

## Tanulmányok

---

CZIRE SZABOLCS

### ISTEN ORSZÁGA KUTATÁSTÖRTÉNETE A TÖRTÉNETI JÉZUS-KUTATÁS KONTEXTUSÁBAN (I.)

A TÉRBELISÉGTŐL AZ IDŐTLENIG

A kutatás konszenzusa, hogy Jézus működésének középpontjában „Isten országa” áll, közléről sem találkozik egyetértéssel a fogalom jelentését illetően. A fogalom a görög *hé baszileia tou theou* (Mk, Lk) vagy *hé baszileia ton ouranon* (Mt) fordítása, amely a héber *malkut Yahve* vagy az arámi *malkota disumaya* megfelelője. Gyakran elhangzik, hogy a fogalmat elsősorban nem térbeli, területi, politikai vagy nemzeti értelemben kell felfogni (a „király” főnévből származtatás jelzi, hogy a hangsúly mindig az uralkodó személyén van), ezért helyesebb „Isten uralmáról”, „Isten (telj)hatalmáról” beszélni, mintsem „országgról” vagy „királyságról”.

A fogalom Jézus használatában sajátos jelentést nyert, de értelmezése nem választható el annak *hagyománytörténetétől*. E sajátos jelentés behatárolását az teszi problematikussá, hogy a hagyománytörténet jelentéssávja olyan széles, hogy gyakorlatilag a modern kutatás minden konvencionális vagy kevésbé szokványos megoldása talál benne hivatkozási alapot. D. C. Duling jó áttekintését nyújtja a fogalom használatának az Ószövetségben, a palesztinai és görög pszeudepigráfokban, a holt-tengeri tekercsekben, a diaszpóra-zsidóság irodalmában, a zsidó imákban és a rabbinikus irodalomban.<sup>1</sup> Elöljáróban elmondható, hogy egy

---

<sup>1</sup> D. C. Duling: *Kingdom of God, Kingdom of Heaven*. In *Anchor Bible Dictionary*, 1992. További áttekintést nyújtó munkák: B. Chilton: *The Kingdom of God in Recent Discussion*. In *Studying the Historical Jesus*, 1994, 255–80; Uő (szerk.): *The Kingdom of God. Philadelphia: Fortress*, London: SPCK, 1984; Uő. *Pure Kingdom. Jesus' Vision of God*. Grand Rapids: Eerdmans, 1996, különösen 1–44; M. A. Beavis: *The Kingdom of God, 'Utopia' and Theocracy*. *Journal for the Study of the Historical Jesus* 2.1 (2004), 91–106.

fejlődési tendencia figyelhető meg, amely az Isten mint Izrael és a világ királya általános fogalmától (Ószövetség) az apokalipszis irányába mutat, amely szerint Isten uralma – egy messiási alak által vagy nélkül – eszkatologikus módon valósul meg, a nemzetek megítélésével és Izrael végleges megmentésével összekapcsolva (Dániel, palesztinai pszeudepigráfia, kumráni tekercsek). Az arámi zsinagógai imádságok (Kaddish, Tizennyolc áldás [*smone esré*]) Isten országa közeli eljövételének reménységét szólaltatják meg, míg a rabbinikus irodalom a fogalomnak inkább egyéni, személyes vonatkozását állítja előtérbe, és nem a politikait. A diaszpóra-zsidóság irodalma gyakran utal Istenre úgy, mint a világ királyára (pl. Tób; EsztKieg; 2Makk; 3Makk), de csak ritkán apokaliptikus képzetekkel társítva (SzibOr 3–5). Ugyanakkor az értelem és erények által vezetett „bölc király” sztoikus fogalma is gyökeret vert a hellenista zsidóság irodalmában (pl. 4Makk; Bölc; Philo).

A kutatás eredményeinek színességét nemcsak a Jézust megelőző vagy korabeli hagyománytörténeti vonatkozások befolyásolták, hanem a Jézus utáni is. Az újszövetségi irodalomban elsősorban az Isten országa fogalmának háttérbe vonulása figyelhető meg, és helyettesítése a parúzia-váradalommal (1Thessz 2,12; 1Kor 6,9–10; Gal 5,21 vö. 1Thessz 2,19; 3,13; 4,15). A krisztológiai értelmezési tendencia a szinoptikusoknál is érzékelhető (pl. Mt 24,3. 27. 37. 39), de nem válik meghatározóvá (vö. Mt 13,41; 16,18; Lk 22,29–30; 23,42). János evangéliumában azonban már kizárólagos, és Isten országa fogalma is csak elvétve bukkan itt fel (Jn 3,3. 5; 18,36).

A modern Jézus-kutatás a jézusi „Isten országa” fogalmat közel kétszáz éve a legkülönfélébb képzetekkel társította: a feltámadottak jövőbeni állapotával, az egyházzal, a szerzetesi kontemplációval, a misztikus eksztázissal, a kegyes vallási tapasztalással, a szeretet és erkölcs által megváltott társadalommal, a világ végével, az új világ apokaliptikus váradalmával, a végtelenre nyitott vallási szimbólummal stb. A módszertani és interdiszciplináris fejlemények a „harmadik kérdés” idejére az álláspontok megalapozottabb érvelését tették lehetővé. A véleménykülönbségek ellenére a kutatás jelentős eredménye, hogy rávilágított az „Isten országa”-fogalom összetettségére, annak vallási, kulturális, társadalmi, politikai, gazdasági, idő- és térbeli, egyéni és közösségi dimenzióira. Ezek a kutatás rendjén fokozatosan bontakoztak ki. Az alábbiakban először az „Isten országa” kutatástörténetének nagyobb állomásait tekintjük át, hogy ezáltal is megfelelő kontextust teremtsünk a mai vitákhoz és megoldási javaslatokhoz, amelyek e részt zárják.

## Schleiermacher és Ritschl: Isten országa mint „Isten-tudat” és etikai imperatívusz

Schleiermacher nemcsak abban volt első, hogy nyilvános előadásokat tartott Jézus életéről (1819-től<sup>2</sup>), de abban is, hogy az Isten országa témáját a Jézus-kutatás középpontjába állította.<sup>3</sup> A külső (történeti) és belső (teológiai) közötti dialektikus megkülönböztetést alkalmazva Krisztus és a keresztyény hívek közötti kapcsolatot elsősorban a belső oldaláról vizsgálta. Jézus életeseményei, amelyeket történelmi eszközökkel, azaz „egészen emberi módon” vizsgálunk, mind Isten közvetlen hatásának a következményei, ez pedig Krisztus számára belső tapasztalás volt.<sup>4</sup> Ezt nevezi Schleiermacher „isten-öntudatnak”, amelyet leginkább János evangéliumában vél felismerhetőnek, ezért fő forrásként azt használja. Krisztus „isten-öntudata” által válik lehetővé a keresztyény hívek „isten-öntudata”.<sup>5</sup> Isten országa a hívek „isten-öntudata” összességét jelöli, amely az isteni világhatalom legfőbb célja és az isteni megtestesülés kifejeződése.<sup>6</sup>

Albrecht Ritschl szerint Schleiermachernk igaza van ugyan abban, hogy Isten országa az isteni szabadítás végállapotát jelöli, de elmulasztja az Isten országa „teológiai természetének tisztázását”.<sup>7</sup> A keresztyénység nem egy középpontra néző kör, sokkal inkább két gyűjtőpontra néző ellipszisként képzelhető el. Az egyik gyűjtőpont a krisztusi szabadítás által lehetővé váló istengyermeki viszony felismerése (többnyire azonos Schleiermacher „isten-öntudatával”), amely az isteni aktivitás által válik lehetővé, és amely a keresztyény egyén végét jelenti. A másik gyűjtőpont azonban az Isten országa, amely a megszabadítottak (keresztyények) morális közösségére mutat, amelyben cselekedeteiket a szeretet általi ihletettség jellemzi. Isten országa az Isten és emberek szerető közössége, így a legfőbb jó. A judaizmusból kölcsönzött apokaliptikus képekkel Jézus jelképesen azt fejezi ki, hogy Isten országa megvalósulása a közösség és Isten különállóságának végét hozta el.

