

5.

Kelet vallásai az Igen-Nem egységét a Nem közegén át élik; a kereszténység és zsidóság (a vallás glóbuszán mind a kettő nyugati vallás) az Igenen keresztül. Az Igen és a Nem az azonoson belüli különbség, az általánosan belüli különös, a közös Egyen belüli egyéni egy létevel szemben való magatartást jelzik. A kereszténység és zsidóság magatartása mindenekelőtt közös: az Igen magatartásai. De ezen az egy Igenen belül más és más őrhelyet foglalnak el.

Az újtestamentum minden egyes embert szólít meg. Az ótestamentum Izraelt.

Akit a vallás megszólít, mindig „az ember, aki ...” A kereszténységénél: az ember, aki személyiség – tehát *minden egyes* ember. A zsidóságnál: az ember, aki egy *meghatározott* történelmi létbe zárva, ezzel a történelembé-zártságával szüntelen harcban, minden pillanatban újra meg újra ki kell, hogy vívja személyiségét. A történelembé-zártság itt nem lehet más, mint a történelmi lét legszellemibb lehetősége: a népiség, vagy még konkrétabban a fajiság. De nem a népiség vagy fajiság általában, hanem csakis annak az embernek konkrét fajisága, aki *ezt* a határélményt hangsúlyosan átélte. Röviden: a zsidó vallás megszólítottja: az ember, aki zsidó – Izrael.

A nagy vallási hangsúlyrendszeren belül először az Igen és Nem hangsúlymegosztásával foglalkoztunk. A zsidó és keresztény vallás az Igenen belül képviselnek egy belső hangsúlymegosztást.

Az újtestamentum megszólítottja az ember, aki személyiség. Tehát az ember, aki minden más embertől különböző egyén és ugyanakkor mégis minden más egyénnel azonos; az ember, aki e paradoxon feszültségében él. De ha az ellentéteknek ezt az azonosságát paradoxonnak neveztük, pontatlanul fejeztük ki magunkat. A tény önmagában sohasem lehet paradox. Paradox csak a konkrét emberi felfogóképeség számára lehet, a fele úton megrekedt gondolkodás számára, amely képtelen az élő tényig hatolni. Minden paradoxon egy tényben leli feloldását. A személyiség paradoxona a személyiség tényében. Amit az evangélium hirdet, csak az evangéliumon kívül rekedtek számára lehet paradoxon; annak, aki nem rekedt kívül, feloldja az újtestamentumi üzenet a paradoxont a tényben: az Isten-emberben – Jézus Krisztusban.

Hol adja a tény a paradoxon feloldását? Ott, ahol a ténybe belépünk: az érzékelésben, a személyes élményben, a hitben. Az evangéliumi tény a hitben, mert amit felold, az abszolút paradoxon és ezért a tény csak az abszolút érzékelésben nyílik meg. Ez pedig a hit: az abszolút érzékelés vagy az Abszolút érzékelése. Ha a személyiség élménye a keresztény vallás centrumában áll, a hit is a centrumában kell, hogy álljon; a kettő egymástól elválaszthatatlan. Valóban, egyetlen vallásban sem találjuk a hitnek azt a kifejezett és kiemelkedő szerepét, amit a kereszténységben. Nem mint ha a hit *jelentősége* bármely vallásban kisebb lehetne – éppúgy, mint a személyiség jelentősége sem. Minden vallás a személyiség vallása, és a személyiség csak a hitben él. „Jobban” vagy „kevésbé” hinni pedig nem is lehet; a hit valóságát a fokozás lehetősége éppúgy megsemmisítené, mint a hittel kötött kompromisszum – csak hinni lehet vagy nem hinni. Éppen ezért nem is beszélhetünk vallásról ott, ahol a hit abszolút foka nem benne rejlő igény. De éppen benne rejlő és nem kifejezett. Az abszolút hit igényét és a személyiség élményét a kereszténység *fejezte ki*; ez az ő hangsúlya az Egy Vallás hangsúlyrendszerében.

