló,

az immanencia és a transzcendencia közötti átjárásról gondoskodó tanításával inkább a kereszténység megváltottság-élményének felelt meg, az utóbbi, a gnózis pedig, amely a dolgok és a jelenségek világát, az immanens evilági létezését józan illúziótlansággal jó és rossz elrendezhetetlen ellentétében, kaotikus erők és struktúrák halmazaként mutatja, amely az anyagot eleve a rossz megtestesüléseként értékeli, a megváltatlan és a megváltás perspektíváját ésszel nem kereső zsidó szemléletet fejezi ki. A gnózis jegyében kialakult nyílt, személytelen világkép és az annak megfelelő modern világcivilizáció alkalmasnak bizonyult a zárt, keresztény társadalom érvényüket veszített és önellentmondásba keveredő várakozásainak az eszkatológia síkjára való visszaszorítására, az immanenciába fulladó, ideologikussá degradálódó eszmei képződmények eltávolítására, illetve a figyelemnek az amazoknál sokkal differenciáltabb tényekre irányítására, s mindezt oly módon tette, hogy közben a feledés homályából kiemelte a létnek éppen az illúziók túltengése miatt addig kellőképpen nem méltányolt szempontját, jóllehet a róla folytatott beszédnek, a kultúrtörténeti léttapasztalás működtetésének maga nem látta semmi módját. Semmiképpen sem kívánjuk állítani, hogy a gnózisnak az alexandriai Philón által kidolgozott szinkretikus tanítása a zsidó vallás teljesértékű kifejezése volna, mindenesetre benne azon gondolatrendszert látjuk, amelynek közvetítésével a zsidó szellemiség századunkban — igaz, lényegében magának a zsidó vallásnak az intencióival ellentétesen — a kultúrtörténet folyamatába mégis bekapcsolódott. Dehát természetesen még a keresztény vallást sem lehet azonosítani azzal a kultúrtörténeti szereppel, amelyet az elmúlt évszázadokban a belőle fakadó készleteknek engedelmessé, az újplatonista filozófiai transzmisszió révén vállalt.

A keresztény vallás spontán kultúráteremtő képességének elvesztése, a hit hagyományos, az intellektuális koncepció jegyében álló és a zárt keresztény társadalmon belül érvényesülő formájának kiüresedése egyfelől, másfelől a kultúráját máttól két évezreddel ezelőtt felfüggesztő, hittel mint önálló kultúráteremtő képességgel már eleve nem rendelkező, de a kultúrára emlékezésnek, az elvesztett kultúra siratásának képességét vallási hagyományai szerint kifejlesztő zsidóságnak az előállt helyzetben elsőrangú kultúrtörténeti szerephez jutása együttesen keresztény és zsidó nézőpont történeti kettősségének értelmezését, ontikus egymásra utaltságuk konkrét kultúrtörténeti belátását, a keresztény és zsidó rivalizálás megszüntetését ígéri. A keresztény és a zsidó vallás létben gyökerezettség, kölcsönös egymásra utaltsága az igazság kultúrtörténeti koncepciójának jegyében a hit új, "ésszel" ugyan "össze nem egyeztethető", vagyis nem szekularizált, de nem is klerikus egyházi, hanem a hagyomány intellektuális kezelését lehetővé tevő laikus formájának kidolgozása révén válik beláthatóvá. A keresztény és a zsidó vallás elvárásait egyaránt kielégítő — immár nem zárt, személyes, illetve nem nyílt, személytelen, hanem — nyílt és személyes mentalitás mint a hit laikus formája az európai kultúra önmeghatározását eredményezi: egyszerre jelenti a keresztény és a zsidó mentalitás teljes értékű kultúráteremtő képességének föl szabadítását, a hitnek az európai kultúrán belüli megújulását. Mindez az ökumenikus erőfeszítéstől független folyamatként képzelendő el, föl sem merül