A keresztyénység így egészen spirituális és egészen etikai egyszerre: Isten országa az egyénnel kezdődik (Lk 17,20 – „bennetek van”), az istengyermekséggel nyert teljes szabadság jegyében történik, és a közösség szintjén realizálódik (Ritschl leginkább a növekedés példázataival szemlélteti). Isten országa kitelje-

2 A halála után megjelenő *Das Leben Jesu* (1864) kötet anyagát egy diák jegyzetfüzete alapján állították össze, amely az 1832-ben tartott előadásokat tartalmazta. Schleiermacher 1819–1832 között ötször ismételte meg előadásorozatát.

3 Különösképpen a *Der Christliche Glaube* (1821; angol 1928 – az 1830-as második kiadás alapján) jelentős témánk szempontjából.

4 *Der Christliche Glaube*, 87/3.; 90/1.

5 *Der Christliche Glaube*, 94/2.

6 *Der Christliche Glaube*, 164.

7 A. Ritschl: *Rechtfertigung und Versöhnung* I–III (1870–1874), 7.

sedése tehát az emberi történelmen belül történik, és feltételezi az ember cselekvő hozzájárulását.

### J. Weiss és A. Schweitzer: Isten országa mint „konzisztens eszkatológia”

Johannes Weiss, Ritschl tanítványa és veje örömmel nyugtázva az Isten országa körül kibontakozó irodalom bőségét néhány tucatnyi oldal terjedelmű munkáscsúcsban figyelmeztetett, hogy a kérdés túl messze került az evangéliumok világától, amelyeken belül Jézus prédikálása Isten országáról egyértelműen apokaliptikus jelleget mutat.<sup>8</sup> Felvetése azonban olyan eleven visszhangot váltott ki, hogy két további kötetben volt kénytelen álláspontját módszeresen kifejtve védelmezni.<sup>9</sup>

Weiss néhány rendkívül lényeges témát érint, így érdemes ezeket röviden megvilágítanunk. Először is az Isten országa és a fennálló világ viszonyát. Weiss szerint Ritschl egészen figyelmen kívül hagyja Jézus mondását a Sátán országára vonatkozóan.<sup>10</sup> Weiss Jézus apokaliptikus Isten-országának háttérét az Ószövetségben látja<sup>11</sup>, amely szerinte világtasztrófaként (leginkább az özönvízhez hasonlítható eseményként) fog véget vetni a fennálló világnak, és fog teremteni egy újat, amelynek középpontja Palesztina lesz.<sup>12</sup> A pusztaság ténye, hogy Jézus nem magyarázza Isten országát, nem ecseteli az új világrend milyenségét, a megváltozott emberi természetet stb., azt bizonyítja, hogy Jézus teljes mértékben azonosult kora végidőre vonatkozó váradalmaival.

Másodszor: Weiss szemügyre vette az isteni és emberi aktivitás kérdését. Szerinte itt Ritschl helytelenül tette az emberi cselekvés oldalára az Isten országának megvalósulását, holott Jézus tanításában egészen világos, hogy egyedül Isten az, aki „királyként” cselekszik. Isten országának megvalósulása az emberi cselekvés végét jelenti. Jézus etikai parancsolatai a *bejuttatás* feltételeit fogalmazzák meg.<sup>13</sup>

Harmadszor: az időhatárok kérdése. Weiss szerint Jézus nem a kezdetét jelöli az új korszaknak, hanem a végét. Az egyetlen dolog, ami Jézus után még következik, az Ítélet. Ritschl tehát téved, amikor Jézus szándékát az emberi történelemben látja megvalósulni. Weiss szerint Jézus Isten országának azonnali

8 J. Weiss: *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, 1892

9 J. Weiss: *Die Idee des Reiches Gottes in der Theologie*, 1900 – elsősorban rendszeres teológiai munka, melyet a korábbi tanulmányból kinövő kötet egészített ki: *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, 1900,

10 J. Weiss: *Die Idee des Reiches Gottes*, 111

11 Különösen Ézs 40,10; 52,7. 9;

12 Weiss felületes ószövetségi fogalomértelmezéséhez lásd N. Perrin: *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*. London: SCM, 1963, 16–23.

13 J. Weiss: *Die Idee des Reiches Gottes*, 112; *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, 105 s köv.

(közeljövőbeni) megvalósulását hirdette, az a keresztények számára egészen a jövőhöz kapcsolódó reményt jelenti.

Az apokalipszis és eszkatológia fogalmait szinonimaként értve beszélt Isten országáról Albert Schweitzer, aki e tekintetben leginkább Weiss felvetésének népszerűsítőjeként, megerősítőjeként jelentős. Az ő felfogásáról is volt már korábban szó, így itt csak néhány kritikai megjegyzésre szorítkozunk. Schweitzer egyik életrajzírója komoly jelentőséget tulajdonít két tényező egybeesésének Schweitzer életében, amelyek későbbi teológiai felfogását nagymértékben meghatározták. Az egyik, hogy a 19. század végén élénk érdeklődés bontakozott ki a judaizmus eszkatológiai irodalmát illetően. A másik Schweitzer katonai szolgálata a francia–német „vihar előszelében”, amikor is ő éppen Máté evangéliumát olvasta görögül.<sup>14</sup>

A 19. századvég nagy felismerése, hogy a korai judaizmus Isten országát a végső nagy kataklizmak megjelölésére használja, és nem a hívő halál utáni életére vagy a társadalmi jó leírására. Ebben a szellemben rajzolja meg Schweitzer a maga Jézus-portróját. A kor számára nagyon idegen Jézus a maga „konzisztens eszkatológiájával” (Schweitzer kifejezése) nem talált szimpátiára Schweitzer egyházi előjáróinál, így afrikai misszionáriusi jelentkezését a párizsi *Mission Évangéliques* elutasította, és orvosi diplomája megszerzése után is csak úgy nyert engedélyt, ha „nem prédikál és nem tanít”.<sup>15</sup>

Schweitzernél tudatos a kor elvárásaival való szembeszegülés. Ennek ellenére tévedés lenne azt gondolni, hogy Schweitzer mentes korának filozófiai/teológiai hatásaitól. Gyakran elhangzik, hogy Ritschl (és Schleiermacher) esetében világosan felismerhető Kant etikájának hatása.<sup>16</sup> Ez azonban Schweitzer esetében legalább annyira igaz. Schweitzer doktori disszertációját Kant etikájából írta, s ez 1899-ben nyomtatásban is megjelent. Egész élete tükrözi azt a felismerést, hogy a szolgálat és teológia egyet jelent: a szolgálat teológia, és a teológia nem lehet más, mint gyakorlat.<sup>17</sup> Számunkra ez azért érdekes itt, mert e gondolat adja

14 B. Chilton idézi (*Pure Kingdom*, 2) M. Koskast: *Albert Schweitzer, ou le démon du bien*. Paris: Lattès, 1992, 139–145, 147–164. Az utalás Schweitzer visszaemlékezéseiből származik. Innen válik világossá, hogy miként kap a legjelentősebb Jézus-művében központi hangsúlyt a Mt 10,23.