A kereszténység a Világ-történelemnek az a pillanata – és *minden* olyan pillanata -, amelyben az ember szemtől szembe áll, szemtől szembe *megáll* a személyiség paradoxonával. „Világ-történelem”: a kötőjel határoljon el bennünket a „világtörténelem” hamis csengésű terminus technicusától. Amit ebbe a szakkifejezésbe sűrítene, azoknak a pillanatoknak története, melyekben az em-

ber ezt a találkozást elmulasztotta. Mert a paradoxonba a történelem során is lépten-nyomon beleütközött; de nem állt meg vele szemtől szembe, hanem kitért az útjából. A „hogyan lehetséges?” kérdését ezek a vak beleütközések is ajkára csalták. Felelt is a kérdésre – és éppen azzal kerülte meg, hogy mindig felelt rá; mert a paradoxonon kívül állva minden felelet csak újabb leplezett kérdés lehetett; a paradoxon elől a kérdések „rossz végtelenébe” menekült. Így felelt a tudomány tudományos konstrukciókkal, a gyakorlati ember pedig a kalmártól a politikusig és hadvezérig cselekedetekkel. A kereszténység nem felelt. *Rámutatott* a tényre, a személyiség tényére – Jézus Krisztusra, az Isten-emberre: „így lehet!”

Az evangélium megszólítottja Jézus Krisztusban hisz. Másban nem is hihet – másban nem lehet *hinni*. Megint az aláhúzás, a hangsúly az, ami a mondatnak értelmet ad. *Másban* is lehet hinni, de másban nem lehet *hinni*. A hitnek erről a centrális helyéről, minden más kifejezést feloldó kifejezettségéről van szó. Természetes, hogy Lao-Ce is hisz a Taoban, Buddha is az Egyben, a zsidóság is a Névben (s még hozzátehetnénk, hogy a kereszténység is Jézus Krisztusban mint a Szentháromságbeli Fiúban hisz). Mind mondtuk, ez a hit nem lehet kisebb, mint a kereszténység Krisztus-hite. De sem a Tao Te Kingben, sem Buddha beszédeiben és még az ótestamentumban sem találjuk meg a hitnek azt az égő atmoszféráját, minden más kifejezést túlzengő hangsúlyát, ami az újtestamentum különleges színét adja.

Valamennyi fölött, az ellentétpár itt Krisztus és Buddha. A hangsúlyos hitnek Buddha vallásában egyáltalában nem lehet helye. Aki itt eléri az Egyet: a Megvilágosodott, a Mindentudó, a Megismerő. A buddhistái a tudás, a buddhistái a megismerés – de nem övé a hit. Ennek pedig ugyanazért kell így lennie, amiért a kereszténységé a hit (s ugyanakkor: „boldogok a lelki szegények”): Buddhánál az Egy nem *személyes* Isten. A személyiség is a Nem tükrében látja magát: mint nem-személyiséget. Hogy ez a nem-személyiség is személyiség, nyilvánvaló abból az osztatlan aktusból, ami a buddhizmus; ha ez nem így volna, a buddhizmus nem vallás volna, hanem a nihilizmus olyan abszolút foka, ami már rég megsemmisített volna minden népet, amely hatókörébe került. Tudjuk, hogy a történelmi hatása ennek homlokegyenest az ellenkezője volt; a buddhizmus valóban a személyiség vallása, de a Nem formájában. A személyiség itt az abszolút hangsúlytalan, ami éppúgy megfelel a személyiség valóságának, mint abszolút hangsúlyos volta. De éppen, mert a személyiség az abszolút hangsúlytalan, a hit is az: nem-hit. Buddhánál nincs személyes Isten, de hinni csak személyben lehet.