benne az egyes vallási tanítások egymáshoz közelítése, a másik vallás tanításainak teológiai elismerése: olyan kultúrtörténeti nézőpontnak, az igazság kultúrtörténeti koncepciójának az érvényesüléséről van itt szó, amely az egyes vallásoknak a lét normáit közvetlenül nem érintő tanításait, regulatív eszméit egymással egybe nem vetendő, az adott vallási rendszeren kívül nem vizsgálendő tételeknek tekinti. *Zsidó és keresztény szemlélet ellentéte nem vallásilag, hanem — a lét normáinak megfelelő nyílt és személyes gondolkodás keretei között — kultúrtörténetileg egyenlítődik ki. Ugyanis arról van szó, hogy a keresztények megváltottságélményét a gondolkodás és a magatartás hitelessé tételének lehetősége igazolja, a zsidó lét hagyományos megváltatlanságának tapasztalatát, a krisztusi megváltás el nem fogadását pedig az emberlét hitelessé nem tehető voltának tudata indokolja.*

Ha valamikor, akkor ma, az igazság életbeli érvényesítéséről lemondó nyílt világgép, a gnosztikus tanítás huszadik századi aktualitása idején nehéz elképzelni, hogy a gondolkodásnak és a magatartásnak a lét egyetemes normájához igazítása, hitelessé tétele lehetséges. Pedig a kultúrtörténeti tudat számontartja, hogy volt már erre példa, hiszen Ábrahám, a bibliai pátriárka — mint az Írás mondja — "igaz ember" volt, azaz gondolkodását és magatartását, jóllehet a létproblémákban tájékozódásnak a mainál szűkebb horizontján, teljes mértékben a lét normáihoz igazította. Ezért csodálta őt annyira Kierkegaard, aki a maga létre nyitottságával, az individuális üdvözülés igényére leszűkült modern hitével elégedetlenül, benne a hit atyjában, a hit bibliai tartalmassága után sóvárogva, a kultúra atyját is tisztelte, azt a férfit, akiben "megáldatnak a föld összes nemzetségei". Míg a keresztény vallás a maga eszkatologikus várákozásainak megfelelően arra hajlik, hogy a föld népei valamikor Krisztus személyében, a Krisztus-hitben találjanak egymásra, vagyis ha eljön "az idők teljessége", majd minden ember kereszténnyé válik, az ontikus kultúrtörténeti gondolkodás a kereszténység eszkatologikus képzeteit nem vitatva, azt a belátást sugallja, hogy legalábbis az európai kultúrhagyomány örökösei — keresztények, zsidók, mohamedánok — Krisztus őszövetségi előképében, Ábrahámban lelhetik föl a mindannyiuk számára elfogadható, kulturális különbözőségeik értelmét megvilágító példát.

Fölmerül a kérdés, miként sikerült Ábrahámnak az, ami azóta tulajdonképpen senkinek: igaz embernek lennie, mi a bibliai pátriárka különleges kultúrtörténeti szerepének magyarázata? Minden bizonnyal egyszerűen arról van szó, hogy a civilizációs erőfeszítések megindulása előtt, a kultúráképviselőnek a patriarchális viszonyok közötti tökéletesen személyes voltából adódóan a kultúra transzcendenciajának zsidó tapasztalatát hordozó ember egyfelől ismerte a lét normáihoz igazodás föladatát, másfelől adottságainak tökéletessége és erőfeszítéseinek maximális volta esetén azt megoldhatónak találta. A kultúra képviselője a Biblia egyéb, későbbi történeteinek soha többé nem lehetett ennyire személyes, az egzisztenciális hittel az soha többé nem eshetett ilyen tökéletesen egybe, egészen addig, amíg aztán egzisztencia és kultúra spontán egybetartásának lehetetlensége egyfelől Jézus emberi katasztrófájában, illetve Istenemberségének keresztény tanításában, másfelől az ókori