15 M. Koskas: *Albert Schweitzer*, 65–66, 77–80.

16 Az észrevétel magától J. Weisstől származik, *Die Idee des Reiches Gottes*, 82–9; Újabbán G. Theissen – A. Merz: *Der Historische Jesus*, (1996) 223: „mint rendszeres teológus, Ritschl Kant nyomdokain halad, aki szerint Isten országa az erény törvényei alapján irányítja az embereket. Ő azonban 'lutheranizálja' a felvilágosodás örökségét annyiban, hogy a szeretet (és nem az erény) kerül az értékrend középpontjába, és az Isten országába való bejutás a bűnös megigazulásának feltételeként valósul meg.”

17 Vö. Schweitzer: *Glaube* (szerk. R. Brüllmann, Bern–Stuttgart: Haupt, 1982) 3, 5, 12, 20 stb.

Schweitzer számára Jézus egész működésének megértési hátterét: így válik Jézus áldozatává egy víziónak (Isten országa), amelynek „kierőszakolása” reményében önmagát áldozza fel. Etikai tanítása csak a közbeeső rövid időre vonatkozott (interim etika).

Isten országának a zsidó apokaliptika kontextusába való elhelyezése széles körű kutatói vitát váltott ki, pró és kontra.

### Angolszász válaszok: a konzekvens eszkatológia elutasítása

Mindenekelőtt külső okai vannak, hogy Weiss és Schweitzer felvetésére a 20. század első évtizedeiben főként angolszász válaszok érkeztek. Egyfelől a német és angol akadémiai világ eltérő jellegéből fakadóan érthető, hogy Schweitzer műve Angliában és az Egyesült Államokban széleskörű fogadtatásban részesült nemcsak szakkörökben, de a legszélesebb „laikus” olvasók között is. Másfelől az első világháború okozta diszkontinuitás Németországban jelentősen súlyosabb és hosszabban tartó volt, mint angol nyelvterületeken, az újrendezés pedig már egészen eltérő teológiai hangnemben zajlott (Barth).<sup>18</sup>

Az első körülménynek tudható be, hogy az angliai és amerikai hozzászólók közül többen nem képviseltek olyan bibliakritikai színvonalat, amely álláspontjuk meggyőző igazolásához elegendő lett volna. Ez természetesen csak néhány esetben igaz. De a szakemberek és laikusok egyaránt vetettek fel olyan természetű kérdéseket Schweitzer (és Weiss) munkája kapcsán, amelyek a későbbi kutatásra nézve serkentőleg hatottak.

Schweitzer könyvének megjelenését követően az *Oxfordi Vallástörténeti Kongresszus* soron következő ülésén a „Keresztény vallás” szekción belül az eszkatológia kérdését tűzték napirendre.<sup>19</sup> Néhány olyan kutató volt jelen, akiknek műve a későbbi nemzedékek munkáját és szemléletét jelentősen befolyásolta. Álláspontjuk felvillantása rendjén nem szorítkozunk csak a kongresszuson bemutatott anyagra. A kritika alapvetően két vonalon érkezett: az apokaliptikus fogalomhasználat és az eszkatológia–etika kapcsolata oldaláról.

W. Sandey<sup>20</sup> nagy rajongója volt Schweitzernek. Elfogadta, hogy Jézus apokaliptikus fogalmakat használt, amikor Isten országáról beszélt, de felismerte, hogy félrevezető *csak* ezen belül leírni Jézus felfogását, hiszen ő nagymértékben

18 A viláégés utáni németországi akadémiai helyzet bemutatásához lásd W. G. Kümmel: *Das Neue Testament*, 1958, főként 417–20. Általában az időszakhoz: N. Perrin: *The Kingdom of God*, 37–57.

19 1908 – The Oxford Congress of the History of Religions, anyaga megjelent a *Transactions of the Third International Congress for the History of Religions*, I–II, 1908.

20 *The Apocalyptic Element in the Gospels*. Hibbert Journal 10 (1911), 83–109.

módosította ezeknek a fogalmaknak a tartalmát. F. C. Burkitt<sup>21</sup> alapos kutatásokat végezve az izraelita apokaliptikus irodalmon belül, felületesnek és megalapozatlannak látja Schweitzer következtetéseit. Véleménye szerint nagyon eltérő „Isten országa”-fogalomhasználattal lehet találkozni a judaizmuson belül, és nem állja meg a helyét az, hogy Jézus és a zsidó apokaliptika közé egyenlőségjelet tegyünk. Jézus prédikálása legalább annyira kritikája a zsidó apokaliptikának, mint amennyire átvétele annak. Többen<sup>22</sup> hangsúlyozták, hogy nem tartható fenn Schweitzer azon álláspontja, amely szerint Jézus „Isten országa”-fogalmát kizárólag jövő idejű kategóriaként kell értelmezni. Az evangéliumok szerint Jézus gyakran jelen idejű valóságként utalt arra.<sup>23</sup> Némely esetben szélsőségesebb álláspontok is hangot kaptak. Angliában különösen C. W. Emmett<sup>24</sup> védelmezte a liberalizmus nevében Jézus nem-apokaliptikus „Isten országa”-tanítását. Ez a hangnem leginkább az amerikai „social gospel” mozgalom képviselőinél talált visszhangra. Szemléletük jó összefoglalását nyújtja az 1921-ben megjelent vallási és etikai szótár *Isten országa* címszava: „...Isten uralma egy ideális társadalmi rend fölött, amely időbeli és transzcendens elemekből épül fel”<sup>25</sup>

A kor legnagyobb dilemmáját jól felismerhetően az jelentette, hogy egy apokaliptikus „Isten országa” mellett miként értelmezhető Jézus etikája. Kifogások, bírálatok érkeztek bőven Schweitzer interim etikáját illetően,<sup>1</sup> de a kor jobb megoldást nem tudott felmutatni, mint az „apokaliptika átalakításának” elméletét. Eszerint Jézus használt apokaliptikus elemeket, de értelmüket átalakította, „apokátlanította”. Itt lép be a képbe C. H. Dodd.

21 *The Eschatological Idea in the Gospels*. In H. B. Swete: *Some Biblical Questions of the Day*. 1909.