Hinni csak személyben lehet. Ez világítja meg legélesebben a kereszténység helyét a vallások hangsúlyrendszerében. Egy eszme, mint üdvösséghez vezető út, *meggyőződés* lehet; az igazságot *tudhatom* – de *hinni* csak személyben lehet. A személy nem eszme és nem igazság; mint a kettőnél több. Mind a kettőt tartalmazza, de maga végtelenül több náluk. „Én vagyok az út, az igazság és az élet” – mondja az evangéliumi Személy. Ez a „több” (nem valamelyik útnál és valamilyen igazságnál több, hanem „az” útnál és „az” igazságnál): az élet. Megint nem „valamilyen” élet – mondjuk a biológia szűk és éppen ezért ingatag „élet” fogalma, hanem „az” élet: a valóság legmélyebb tartalma, az egyetlen kifejezendő, amelynek kifejezése egyedüli célja a nyelvnek, mozdulatnak, cselekedetnek, unalomnak és felfelé fordulásnak, halálnak és születésnek. Ezt a „többet” Buddhánál a Nem hangfogó szőnyegei borítják; természetes, hogy ezért nála a személy nem lehet hangsúlyos.

A kereszténységnél hangsúlyos. Jézus Krisztus a Személy. Ha Krisztus nem lenne Jézus, az ács fia, akit 12 éves korában aggódó anyja visz haza Názáretbe, akit a Názáretbeliek nem tudnak tisztelni, mert „csak közülük” való, akinek lábát Mária nárdussal keni, akinek testét megostorozzák és keresztre feszítik, s aki fájalmában felkiált: „Istenem, Istenem, mért hagytál el engem?” –

akkor nem lenne személy. Ha Jézus nem lenne Krisztus, a Fiú, aki az Atya jobbán ül, akkor nem lenne személy. Az előbbi esetben „Istenség” lenne (de nem Isten), az utóbbiban „egy ember”. De mert ő Jézus Krisztus, ő a Személy – nem mint a „személy” elvont fogalma, hanem egyetlen valósága – a mindenkor *személyes* Istenben a *személyes* hangsúlya. Ezért lehet benne hinni és csak benne *hinni*. Aki benne hisz, nem egy emberben hisz, hanem a Szóban: de hogy *hinni* lehessen a Szóban, testté kellett válnia. Ha a Szó testet ölt, nem a Szó lesz test, hanem a test Szó. A test értelmet nyer, *helyet* kap a teremtésben, jelle válik, melyet a benne rejlő jelzett élővé, feszültté, várakozást keltővé hevít. A test megfejtésre vár. Olyan zárt, hogy egész létével középpontja felé mutat – mikrokozmosz. Ez a középpont már nem test; vagy úgy test, hogy a test egész léte kimerül az órá való mutatásban: személyiség.

A hit a bizonyosságot adja, a valóság érzetét. Nem ennek vagy annak a valóságdarabnak érzetét (amit az érzékelés ad), hanem „a” valóságét, mint az egész érzetét. A többi mind csak ezután jöhet. Ezután jöhet a kételkedés is, ami csak annál alantas és pusztító, aki még nem találkozott azzal, amiben kételkedik – akinek nincs *miben* kételkednie. Ahol a kételkedés a hit talaján épül, ott nem távolít el Istentől, hanem közelebb visz hozzá. A hitben lép az ember a legközvetlenebb és legbelsőbb kapcsolatba valósággal és éppen ezért nem irányulhat a hit másra, mint személyre. Minden máshoz tapad valami, ami ezt az érintkezés közvetetté teszi, valami feloldatlanul idegen – vagyis valami nem-személyes. Valami nem-személyes: valami, ami az első és második személy, a jelen-lét és jelenlét feszültségköréből kiesik; valami, amiről csak „harmadik személyben” lehet beszélni, abban a pseudo-személyben, amivel a nyelvtan a nem-személyességet, a jelenlét hiányát, a távolságot kifejezi. A „harmadik személy” a közömbösség nyelvtani formája, de a hittel éppen a közömbösség nem fér meg: a hit az abszolút emberi érzékenység. Abban az értelemben is, ahogy az érzékenységet már korábban leírtuk, mint amelyben a valóság az emberbe lép és abban az értelemben is, hogy az érzékenység fájdalom-góc. Az érzékenység az ember érintkezése a valósággal; a hitben ez az érintkezés olyan bensőséges, hogy a valósággal való azonosulásig jut el. És az érzékenység sebezhetőség, az ember Achilles-sarka; a hitben ez a veszély oly nagy, hogy a hit megsebzése a megsemmisülésig visz. Mint a kettő ugyanazt jelenti: az abszolút nem-közömbösséget.