zsidó állam fölbomlásában ki nem fejeződött. Az emberi kiválóságnak az a két, egymástól elkülönülő változata, a szentség és a bölcsesség, amelyre a hellénizmus korával kezdődően az egykori bibliai pátriárka igaz embersége kettéhasadt, azt jelzi, hogy a lét normáinak szem előtt tartása — a kultúrtörténeti látóköri kiszélesülése, az egyetemesség követelményének fölmerülése miatt — lehetetlenné vált, s ezért az individuális-személyes teljesítmények középkori egyházi ellenőrzése mint a lét teljességére való intézményes utalás — ha a létfelajátás állapotát kielégítően nem is ellensúlyozhatta — kultúrtörténetileg indokolt volt. Bár az újkori gondolkodás a személyes-individuális megnyilvánulások ilyen intézményes korrekcióit már nem engedte meg, az egyház teológiai szempontja közvetett formában, a filozófiai gondolkodásba való beépülése révén — most éppen fordítva — az individualitás kultúrafőntartó képességének illúzióját keltve, s a létfelajátás állapotát ezáltal teljessé téve, voltaképpen századunk elejéig, a zárt, keresztény társadalom széthullásáig, a nyílt, személytelen világkép kialakulásáig érvényesült. Ilyen előzmények után érthető, hogy századunkra a létnormák bármiféle személyes képviselője, az igazság szempontjának életbeli érvényesítésére irányuló bármiféle kísérlet idejétmúlt és elhibázott próbálkozásnak minősült.

Napjainkra, a huszadik század végére, mint az egy évszázaddal ezelőtt a zárt, keresztény társadalom kinyílásának idején volt, a nyílt, személytelen világkép kultúrtörténeti lehetőségei is kimerültek, s már csaknem egy fél évszázada emiatt a teljes szellemi stagnálás, az újat mondani nem tudás, nem akarás állapotában élünk. Míg akkoriban az újkori humanizmus illúzióinak következményeként a kultúra transzcendens voltának több ezeréves bibliai tapasztalata homályosult el, és a kultúrtörténeti szerepkörébe belezavaródó Európa birodalmi, valamint alattvalókká degradálódó lakói földhözragadt, brutális érdekek szövevényébe fullasztották a maguk egyébként kétségtelen történeti hivatását, most ezen eltévelyedés káros következményeinek jelentős részét ugyan kivédve, de a létfelajátás vonalán továbbhaladva, az vált kétségessé, van-e, lehet-e egyáltalán kultúrtörténeti szerep, szereptudat, érdemes-e, sőt szabad-e beszélni róla. Míg az újkor elmúlt századaiban vallás és filozófia sajátos keresztény szinkretizmusa miatt az individuum önmagát illuzórikusan képesnek ítélte a humanista program szellemében a kultúra szempontjainak megjelenítésére, a mi huszadik századunkban vallás és filozófia másik, zsidó szinkretizmusának következményeként, a kultúrtörténet tényleges távlatait és összefüggéseit szem elől tévesztve, kétségbe vonatik, hogy az ember a múltban valaha is képes volt, valamint a jövőben bármikor is képes lehet a kultúrájában adott léttapasztalat képviselőjére.

Talán nem igényel külön bizonyítást, hogy a keresztény-zsidó dualizmus létben gyökerezettségének, kultúrtörténeti szükségyszerűségének belátása a keresztény-zsidó békés egymás mellett élésnek, az európai kultúra harmonikus működtetésének az esélyeit növeli. Ugyanakkor semmiképpen sem várható, de talán nem is szükséges, hogy Európában mindenki a létproblémákkal való szembenézés — számára hagyományosan vagy személyes hajlamai szerint adódó — keresztény, illetve zsidó