22 Pl. E. F. Scott: *The Kingdom and the Messiah*, 1911; W. Manson: *Christ's View of the Kingdom of God*, 1918; J.H. Lockie: *The World to Come and Final Destiny*, 1918. A kongresszuson jelen van E. von Dobschütz is.

23 Schweitzer ismert megfogalmazása gyakran nyer idézést: „Csak annyiban mondható, hogy Isten országa jelen van, mint amennyire egy felhő jelen van a földre vetődő árnyékában” (*The Quest*, 238).

24 *The Eschatological Question in the Gospels*, 1911. Az amerikai „social gospel” mozgalom visszahatásaként Angliában újra táborot gyűjtött maga köré a nem-apokaliptikus Isten országa értelmezés. Pl. L. Ginzberg megkérdőjelezi, hogy az apokalipszis fontos szerepet játszott volna az első századi judaizmuson belül; B. W. Bacon az Emberfia-mondások alternatív értelmezését javasolta...

25 *A Dictionary of Religion and Ethics* 1921, 245.

### C. H. Dodd és a „realizált eszkatológia”

Az angolszász világon belül kialakult vita az Isten országáról Dodd munkássága révén nyerte el időtálló értékét. Dodd maga számos tanulmány és kötet után jutott el felfogásában addig a kiforrott álláspontig, amelyet aztán rendszeres formában példázat-kötetében tárt a nagyvilág elé.<sup>26</sup> Szándéka az volt, hogy a példázatokat saját élethelyzetükön (Sitz im Leben) belül értelmezze – s ez kötetének egyenesen korszakalkotó értéket biztosított.<sup>27</sup> Isten országára nézve Dodd legmaradandóbb felismerése, hogy Jézus úgy beszél Isten országának eszkatológiai vonatkozásairól, mint ami az ő személyében teljes mértékben beteljesedést nyert. E megvalósultság jelentését hordozza a *realizált eszkatológia* kifejezés, amely azóta összenőtt Dodd nevével.

Dodd „egészen jelen idejű” álláspontja bizonyítása érdekében sorra vizsgálta az egyes evangéliumi műfajokat, és mindenik esetben olyan magyarázatot igyekezett szolgáltatni, amely alapállítását igazolja. Ez természetesen több esetben nagyon vitatott értelmezéseket szült. Az a pont, ahol egyszer és mindenkorra módosította a Weiss–Schweitzer-féle „egészen jövő idejű” szemléletet, bizonyos példázatokhoz kapcsolódik, ahol az Isten országának jelenidejűsége egyértelmű. Mindmáig nem alakult ki egyértelmű konszenzus a Mk 1,15 fordítását illetően. Dodd természetesen azt javasolta, hogy az *ēngiken* hasonló értelemben fordítandó, mint a Mt 12,28 (Lk11,20), azaz „Isten országa *eljött*”. Egészen helytelennek bizonyult Dodd értelmezése ott, ahol az egyértelműen jövő idejű utalásokat próbálta meg jelen idejűvé „varázsolni”. Ilyen például a Mk 9,1; 14,25 vagy a Mt 8,11. Dodd szerint ezek a helyek csak látszatra beszélnek jövő idejű eseményekről, hiszen Isten országa már egészen jelenidejűséget nyert Jézus működésében. Ezek Isten országának „idő és tér mögötti transzcendens rendjére” utalnak.<sup>28</sup> A krízis-példázatok magyarázatát szintén újragondolásra javasolja. Dodd szerint a krízis-példázatok (pl. szőlőművészek, éjszakai tolvaj, tíz szűz) jelenlegi környezetükben a parúziára utalnak, de eredeti élethelyzetükben Jézus működésének krízis-jellegét szemléltették, és az azonnali megtérést sürgették.<sup>29</sup> J. Jeremias részben egyetértve Doddal (bizonyos példázatok jelen idejű Isten országát hirdetnek), részben ellentmondva neki (bizonyos példázatok egyértelműen jelen idejű

26 C. H. Dodd: *The Parables of the Kingdom*. London, 1935.

27 J. Jeremias így értékeli (*Jézus példázatai*, 13): „C. H. Dodd ... igazán és először eredményesen kísérelte meg a példázatokat Jézus éltének helyzetébe beállítani és ezzel a példázatok magyarázásának új korszakát nyitotta meg.”

28 C. H. Dodd: *The Parables of the Kingdom*, 54–56.

29 pl. *The Parables of the Kingdom*, 154, 174.

eseményekre mutatnak), a *realizált eszkatológia* részleges módosítását javasolta: *ön-realizáló eszkatológia (sich realisierenden Eschatologie)*.<sup>30</sup>

Az etika kérdését illetően Doddnak jelentősen könnyebb dolga volt. Számára Jézus etikai tanítása „Isten országa Törvénye”, azaz az Isten országa meghívását elfogadottak „erkölcsi ideálja”, akik döntésük eredményeként Isten országa „véglegesen kinyilatkoztatott ítéletében és kegyelmében élnek.”<sup>31</sup>

### A két idősík egyesítése: az „immanens eszkatológiától” az „üdv történetig”

Lényegében Dodd bírálói<sup>32</sup> képviselik azt a kutatói nemzedéket, amely a Jézus által hirdetett „Isten országa” jelen- (Dodd) és jövőidejűségét (Weiss, Schweitzer) egymás mellett próbálta megérteni. A konszenzus nagyjából eddig a törekvésig terjedt, hiszen a két idősík egymásmellettsége rendkívüli nehézség elé állította a kutatókat, akik egész sor megoldást kínáltak az új helyzet által kiváltott legnehezebb kérdésre: hogyan értelmezhető Jézus személyes küldetése e kettős idősík fenntartásával. Az érvelés súlya nem annyira a jelenre esett, amit Dodd megfelelően megvilágított, hanem a jövőre. Pontosán mire is mutatnak a jövőben? Mindenki ismételten utal a kulcsversekre, amelyek számukra egyértelműen jövőidejűséget bizonyítanak: Mk 1,15; Mk 9,1; a Miatyánk második kérése; az utolsó vacsora. Ebben az időben az asztalközösségi elbeszélések is mint a „menyeyei lakoma előképei”, tehát lényegében jövő idejű utalások értelmeződnek (pl. Mt 8,11 és párhuzamosai; 22,1–10; Lk 14,15–24; 22,29 és köv.).

A korábbi megoldások úgy összegezhetők, hogy Jézus működésében Isten országa „valamiképpen” jelen idejűvé vált, vagy „nagyon közel jött” (Fuller)<sup>33</sup>, de a „klímax” (Cadoux, Guy), a „döntő események” (Fuller) a jövőre várnak. Isten országa természetére a politikai/nemzeti (Cadoux) vonatkozásoktól a teljes

30 Vö. J. Jeremias: *Die Gleichnisse Jesu*, 1956<sup>4</sup>, 194.

31 C. H. Dodd: *The Parables of the Kingdom*, 109.

32 C. J. Cadoux: *The Historic Mission of Jesus*, 1943; H. A. Guy: *The New Testament Doctrine of the Last Things*, 1948; A. M. Hunter: *The Worlds and Works of Jesus*, 1950; V. Taylor: *The Gospel According to St Mark*, 1952; *The Life and Ministry of Jesus*, 1954; R. H. Fuller: *The Mission and Achievement of Jesus*, 1954; Az eredmények letisztulása, szintézisbe rendeződése leginkább a következő művekben látható: J. Jeremias: *Die Gleichnisse Jesu*, különösen a negyedik kiadástól, 1956-tól; W. G. Kümmel: *Verheissung und Erfüllung*, 1953 (*Promise and Fulfillment*, London, 1957); O. Cullmann: *The Christology of the New Testament*, 1957.