Az ember akkor válik azonosává a valósággal, ha a valóság nem kevesebb és nem több, mint ő. Ha a hit egyáltalában lehetséges, kell lenni egy pontnak, ahol az ember és a szembejövő valóság ilyen tökéletesen fedik egymást. Ez a pont nem eshetik magán az emberen kívül: minden, ami nem ő, idegen a számára, az azonososság pedig maga a nem-idegenség. De megint nem lehet „ő maga” mint minden más „önmagától” elszigetelő egyéniség, mert akkor a szembejövő valóság számára lenne idegen. Csak az a közös érzékenység-góc lehet, amely annyira őbenne van, hogy mint saját énjét érzi és ugyanakkor mégis láthatatlan hidakat ver az ő „saját énje” és minden más „saját én” közé; amely a valóságot úgy érzékeli, ahogy „csak ő” érzékelheti és ugyanakkor ezt az élményt keresztültöri az a másik, hogy mindenki más is *ugyanazt* a valóságot érzékeli: csak a személyiség lehet.

A hit nem emberben való hit, hanem személyben. A személy nem testetlen, de nem is a középpontjától elszabadult test. A középpontjához, értelméhez visszavezetett test; az a test, amelynek egész léte kimerül abban, hogy középpontja felé mutat. Tehát a test mint értelmes jel, vagyis olyan jel, amely jelez: a jel a jelzés pillanatában. De a jel a jelzés pillanatában egyúttal a jelzett is; ha a jel a jelzés pillanatában van, a jelzett is a jelzettség pillanatában. Ha a jelnek az a rendeltetése, hogy jelezzen, a jelzettnek is az, hogy a jelben megjelenjék. A jelzettől elszabadult jel éppúgy értelmét veszítette, mint a jeltől elszabadult jelzett. A nagy emberi gyakorlatban mind a

két elszabadult absztrakció szerepet játszik: a hitét veszített ember számára az előbbi jelenti a testet, az utóbbi a szellemet. Mind a kettő mögött a vigasztalan semmi kong. Mind a kettő a sivárságot rejtegetni próbáló ember kínos grimasza. De a grimasz mindig többet fejez ki, mint amit el-takar. A hívő érzi mögötte a kint, látja, hogy aki e grimaszban gögösen hirdeti a „valóság magától értetődőségét”, szenved, mert egyedül van: a valóság elhagyta. Más egyedüllet nem is létezik.

Amit a jel és jelzett, test és középpont viszonyáról mondtunk, természetesen nem egyéb, mint a személyiség paradoxonának új kifejezése. A személy osztatlan: a hívő ebben az osztatlan személyben hisz – Jézus Krisztusban. Akiben hisz: a személy – aki hisz: a személy. De *ez* a hit a *beteljesült* hit, Jézus Krisztus hite. Ő hisz így önmagában, mikor a farizeusoknak, akik ezen a beteljesült hiten megbotránkoznak („te magadról teszel bizonyosságot!”) így felel: „Ha magam is teszlek bizonyosságot magamról, az én bizonyágtételem igaz, mert tudom honnan jöttem és hova megyek”. A személytelenségben élő ember hite azonban szakadatlan harc *ezért* a hitért. Ez a harc az augustinusi „lebontás” – az ember, akit a személytelenség kérge választ el önmagától, másoktól és az egész valóságtól, keresi azt, amitől el van választva: önmagát mint személyiséget. Ha megtalálta, ezzel belekerül a valóság áramába. Ez a „bekerülés a valóság áramába”, a valóságot elválasztó távolság legyőzése, a közvetlen érintkezés a valósággal: a szeretet. A szeretetben leomlanak az Ént elszigetelő falak, feloldódik a „kívüleső” valóság idegensége, közel lesz, ami eddig távol volt, közünk lesz ahhoz, ami eddig közömbös volt nekünk. A szeretet a cselekvő azonosság: az azonosság mint aktus, mint szüntelen azonosulás.