modelljének spontán működését ezen kultúrtörténeti kettősség reflektálásával bonyolítsa. Amennyiben valaki nem tűz ki maga elé szellemi célokat, nem tartja föladatának eszmei jellegű problémák elrendezését, több-kevésbé spontánul, mintegy naívan tarthatja magát a saját természetes lelki-szellemi késztetéseire, föltéve, hogy a türelem liberális elvét elismeri, hogy a mellette ugyancsak spontán módon megnyilvánuló lelki-szellemi késztetéseket tiszteletben tartja. A gyakorlati ember ontikus-kultúrtörténeti naivitása kínos zavarokhoz, föloldhatatlan konfliktusokhoz csak akkor vezet, ha a társadalom, a kultúra rendje az ontikus-kultúrtörténeti szempont eszmei-szellemi szinten folyó és ösztársadalmi érvényű reflektálásának elmaradása miatt már egyébként is megromlott. Ebből következik, hogy a keresztény-zsidó kettősség tényéhez való reflexív viszony, keresztény-zsidó egymás mellett élés kultúrtörténeti értelmének belátása nem ezen oppozíció meghaladását, valamiféle intellektuális feloldását, úgynevezett szintézisét célozza, hanem fönntartásának, megőrzésének lehetőségét, elrendezésének esélyeit keresi, a kettősséget magát a lét rendje szerint valónak tartva, a lét rendjének érvényesítésére törekszik. A gondolkodás és a magatartás ontikus volta esetén ugyanis a szellemi-eszmei jellegű teljesítmény nem az értelmiségi szerepnek más, nem értelmiségi szerepek fölé emelésére vagy ideális esetben mindenkinek az értelmiségi szerepre képessé tételére irányul, hanem gyakorlati és eszmei szféra, "kis-" és "nagyvilág" összhangjának megteremtését, a civilizált viszonyok között mindig is differenciált kultúra egyensúlyának fönntartását tartja szem előtt. A 19. századi liberális emancipáció, amely a keresztény kultúra által sugallt arisztokratikus szemlélet jegyében a társadalom egészének a "nagyvilág" szférájába emelésével kísérletezett, illetve a "másság" elviselésének mai liberális jelszava, amely a modern világcivilizáció viszonyainak megfelelően a tagjaival szemben különösebb igényeket nem támasztó "kisvilág" jelentőségét kizárólagosnak mutatja, olyan féligazságoknak tekinthetők, amelyek a polgári mentalitás korlátozott, létfelejtő szemléletének megfelelően, és a létnormák betartására törekvő arisztokratikus szemléletével ellentétben "kis-" és "nagyvilág" egyensúlyának normáját szem elől tévesztik. Ez arra mutat, hogy egyfelől pusztán a liberális elvek segítségével, az elmúlt két évszázadban kibontakozó polgári mentalitás jegyében keresztény és zsidó nézőpont egyensúlya valójában nem alakítható ki, s hogy másfelől a zárt, keresztény társadalmon belüli egykori arisztokratikus berendezkedés analógiájára "kis-" és "nagyvilág" kettősségének újbóli elismertetése a keresztény-zsidó dualizmus kultúrtörténeti szükségszerűségének belátása nyomán történhet meg. Teljesen nyilvánvaló, hogy a "kisvilág" gyakorlati, valamint a "nagyvilág" eszmei-szellemi beállítottságának elkülönülése a modern viszonyok nyitottságának megfelelően minden intézményes megkötéstől mentes kell, hogy legyen, kizárólag személyes-individuális döntések eredményeként következhet be, de legalább annyira nyilvánvalónak kell lennie annak is, hogy ezen döntések meghozatalát semmiféle előítélet, az individuális másság körén túlmutató kultúrtörténeti különbségekkel, elkülönülésekkel szembeni fenntartás nem akadályozhatja.