33 Fuller, Kümmel hatására, a Mk 1,15 *ëngiken* kifejezés idővonatkozásait vizsgálja minden újszövetségi előfordulásnál, és arra a következtetésre jut, hogy a kifejezés „olyan eseményre utal, amely még nem következett be, de a közeljövőben esedékes” (*The Mission and Achievement of Jesus*, 23) Innen következtet vissza a Mk 1,15 helyes fordítására, és alkotja meg Isten országa „megelőző működésének” (*proleptic eschatology*) javaslatát. Számára még a Mt 12,28 és par. sem egyértelműen jelen idejű, és az exorcizmusok (pl. Lk 10,17) is csak „Isten országa közeliségének jelei” (26).

mértékben spirituális dimenzióig nagyon eltérő megoldások születtek. Mindenki megpróbálta az „Emberfia” fogalmát valamiképpen integrálni elképzelésébe, de ezen a ponton a kutatás hozadéka nem annyira az eredményekben, mint inkább a kutatás serkentésében keresendő.

J. Jeremias „önrealizáló eszkatológiája” mellett a legjelentősebb javaslat W. G. Kümmel részéről érkezett. Néhány nagyon fontos témát tárgyalt, amelyeket érdemes itt érintenünk. Kümmel szerint Jézus egyaránt beszélt a személyében már megtapasztalható, de a maga teljességében a közeljövőben bekövetkező, ún. *immanens eszkatológiáról*. Jézus prédikálását alapvetően az Isten országa „sürgető közelsége” határozta meg.<sup>34</sup> A parúzia késése miatt az ősegyház aztán ezt az immanens eszkatológiát újraértelmezte, és időben kitolta a második visszajövetelig. Kümmel szerint itt keresendő az „üdvörténeti teológia” eredete.<sup>35</sup>

Kümmel érvrendszerét lényegében négy textuscsoportra építi fel. A legmaradandóbb a Mk 1,15-höz kapcsolódó exegézise, amelynek alapfelismerése mindmáig többségi konszenzusnak örvend. Doddal szemben, aki az *ēngiken* (Mk 1,15) és az *ephthasen* (Q: Mt 12,28 // Lk 11,20) mögött ugyanazt az arámi *meta* (elérni, érkezni) kifejezést látja, Kümmel a fogalmat a Mk 13,28–30 (fügefa példázata) összefüggésében vizsgálja. A későbbi kutatás ezen a ponton Kümmelt látszik igazolni, jóllehet újabban a fogalom arámi megfelelőjét nem annyira a *meta*, mint inkább a *gereb* (közelít, közel jön) kifejezésben azonosítják.<sup>36</sup> Az evangélisták nyilvánvalóan tisztában voltak az *ēngiken* és az *ephthasen* közti jelentéskülönbséggel, és tudatosan használták azokat.<sup>37</sup> Itt az *ēngiken* (jelen idejű) nem egy időtlen közelségre mutat, hanem valamire, ami megtörtént és aminek hatása van a jelenre.<sup>38</sup>

Kümmel szerint ez a „sürgető közelség” egyértelmű azokban a részekben, ahol „ez a nemzedék” (*hé genea hauté*) szerepel: Mk 9,1 és párhuzamosa; Mk 13,28–30. Itt nem lehet másról szó, mint a Jézussal kortárs nemzedékről, állítja Kümmel.<sup>39</sup> Ő azonban nem érzékeny a szerkesztői vonatkozásokra, amelyek a

34 W. G. Kümmel: *Promise and Fulfilment*, 54 s köv.

35 W. G. Kümmel: *Promise and Fulfilment*, főként 75-82.

36 Eredetileg G. Dalman javaslata (*The Words of Jesus Considered in the Light of Post-Biblical Jewish Writings and Aramaic Language*. Edinburgh: Clark, 1902), de így használja például M. Black: *An Aramaic Approach to the Gospels and the Acts*. Oxford: Clarendon, 1967<sup>3</sup>; B. Chilton: *Pure Kingdom*, (1996), 61–62.

37 *Makran* (távol) kifejezés van pl. a Mk 12,34; ApCsel 2,39 versekben.

38 Részletes elemzése H. Merklein: *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft*. SBS 111, Stuttgart: KWB, 1989<sup>3</sup>, 51–3, 56–8. Hasonló használattal találkozunk például a Mk 14,42 s par. esetében.

39 Hasonlóan W. D. Davies – D. C. Allison: *Matthew 19-28: a Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew (International Critical Commentary Series)*. T&T Clark, 2004.

későbbi kutatást mélyen foglalkoztatták.<sup>40</sup> Így érvelését olyan részekre alapozza, amelyeknek autenticitása nagyon vitatott. Hasonló a helyzet az ún. „Schweitzer-*verssel*” (Mt 10,23) is, amelyre szintén nagymértékben épít.<sup>41</sup>

Kümmel *immanens eszkatológiájában* és *üdv történeti teológia-javaslatában* kiemelt helyet kapnak az „Emberfia” részek (például: „De amikor eljön az Emberfia, vajon talál-e hitet a földön?” – Lk 18,8b). Ehhez a kérdéskörhöz kapcsolódik az angol T. W. Manson és a német O. Cullmann több művel is. A dilemma mindenekelőtt az, miként illeszthető be az immanens eszkatológiába az „Emberfia” szerepe, egyáltalán: az mit jelent, milyen viszonyban áll a „Dávid fia” fogalmával. Egyszóval e kutatók körében Jézus Isten országának eljövételében betöltött szerepe kap kiemelt hangsúlyt.

### Az időkérdés háttérbe kerülése:

#### Bultmann és iskolája egzisztenciális magyarázata

Bultmannt látszatra hidegen hagyták Dodd és vitapartnerei eredményei, amely szerint az evangéliumokban az Isten országa egyaránt jelen és jövő idejű. Az ószövetségi Királyság (Königtum) fogalmából kiindulva amellet érvelt, hogy a Deutero-Ézsaiásnál már egyértelműen jövőre mutató eszkatologikus képzetek Jézus korára két irányba fejlődtek. A nemzeti irány Izrael politikai felszabadításával veszi kezdetét, az apokaliptikus irány pedig a történelem végére mutat, amely után egy új, nem-történeti kor veszi kezdetét.