Ha azt mondtuk: a kereszténység a személyesség vallása és a hit vallása, ezzel azt is mondtuk: a szeretet vallása. A három kifejezés egyikének sem volna értelme a másik kettő nélkül, s ennél a harmadik egyenértékű kifejezésnél sem szabad elfelejtenünk: nincs olyan vallás, amely ne a szeretet vallása volna; de a kereszténység egyéni értéke, hogy az Egy Vallásnak ezt a mozzanatát hangsúlyává, kifejezésének középpontjává teszi. A tényállás mindkét mozzanata *egyformán jelentős*. Hogy a hangsúly a hangsúlytalansággal szemben hogyan emelkedik ki, a kereszténység és buddhizmus szembeállításán mutattuk be. Hogy a hangsúly nem jelenti a kihangsúlyozott mozzanat hiányát más vallásokban, éppen a kereszténység és zsidóság összehasonlítása mutatja legszemléltetőbben.

A keresztény vallás középpontjában Jézus Krisztus áll, a beteljesült személy, a beteljesült hit, a beteljesült szeretet – a testté vált Szó, amely egyben a test visszatérése a Szóba. Megszólítottja az ember, aki ezt a beteljesülést látja – az ember, aki hisz Jézus Krisztusban. A zsidó vallás középpontjában a Név áll: a kimondhatatlan, de kimondásra váró Szó – a Szóért való felelősség; megszólítottja pedig Izrael. Mit jelent ez a különbség?

A beteljesült és a beteljesüléshez vezető út hangsúlykülönbségét. Az első csak Jézus Krisztus lehet: a pillanat, amelyben a történelem feloldódik az Egyben; vagy a Pillanat, amely visszaveszi magába az időt. A második csak egy olyan történelmi határlét lehet, amelynek egyetlen célja, hogy megszűnjön és feloldódjon az Egyben; a borotvaélhíd, amely az időből a Pillanatba. Ilyen történelmi határlétet szab a megszólítás Izraelre.

Ami a zsidó vallásban a Név, nem lehet más, mint ami a keresztény vallásban a Szentháromság-Isten. De a Név, noha kimondásra vár, kimondhatatlan az idők végéig; a Szentháromság-beli Fiú pedig megjelent az emberek között. Itt a kiejthetetlen Szó; ott a testté vált Szó. A Szó testtéválása a Szó kimondhatóvá válása. Az újtestamentum kimondja a Szót. Nem azzal a „szóval”, hogy „Jézus Krisztus”, hanem azzal a ténnyel, hogy Jézus Krisztusra rámutat: Jézus Krisztus életével, kereszthalálával és feltámadásával.

És mégis ... Történelmivé tette az evangélium a Szentháromságot? A Fiú megjelent a földön – belekerült ezzel az idők sodrába? A kérdőjelek kérdőjele nélkül még a kérdés is szálnalmas blaszfémia volna. Az Ige testtéválása nem a történelem ténye, hanem a Pillanaté. A Szó nem válik történelemmé, hanem belehasít a történelembe. A Pillanat nem válik idővé, hanem villámfényként megmutatja magát az időnek. A Szó testté vált, de a történelembe zárt ember teste még nem vált Szóvá. A Szó testtéválása a lehetőséget teremtette meg ehhez, de a lehetőséggel minden egyes embernek magának kell élni. Jézus Krisztus megváltja azokat, akik benne hisznek; de az ember feladata, hogy ezt a hitet elérje. Azt a hitet, amivel Jézus Krisztus hitet tett magáról. De ez azt jelenti: minden szóval, minden cselekedettel, a teljes emberi léttel hinni – szeretni – tiszta személlyé válni. *A krisztusi megváltást a keresztény vallás megszólította ugyanabban az aktusban éri el, amelyikben a zsidó vallás megszólította a Nevet.*