Keresztény és zsidó nézőpont kettőségeinek reflektálása, a mai, hagyományos kötődéseket mindinkább föllazító, az intézményes megkötések vállalását egyre fokozódó mértékben individuális döntés kérdésévé tevő világban szerencsés módon elősegíti a keresztény, illetve a zsidó önazonosság megszilárdulását. Ha most az egyszerűség kedvéért eltekintünk az iszlámnak az európai kultúrkörön belül játszott, a maga nemében ugyancsak jelentős szerepétől, Európában mindenki vagy keresztény vagy zsidó, amennyiben a lét végső kérdéseihez való viszonyulásnak akár tudatosan, akár öntudatlanul keresztény vagy zsidó modelljét követi. Tudatában vagyunk annak, hogy a létfelejtő liberális (polgári) gondolkodás sztereotípiáit követő, tehát egyfelől a gyakorlati, pragmatikus kérdésekben elmerülő, másfelől ezeknek a szempontoknak kizárólagos szerepet, egyetemes jelentőséget tulajdonító mentalitás számára, amely magát vagy európainak, vagy közép-európainak, vagy értelmiséginek, vagy fölvilágosult gondolkodónak, vagy egyszerűen embernek, de semmiképpen sem kereszténynek vagy zsidónak tünteti föl, az ilyen megállapítás sokkoló hatású, az ilyen irányú megrázkódtatás azonban, úgy tűnik, aligha kerülhető el, és végeredményét tekintve mindenképpen hasznosnak nevezhető. A megrázkódtatást az okozza, hogy az ontikus-kultúrtörténeti szempont reflektálása a történeti szerepét betöltött és jelentős szellemi teljesítményt már hosszú idő óta nem produkáló, pragmatizmusba fulladó liberális mentalitást leértékeli. Kétségtelenül kínos tudomásul venni, hogy ami ma még mint az úgymond kényes kérdések tapintatos megkerülésének, a fölvilágosult türelem és a kicsinyes kötődésektől mentes világfiás elegancia megnyilvánulásának minősül, az holnaptól kezdve a tulajdonképpeni problémák fölött gyanútlanul elsikló sekélyesség és a fölhalmozott meddő tudásanyagot értelmetlenül görgető vagy másokat éppen a valódi problémamegoldástól elijeszteni akaró sarlatánság megnyilvánulásává válik. De vajon nem ér-e meg ennyi áldozatot az, hogy a létfelejtő liberális szemlélet lefokozása után ki-ki maga és mások előtt a létproblémákhoz való sajátos viszonyát mint személyisége tökéletesen egyértelmű kultúrtörténeti megalapozását teljesen nyíltan vállalhatja, illetve nem lesz kénytelen ezután azt érezni, hogy saját álláspontjának mint a benne munkáló spontán kultúrtörténeti hivatástudatnak a kinyilvánításával mások érzékenységet sérti, illetve nem lesz kénytelen azt a látszatot elviselni, hogy másokat mint ilyen hivatástudattal nem rendelkezőket a szellemi vagy a gyakorlati élet porondjáról ki akar szorítani?

Bármilyen kínos és első látásra bármennyire hihetetlen, a tolerancia híres és neves liberális programja, mint azt századunk vallásháborúszerű jelenségei tanúsítják, tulajdonképpen nem alkalmas, önmagában véve elégtelen az európai kultúrán belüli és külön-külön egyaránt nélkülözhetetlen hagyományos léttapasztalási módok, kulturális hagyományok harmonikus egymás mellett élésének biztosítására. Már önmagában a türelem hol fárasztóan, unalmasan moralizáló, hol rendreutasítóan kioktató sulykolása is jelzi, hogy e program valamikor, valamiképpen zsákutcába torkollott. De a kudarc tulajdonképpeni okára és annak reménytelen kikerülhetetlenségére sem nehéz rámutatni, nevezetesen arra, hogy aligha lehet ott a megértő türelmesség vagy a türelmes megértés állapotát előidézni, ahol sehogyan sem