Az elsöben Isten messiás királyán (Dávid Fia) keresztül alapítja meg királyságát, a másodikban természetfeletti jelenségek által: a preegzisztens Emberfia eljövele, a halottak feltámadása, végső ítélet, menny és föld határainak leom-

40 Aligha túlzás azt állítani, hogy a kutatók többsége ma a Mk 9,1 s par. autentikusságát kétségbe vonja. Példaként N. Perrin: *Rediscovering the Teaching of Jesus*, 199–202; H. Merklein: *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft*, 54–56; H. Merkel: *Die Gottesherrschaft in der Verkündigung Jesu*. In M. Hengel – A. M. Schwemer (szerk.): *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum*. WUNT 55, Tübingen: Mohr Siebeck, 1991, 119–61, 139kv; J. Gnlika: *Jesus von Nazareth*, 147–49; G. Theissen – A. Merz: *Der Historische Jesus*, 234.

41 W. G. Kümmel: *Promise and Fulfilment*, 61kv. A kutatásban leginkább a következő tényező kaptak figyelmet. A vers autentikussága mellett szólhat az a tény, hogy a Gal 2,1–10 meglehetősen korai pogány missziót valószínűsít, amely a jeruzsálemi vezetőség részéről ellenállással találkozott. Itt a csak izraelitákhoz küldetés minden bizonnyal jézusi eredetet tükröz. Továbbá Mt a verset a Q-ból származó Mt 10,5-6 résszel összekapcsolva szerepelteti, mely rész üzenete közel áll e versével: „Isten országa elközelített”. Az autentikusság elleni érvek azonban súlyosabbak. A szöveg kizárólag Mt-nál szerepel. Ráadásul egy olyan résszel összekapcsolva hozza Mt, amely a Mk ún. „kis apokalipsziséből” származik, amely a Mk-i redakciós lista élén van. Az „Emberfia” használata szintén egy későbbi krisztológiai fejlődést tükröz.

lása stb.<sup>42</sup> Jézus elutasította a nemzeti eszkatológiát, és az apokaliptikust hirdette, de módosításokkal: a végidőhöz kapcsolódó számítást elvetette, és a vég jelét saját működésében jelölte meg.<sup>43</sup> Nem vállalta ugyanakkor magára az Emberfia szerepét, egész működése nem-messiási jellegű, és nyomát sem találjuk annak, hogy magáról mint a végidők Ítéltőjéről beszélt volna.<sup>44</sup> De hitte, hogy az apokaliptikus vég közel van, és a történelmi idő hamarosan véget ér. E téren Bultmann szükségesnek látta Jézus felfogását a „mélyebb értelem” megtalálása érdekében „demitologizálni”.<sup>45</sup>

Jézus tehát nem hirdette Isten országának jelenvalóságát, csak sürgető közelségét.<sup>46</sup> Ez a közelség azonban nem időbeli, mint ahogy az egész apokaliptikus jelleg sem az, legalábbis ennek a kérdésnek nincs különösebb jelentősége. Ennél jelentősen fontosabb azt megérteni – érvel Bultmann –, hogy Jézus prédikálása Isten országáról *krizishelyzetet* teremtett, amelyben az egyén döntésre kényszerült. Jézus működése Isten utolsó felhívása a vég előtt. Jövő. idejű abban az értelemben, hogy közeledik az egyén felé, és jelen idejű, amennyiben az egyén az itt és mostban van döntés elé állítva.<sup>47</sup> A jövő tehát a jelennel közvetlen kapcsolatban áll, mondhatni annak egyik módja, amely az egyént egzisztenciális döntése által a potenciális létből (*Sein-Können*) a valós létbe (*Dasein*) juttatja. Itt Heidegger hatása egyértelműen felismerhető.<sup>48</sup>

Ebben az olvasatban Bultmann elutasítja az *interim etika* gondolatát, mert az nem jelent mást – mondja –, mint az etikai parancsolatok teljesítése közben valami egészen másra figyelni, Isten *közeltgő* országára. Ezzel szemben a Jézus prédikálása által keltett krizishelyzetben a szabadulást jelentő döntés vállalása elválaszthatatlan a radikális etikai parancsolatok teljesítésétől. Etikai parancs és döntés-parancs együtt és egyszerre mutat Isten egzisztenciális felhívásának elfogadására.<sup>49</sup> Bultmann e ponton nagyon lényeges lépést tett meg, és ha megoldása

42 Már az 1926-ban megjelenő *Jesus*-ban látja e kettősséget (33–36), de részletesen későbbi műveiben fejti ki, pl. *Weissagung und Erfüllung* (ZTK 47, 1950, 373 s. köv.), vagy az eredetileg angolul publikált *Presence of Eternity: History and Eschatology*, 1957, 29 s. köv.

43 *Az Újszövetség teológiája*, 18–24.

44 *Az Újszövetség teológiája*, 36–42.

45 Vö. Bultmann önreflexióját az 1958-ban eredetileg angolul megjelenő *Jesus Christ and Mythology* kötetben (különösen 31, amit korábban már idéztünk): „Nem használhatjuk a villanyáramot és a rádiót, vagy betegség esetén a modern orvostudomány és egészségellátás eszközeit úgy, hogy egyazon időben higgyünk az Újszövetség világának szellemeiben és csodáiban.”

46 Mint a vonat érkezése, mondja Bultmann: hamarosan befut a pályaudvarra, de ebben a pillanatban még nincs ott. Vö. a Cullmann bírálataként írt *Heilsgeschichte und Geschichte*, 1946, 272 s. köv.

47 *Jesus*, 46 s. köv.

48 Ennek részletes megvilágítását és bírálatát Körner már 1957-ben elvégezte: *Eschatologie und Geschichte. Eine Untersuchung des Eschatologischen in der Theologie Rudolf Bultmann*.

49 *Az Újszövetség teológiája*, 35–36.

sok kérdőjelet vetett is fel, azt nyilvánvalóvá tette, hogy Jézus tanításának e két vetülete nem választható el egymástól.

### **Kitörni az apokaliptika fogságából; Isten országa mint jelkép és/vagy metafora**

Bultmann tanítványai mesterük megoldását „túl dialektikusnak”<sup>50</sup> érezték, és nyilvánvalóvá vált egy új módszertani megközelítés szükségessége. Ennek sürgetése elsősorban J. M. Robinson nevéhez fűződik, aki 1959-ben az *A New Quest of the Historical Jesus*<sup>51</sup> tanulmányában részletesen elemzi a kutatás irányvonalait, és számos javaslatot fogalmaz meg a zsákutcából való kijutásra. A kutatók lázas kísérletezése mögött általánosnak mondható annak a felismerése, hogy Isten országának apokaliptikus redukciója nagyon beszűkíti a fogalommal együtt az értelmezési lehetőségeket is.<sup>52</sup>

Az érkező javaslatok egyfajta közös nevezőre hozása végül N. Perrin révén történt meg. Perrin az 1963-ban megjelenő, Isten országáról írt disszertációjában

50 A minősítés E. Fuchstól származik (*Zur Frage nach dem historischen Jesu*, 181), de alapvetően egyet értett vele a többi tanítvány is, mint E. Käsemann, G. Bornkamm, H. Conzelmann vagy J. M. Robinson.