A különbség tehát valóban hangsúlykülönbség. A Név a zsidó számára kimondhatatlan a történelemben, de kimondható az idők végén, abban a pillanatban, mikor az embernek sikerült feloldania saját történelmi létét. Krisztus országa nincs a történelemben, de eljön abban a pillanatban, mikor az ember úgy tud hinni benne, hogy e hitben feloldódik a történelmi lét. Két mozzanat, amelyek egymástól sem a zsidóságnál, sem a kereszténységnél el nem választhatók. De míg a kereszténység Jézus Krisztus tényében a második hangsúlyán éli át az egészet, a zsidóság a Név kimondhatatlanságában az első hangsúlyán keresztül. A nagy vallási munkamegosztásban mind a kettő olyan egyéni értéket képvisel, amely minden másra visszavezethetetlen, minden másan lemérhetetlen. A keresztény hangsúly egyéni értékét az előzőkben körülírtuk; most ugyanez a feladat vár ránk a zsidó hangsúlyánál is. Ezt pedig épp a zsidó vallási megszólítás vizsgálatán keresztül tudjuk elvégezni. Visszatérünk tehát kiinduló kérdésünkhöz: mit jelent az, hogy a megszólított Izrael?

Az előbb feleltünk a kérdésre: történelmi határléte. Mit értünk alatta?

A történelmi létbe mindaz tartozik, ami történés *tárgya*; tehát mindaz, amivel „történik valami”. Nyugodtan mondhatjuk így: „ami” történés tárgya, „amivel” történik valami; sőt, ha pontosak akarunk lenni, csakis ezt a *tárgyi* vonatkozó névmást használhatjuk, nem pedig a személyit, éppen, mert kifejezetten azt állítjuk, hogy ami a történelmi létbe tartozik, történés *tárgya*. S ha az emberi történelemben az ember a történés tárgya, úgy az ember is az „ami” alá tartozik ezen a fogalmi síkon, ahol – szemben a *formális* grammatikával – minden egyes szót tartalmához, jelentőségéhez igyekszünk visszavezetni.

Ezzel azt is megmondottuk, hogy mikor így fejeztük ki magunkat: „mindaz, ami történés *tárgya*”, többre gondoltunk, mint a „tárgy” formál-grammatikai kategóriájára. A formális nyelvtan mondatrésze itt a megfelelő valóságrésszel egybekapcsolva, sőt egybeesve jelenik meg. Ezért világitottuk így meg a történelmi lét tartalmát: „mindaz, *amivel* történik valami”. A tárgyra – leghétköznapi és legvalóságosabb értelemben az jellemző, hogy „vele történik valami”. Nem cselekszik, hanem vele cselekednek (nyelvtani kifejezéssel: nem cselekvő, hanem szenvedő – miért is a cselekvő mód tárgyesete a szenvedő mód alanyeseteként is kifejezhető). Nem a teremtés személyes részese, hanem kizárólag *teremtett*. Egyszóval: tárgy. A történelmi lét mint tárgy – mint a történés tárgya – tehát először ezt foglalja magában: ami történik, nem *belőle* történik, hanem a *történelemben kívülről* vele. Másodszor: a történelmi lét az *időben* „játszódik le”, nem pedig a *pillanatban* él. A történelemírás követelménye: a „történelmi távlat” ebben a tényben kapja végső igazolását; hogy valamit a történelem tárgyaként ragadhassunk meg, ki kell oldanunk előbb a személyesség, az élet, a *személyes* élet folyadékából. A személyes életéből: a jelen-létből és jelenlétből – a pillanatból. Nem a pillanatban van a helye, hanem az időben, amelynek tartalma az, hogy „múlik”. A történet-

írás mindit múltat ír le. Hogy a történelmi lét az „időben” játszódik le, azt jelenti, hogy tartalma az elmúlás – mint ahogy a tárgyak is mindig múltat, elmúlt történést testesítenek meg.

Történelme csak annak van, aminek tárgyi és időbeli léte van: tehát ami teremtett és elmúlik. Istennek nincs története. Egy háznak van. És az embernek? Az embernek van is, meg nincs is. Ez pontosan megfelel a helynek, amit a valóságban elfoglal: az emberben ütközik meg a személyi valóság a tárgyi valósággal. Ezért lehet az ember történelmi léte történelmi határlét. Határ-lét: határ az ember történelmi és nem-történelmi léte között.