deríthető ki, mi is a szakadatlan konfliktusok forrása. A liberalizmus ugyanis, amely az individuális szabadság elvére kísérli alapozni az emberi együttélést, képtelen megmagyarázni a léthez való viszony kultúrtörténeti jellegű, vagyis nem individuális eltéréseit. A liberalizmus magától értetődően nem mondhatja meg, hogy ezen konfliktusok legfőbb oka ma már maga a saját szerepét kizárólagosnak mutató liberalizmus, amely a türelem jelszavát előtérbe tolva, a tolerancia programjának mindenhatóságát hangoztatva, vagyis a maga jelentőségét túlértékelve, földadata örök-érvényűségének, önmaga nélkülözhetetlenségének bizonyítékaként a türelmetlenséget mint önmaga árnyékát állandóan előidézi, fölszítja. Az ember, bármi rosszat is mondjunk róla, nem annyira türelmetlen, mint amennyire a türelmetlenség ellen szüntelenül háborgó liberalizmus annak mutatja, mint amennyire a liberalizmus kudarcra következtében előállt értelmetlen helyzetben az ember annak tűnik. Aligha kell az emberi természet mélyén meghúzódó rossz számlájára írunk, vagy a lassan már csaknem teljesen elhomályosuló múlt maradványaként magyaráznunk azon formátlan megnyilvánulások döntő többségét, amelyek sajnos mai életünket valóban gyakran megterhelik, hiszen bennük legtöbb esetben egyszerűen a képtelen, értelmetlen helyzeteket elfogadni nem akaró ember egészséges tiltakozása nyilvánkozik meg, jóllehet a körülmények nem ideális volta miatt valóban nem a legvonzóbb formában. Ezen türelmetlenség mellett azonban korunk másik nem kevésbé torz és nem kevésbé elfogadhatatlan jelensége az az úgynevezett türelem, amely a spontán, naiv értékelő kedvet elnyomva, az individuális szeszélynek és önkénynek szabad utat engedve mintegy önmagát parodizálva, korunk emberképét sajnálatos módon, az elkerülhetetlennél jóval nagyobb mértékben diabolizálja.

A kultúra reflektált, hiteles képviselőnek programja a kultúrtörténeti szerepbetöltés eddigi, egyoldalúan keresztény, illetve zsidó modelljének kiegyenlítését ígéri. Míg a keresztény mentalitás a maga spontán kultúrtörténeti hivatástudatától ösztönözten arra hajlik, hogy a gondolkodás és a magatartás normáinak szellemében, a megváltottságélmény jegyében az emberi természet megváltoztatásának, a lét hitelessé tételének lehetetlenségéről megfélekedzen, addig a kultúrtörténeti szerepvállalás zsidó koncepciója, amely a világ nyíltságát, az emberi viszonyok személytelenségét tudomásul veszi, annak megváltoztatására reális lehetőséget nem lát, vagyis az emberlét nem hiteles voltát következetesen szem előtt tartja, a megváltatlanság-élmény hatása alatt a gondolkodás és a magatartás hitelességének érvényesítéséről hajlamos megfélekedezni. A kultúra jövőbeli képviselője viszont azáltal válik hitelessé, hogy mindenki, aki csak kultúrtörténeti szerepet tölt be, vagyis tulajdonképpen minden értelmiségi a spontán kultúráképviselő mindkét — egyfelől a személyesen vállalt keresztény, másfelől az emberre személytelenül ráháruló zsidó — modelljének egyoldalúságát reflektálja. Tudjuk, a 19. századi idealizmus ellenhatásként mai gondolkodásunk hajlamos a reflexivitás szerepét bagatellizálni, és abból a kétségtelen tényből, hogy a dolgokat tiszta gondolkodással nem befolyásolhatjuk, egyenesen arra a következtetésre jutni, hogy már saját személyes dolgainkban sem szabad személyes belátásunkra hagyatkoznunk. Pedig