51 Lásd továbbá a következő évben megjelenő *Kerygma und historischer Jesus*, főként 135kv.

52 M. Lattke 1975-ben arra a nagyon lényeges kérdésre próbálja visszavezetni a beszélgetést, hogy vajon Jézus korában hogyan érthették a zsidók az Isten országa fogalmát. Isten országa, Isten jelenben érzékelhető aktivitása értelmében olyan korai időkre nyúlik vissza, mint az Exodus 15, 18, és nincs végidőre előretekintő jellege. A fogalom későbbi fejlődése alapján Isten országa tekinthető apokaliptikusnak vagy nem-apokaliptikusnak egyaránt, ami a judaista háttérrel illeti. Jézus tanítása azonban nem viseli magán az apokaliptikus használat jellegzetes jegyeit, érvel Lattke. Az általa érintett kérdés rendkívüli jelentőségű, melyre később visszatérünk. (*Zur jüdischen Vorgeschichte des synoptischen Begriffs der 'Königsherrschaft Gottes'*. In P. Fiedler – D. Zeller (szerk.): *Gegenwart und Kommen des Reich*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 9-25). Az apokaliptikus olvasat egyoldalúsága és megalapozatlansága ebben az időszakban legélesebben T. Francis Glasson tanulmányában kap hangot: *Schweitzer's Influence – Blessing or Blame?* (JSN 28 (1977), 289-302). Glasson szerint Schweitzer olvasata teljes mértékben téves, a korabeli judaizmuson belül egészen idegen. Bár Glasson Schweitzer-kritikája nagyon mélyreható és helytálló, saját megoldása erős dogmatikai hatást tükröz (Jézus az egyházban látta megvalósulni az Isteni szabadítást, ami exegetikailag nem igazolható), és ezért kevés figyelmet kapott. Később több tanulmányban visszatért a kérdésre, saját álláspontját is módosítva. Véleménye szerint sajnálatos, hogy az egyoldalúan apokaliptikus paradigma Bultmannal is hangsúlyt kapott, és így tanítványai évtizedeken át keserves küszködés árán juthattak csak túl rajta (vö. *Studying the historical Jesus*, 256). Hasonló véleménynek adott hangot többek között Hans Bald: *Eschatologische oder theozentrische Ethik?* Verkündigung und Forschung 24 (1979), 35–52; Heinz Schürmann: *Gottes Reich – Jesu Geschick. Jesu ureigener Tod im Licht seiner Basileia-Verkündigung*. Freiburg: Herder, 1983; J. Schlosser: *Le Règime de Dieu dans les dits de Jesus*. I–II, Paris: Gabalda, 1980. A kérdés későbbi fejleményeit és további irodalmat lásd tovább..

még egyöntetűen úgy gondolta, hogy Isten országa leginkább mint apokaliptikus fogalom írható le.<sup>53</sup> Mintegy tizenhárom évvel később azonban, jelentős (poszt-modern) nyelvészeti-filozófiai tanulmányozás után és Mircea Eliade fenomenológiai módszerének hatása alatt<sup>54</sup> arra a felismerésre jutott, hogy a kutatás helyben topogását az a tévedés okozta, hogy Isten országát mint megismerhető *fogalmat* kezelték.<sup>55</sup> Meg kell azonban különböztetni egymástól – mondja Perrin – a konkrét jelentésre mutató literális nyelvet és a számos lehetséges jelentésre *nyitott nyelvet*. Itt Perrin Ricoeurre utal, aki különbséget tett „jel” és „szimbólum” között, valamint P. Wheelwrightre és Amos Wilderre, akik „steno simbolium” (direkt megfelelésben áll azzal, amire utal) és „tensive simbolium” (amelynek többszörös jelentését sem közvetlenül megragadni, sem közvetlenül kifejezni nem lehet) fogalmakat javasolnak.<sup>56</sup> Jézus Isten országát mint szimbólumot, közelebb-ről „mint tensive szimbólumot használta, amelyhez olyan irodalmi formákat és nyelvezetet alkalmazott, amely e szimbólum által megjelenített tartalom közvetítésére alkalmas”.<sup>57</sup>

A Jézus által hirdetett „Isten országa” nem „apokaliptikus jel” (apokaliptikus olvasat), hanem olyan szimbólum, amely az ősi izraelita mítoszt jeleníti meg, amely szerint „Isten működése a teremtésben és Izrael történetében érhető tetten, és ez a jövőben is így lesz; amely Izrael tapasztalatát Isten népeként összegzi..., amely szerint Izrael minden tapasztalatában Isten királyként jelenik meg”.<sup>58</sup> Ezért lehetetlen Isten országát bármiféle időkategóriába szorítva megfelelően megragadni, mert Isten országa nyelvezete nem egy fogalomra utal: az Isten világban való aktív jelenlétének víziója.<sup>59</sup>

Perrinnel nagyjából egy időben B. Chilton is hasonló javaslatot fogalmazott meg, aki ebben az időszakban Cambridge-ben egy Targumot kutató csoportot

53 N. Perrin: *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*. Minden szerzőt helytelenít, aki nem apokaliptikusan értelmezi Isten országát, aztán a dolgozat második felében saját apokaliptikus nézetét fejt ki (158 s köv.). Hasonló szemléletet képvisel a *Rediscovering the Teaching of Jesus* (New York: Harper, London: SCM, 1967) széles körben használt könyvében is.

54 Közismert Mircea Eliade azon fenomenológiai módszere, amely a szöveget a mögötte álló vallásos hit „jelenségének” tekinti, és így nem a szöveg mint olyan érdekli, hanem a szöveg mögött rekonstruálható vallásos hit. Perrint is elsősorban a szövegek mögött megjelenő vallásos hit szerkezete érdekli.

55 N. Perrin: *Jesus and the Language of the Kingdom*. London: Fortress, 1976, 2 s köv. Sajnos ez az évszám jelzi Perrin halálának évét is, így nem maradt lehetősége sem felvetésének megfelelő exegetikai elmélyítésére, sem a megfogalmazódó észrevételek megválaszolására.

56 N. Perrin: *Jesus and the Language of the Kingdom*, 16–32.

57 N. Perrin: *Jesus and the Language of the Kingdom*, 56.

58 N. Perrin: *Jesus and the Language of the Kingdom*, 127 s köv., 197 s köv.

59 Németországban a szimbolikus irányt leginkább Odo Camponovo (*Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den frühjüdischen Schriften*. Freiburg: Herder, 1984) karolta fel.

irányított.<sup>60</sup> Különösen az ézsaiási targum alapján annak a felismerésének adott hangot, hogy az „Isten országa” (pontosabban „az Úr királysága”) olyan esetben jelenik meg az arámi szövegben, amikor az eredeti héber Isten szabadító beavatkozásáról beszél népe érdekében. Az „Isten országa” kifejezés mindig Isten személyes, dinamikus jelenlétére utal, amely a szabadítás aktusán keresztül a jövőre néz. Jézus szóhasználatában az Isten országa nem az eszkatologikus várakozásra magára, hanem Istenre irányul, és csak ilyen értelemben a jövőre. Chilton szerint tehát Isten országa nem egy fogalom vagy időben azonosítható esemény, hanem *theolegomenon* (az Istenről beszélés egy módja), amely Istennek az ő népével való viszonyát fejezi ki.<sup>61</sup>