Azonnal helyesbíteni kell magunkat. „Az ember nem-történelmi léte” – tehát a nem-történelmi lét mint birtok –: ilyen nem létezhetik. Nem-történelmi lét csak egy lehet: az oszthatlan, birtokká nem tehető tiszta szellem. A nem-történelmi lét: a lét mint Pillanat. Az oszthatatlanság a pillanat oszthatatlansága, egycsapásra-valósága. A hibával, amit elkövettünk, azt akartuk kifejezni, hogy a tiszta szellemről van szó, amely felé az ember tör. A történelmi határlét tehát a végső közvetítő az ember történelmi léte és a tiszta szellem között.

Így határoztuk meg annak idején a fajt. Az ember történelmi határléte: faji léte, abban az értelemben, ahogy a fajiság lényegét első fejezetünkben megtaláltuk.

Szélesebb értelemben már maga a fajiság is történelmi határlét. De a parancs nem „a fajiságot” szólítja meg (és mint tudjuk, ezt nem is szólíthatná meg). A megszólított: Izrael. Ezzel a megszólítással a zsidóság még a történelmi határléten belül is a szélső határra sodródik, a történelmi és nem-történelmi lét *közvetlen* határára. A zsidó fajiság már a fajiságnak is határa; a zsidóság úgy faj, hogy vallás – faj és nem faj.

A következmények nagyon messzire vezetnek. A megszólított itt az ember, aki magát mint úton levőt látja meg, mint a Névhez vezető úton levőt. A hangsúlyos élmény itt nem a beteljesült Pillanat, mint a kereszténységénél, hanem a be nem teljesült idő és a beteljesült Pillanat közti feszültség: az úton-levés feszültsége. ez az út a történelmi léten át a történelmet lezáró Pillanathoz visz. Mit él át tehát hangsúlyosan ez a megszólított? Először: az utat, amin *ő* jár, *saját* történelmi létét; a megszólított nem „egy nép”, hanem Izrael. De ugyanakkor mikor fajisága ilyen hangsúlyt nyer, nem mint önmagában való létet éli át, hanem csupán mint utat, amely az Egyhez visz, tehát mint múló létet, amelyben ugyan a lét minden élessége feszül, de amelynek egyetlen értelme, hogy maradéktalanul feloldódjon az Egyben. A Névvél szemben, amely még kimondhatatlan, de kimondásra vár, a történelmi lét áll, amely még létezik, de feloldásra vár; a Szóval szemben, amely még nem vált testté, de testté fog válni, a test, amely még nem tért vissza a Szóba, de vissza fog térni.

Ez a valóságos tartalma annak a sokat idézett és sokat félreértett bibliai kifejezésnek is, hogy a zsidóság „Isten kiválasztott népe”. Ez a kiválasztottság nem a zsidóság jogait, hanem kötelezettségeit érinti. Nem azt jelenti, hogy nagyobb hatalomra, több gazdagságra tarthat igényt: azt jelenti, hogy *kevesebb* hatalomhoz, *kevesebb* gazdagsághoz van joga. Nem azt jelenti, hogy történelmi útján Isten megkülönböztetett oltalma alatt áll: azt jelenti, hogy több szenvedést kell magára vállalnia. A parancs, úgy ahogy a zsidóság fülében egyszer megcsendült, a zsidó népet szólítja meg és ezzel őt teszi felelőssé. Soha többé nem keresheti a felelősséget önmagán kívül – ez a kiválasztottsága. Soha többé nem ismerhet olyan hibát, ami ne lenne az ő hibája – ez a kiválasztottsága. Soha többé nem érheti igazságtalanság, mert amit igazságtalanságnak érez, azért is csak ő lehet felelős: valakit vagy valamit nem értett meg eléggé, pedig a parancs így szól: „értsd meg Izrael!”

Ez az egyik. A másik pedig ez: a zsidóság mint *nép* kiválasztott. Népi fejlettségének teljét néppé alakulása pillanatában, a kinyilatkoztatás pillanatában érte el. E pillanattól fogva népisége más, nem-népi hivatást nyert: arra van szánva, hogy feloldódjon a vallásban *Aldozatul van szánva*.