teljesen nyilvánvaló, hogy amennyiben gondolkodásunk az emberlét normáinak kultúrtörténetileg adott teljességét számba veszi, személyes hajlandóságunk megléte esetén belátásaink következetes érvényesítésének nem lehet komolyan vehető akadálya. Ha Ábrahámnak, a hit, a kultúra atyjának volt módja "igaz embernek" lennie, vagyis gondolkodását és magatartását minden nehézség ellenére és döntéseinek minden drámaiságával együtt a maga archaikus, patriarchális horizontján a lét rendjéhez igazíthatta, vajon miért volna kizárt, hogy mi a magunk differenciált viszonyai között hasonlóképpen a lét rendjéhez igazíthassuk gondolkodásunkat és magatartásunkat, amennyiben a magunk részéről — történelmi horizontunk mai, modern tágasságának megfelelően — a létproblémák tudatos áttekintését vállaljuk? Ábrahámnak, az ember egzisztenciális létre nyitottságát és kultúrtörténeti léttapasztaló képességét elsőként a gondolkodás, a magatartás irányítójaként emelő pátriárkának a kora és a mi, az elmúlt évezredek szellemi-lelki kereséseinek összességére, úgy tűnik, rálátást biztosító jelenünk közötti minden egyes kultúrtörténeti mozzanatot, problémaállapotot viszont — a köztük lévő szinte számtalan eltérés ellenére — az a kettős körülmény jellemez, hogy egyfelől már hiányzik belőle Ábrahám szemléletmódjának egyszerűsége, spontán módon adódó átláthatósága, másfelől viszont még nem oldható meg számára a kultúrtörténet folyamán föltáruló létproblémák teljességének tudatos és módszeres áttekintése.

A létproblémák spontán tapasztalásának — lényege szerint — vallási modellje mindig vagy keresztény, vagy zsidó. Csak a létfeljött romantikus-liberális gondolkodás tételezi föl, hogy keresztény és zsidó vallás, mentalitás hagyományos kettősége megszűnhet. Ugyanakkor a létfeljött sajnálatos ténye következtében lépten-nyomon tanúi lehetünk keresztény és zsidó mentalitás nemkívánatos, értelmetlen keveredésének. A keresztény és zsidó mentalitásnak az ontikus kultúrtörténeti szempont reflektálása útján történő kiegyenlítése, valamint a két mentalitás spontán, létfeljött keveredése nem egyirányba mutat, nem erősíti, hanem kizárja egymást. Ha a vallási tudat nem gondoskodik mind egyik, mind másik tisztaságának megőrzéséről, lelki-szellemi elevenségéről, akkor a reflexió értelmiségi művelete igazában nem sikerülhet, nem érheti el tulajdonképpeni célját. Bár a hiteles gondolkodásnak és magatartásnak az ontikus kultúrtörténeti szempont reflektálása nyomán körvonalazódó programja mind a megváltott keresztény, illetve megváltatlan zsidó mentalitás, mind pedig a létproblémákhoz spontán módon viszonyuló gyakorlati beállítottság, a "kisvilág", illetve a létkérdéseket reflektáló, szellemi beállítottság, a "nagyvilág" közötti választást, a liberalizmus történeti érdemeit elismerve, a személyes-individuális döntések körébe utalja, ennek ellenére magukat, a bennük kifejeződő különbségeket, alternatívákat — a liberális-romantikus létfeljött szemlélettel ellentétben — nem önkényes ideologikus konvenciókként kezeli, azaz nem tekinti individuális igények alapján megszüntethetőkné vagy átalakíthatóknak. Mithogy az individuális, vagyis a végső kérdésekben való önálló tájékozódás képessége maga is a kultúrtörténeti teljesítmény, természetesen nem mindenki, sőt esetleg senki sem mindig és sohasem teljes mértékben lehet képes egyértelműen és

világosan dönteni a létkérdésekben, s ezért a létfeljövő tömegembermentalitás nemkívánatos jelensége — mint a létkérdések kezelésének eltérő módjait értelmetlenül vegyítő magatartás — mindig is kísérni fogja az európai kultúra normális megnyilvánulási formáit, az azonban egészen biztos, hogy a mainál hasonlíthatatlanul kisebb mértékben, hiszen ma a lehetőségeit kimerített és minden normát eleve görcsösen elutasító liberális gondolkodás a rá jellemző kétértelműséggel, a normák elutasítását normálisnak mutatva, a tömegember-mentalitást tulajdonképpen normaként kezeli.