A javaslatok és általában a javaslatok mögött álló gondolatiság az újabb tudományos eredményekkel ötvözve átfoghatatlanul széles reakcióhullámot váltott(ak) ki. A nyelvészeti megközelítések elsősorban az Isten országa nyelvezetének gazdagságára világítottak rá<sup>62</sup>, még ha gyakran igen kétes előfeltevések vagy következtetések képezték is az elemzések háttérét. Abból a megértésből, hogy a szimbólum „valami másra mutat”, a legkülönfélébb javaslatok fogalmazódtak meg amá „más valóság” behatárolására. Többen a fentebb javasolt zsidó apokaliptikus mítoszok<sup>63</sup> közül kerestek háttérret az Isten országához, bámulatosan eltérő eredményekre jutva. J. Breech és B. B. Scott Isten erejének és jelenlétének konkretizálását lehetetlennek látta, így Isten országa örök *enigmatikusságát* hangsúlyozta.<sup>64</sup> Mások pontosan azonosíthatónak vélték a mitikus háttérret, de egymással nem jutottak egyezségekre. Ben F. Meyer és E. P. Sanders például Izrael helyreállításának, restaurációjának mítoszáat látta feléledni Jézus prédikálá-

60 A kutatás eredménye - Chilton értelmezésében - három évvel később jelent meg: B. Chilton: *God in Strength: Jesus' Announcement of the Kingdom*. SNTU B1, Frestadt: Plöchl, 1979.

61 Vö. B. Chilton (szerk.): *The Kingdom of God*, Philadelphia: Fortress, London: SPCK, 1984, különösen az általa írt bevezetőt, 1-26; Továbbá, a kritikákra való reflektálással együtt: *Pure Kingdom*, 11 s köv. Részletesebben később.

62 Pl. R. Funk: a parabola és metafora kapcsolata, Via: esztétikai objektum, Crossan (1973) a példázat mint „felforgató” műfaj. Áttekintéséhez: Benedek Marcell: *Az újszövetségi példázatok irodalma. Poétika és teológia*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 2001.

63 Természetesen nem az „ahisztórikus”, hanem a „transzhisztórikus” értelemben. Egy ilyen irányú lehetséges meghatározás: „A mítoszok narratív formában fejezik ki azt, ami alapvetően határozza meg a világot és az életet.” G. Theissen: *Az első keresztények vallása*, 19. Theissen a mítosznak három dimenzióját különbözteti meg: „a szöveg, életformáló erő és gondolkodási struktúra.”

64 J. Breech: *The Silence of Jesus. The Authentic Voice of the Historical Man*. Philadelphia: Fortress, 1983. B.B. Scott: *Jesus, Symbol Maker for the Kingdom*. Philadelphia: Fortress, 1983. Kritikájához lásd Sanders: *Jesus and Judaism*, 125-129: „pontosan tudjuk, hogy általában mire utalt Jézus: Isten királyi uralmára” (127.)

sában, N. T. Wright a fogságból való szabadulását.<sup>65</sup> A többség azonban a szimbólum „túlso” kimenetelét kívánta megragadni, és az általa megjelenített „más valóság” rekonstruálására vállalkozott. Például valamiféle radikális társadalmi program (R. A. Horsley) vagy egalitárius (paraszti) közösség (J. D. Crossan, E. S. Fiorenza).<sup>66</sup>

A szimbólum-javaslatban eredetileg az a remény kapott hangot, hogy Isten országának apokaliptikus eszkatológiára való redukálását ki lehet védeni. De egyre inkább nyilvánvalóvá vált, hogy a szimbólumként való értelmezés ugyanúgy lehetőséget kínál a redukálásra: politikára, rejtvénybeszédre, Izrael restaurációjára, egalitárius társadalomra, egyenlők tanítványi közösségére – és hasonlókra. Ennek kivédhetőségét többen abban látták, ha a szimbólum helyett a *metafora* kifejezést használják (amit egyébként már Perrin is használt<sup>67</sup>). A jelentésudvart újra a hermeneutika kínálta, élén Ricoeurrel.<sup>68</sup> J. D. G. Dunn például a maga részéről a *metaforát* választotta, mert az „nem szinonimája vagy alternatívája egy más lingvisztikai módnak vagy leírásnak. A metafora azt mondja, amit másként nem lehet kimondani, legalábbis nem ilyen hatékonyan és jól, de inkább egyáltalán.”<sup>69</sup> Néhány évvel korábban azonban Wright is a metaforára hivatkozott, mi-

65 B. F. Meyer: *Aims of Jesus* (London, 1979), főleg 132kv; E. P. Sanders: *Jesus and Judaism* (Philadelphia, 1985) főként 125–129.

66 Szerzőnként a legfontosabb művek: R. A. Horsley: *Jesus and the Spiral of Violence. Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*. San Francisco: Harper, 1987; J. D. Crossan: *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Peasant*. San Francisco: Harper, 1994; E. S. Fiorenza: *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York: Continuum, 1994.

67 Perrin Jézus Isten országáról szóló tanítását elsősorban a *szimbólum* fogalma alatt értelmezte, de különösképpen Amos N. Wilder példázátértelmezése (*Early Christian Rhetoric: The Language of the Gospel*. London: SCM, 1964, az 1971-es amerikai kiadása a két címet felcserélte) hatására a példázatok esetében a „metafora” fogalmát tartotta a legmegfelelőbbnek. Wilder hatása a példázátértelmezésre meghatározó jellegű a későbbi évtizedekben is.

68 Különösen a *Rule of Metaphor* (Toronto: University of Toronto, 1977). Erre építve, de közvetlenül a vallás világára alkalmazva J. M. Sockice: *Metaphor and Religious Language*. Oxford: Claredon, 1985. A metaforák nem díszítő elemei a nyelvnek, hanem a nyelvi szükségszerűségből (inopia) születnek, és literális szinten egyébmódon ki nem mondható valóságélmény megjelenítésére szolgálnak. Jól összegződik mindez a mű leggyakrabban idézett mondatában: a valóság nyelv metaforái a „a közvetlen leírhatóság tettetése nélküli érzékeltetései a valóságnak” (145)

69 J. D. G. Dunn: *Jesus Remembered* (Michigan/Cambridge, 2003) 486. Dunn nemcsak Isten országával kapcsolatban találja legmegfelelőbbnek a metafora használatát, hanem a feltámadás megvilágításában is. „Más szavakkal, Jézus feltámadása legjobb esetben egy közvetett (second order) ’tény’, nem egy közvetlen (first order) ’tény’, egy értelmezés értelmezése.” (877) „Egyszóval, Jézus feltámadása nem annyira történelmi tény, mint inkább egy mítoszteremtő (foundational) tény, vagy meta-tény... Azt mondani, hogy ’Jézus feltámadása’ egy metafora, annak a felismerését jelenti, hogy a frázis valami olyat mond, amit másként nem lehet kimondani”.

közben a metaforák által megjelentett „mini-történetek” valóságvilágát a fogságból való szabadulás mítoszára redukálta.

Látható, hogy a fent bemutatott megoldás-javaslatok az őket ért bírálatok ellenére is tovább éltek, és újabb megközelítési módok kiindulópontjaként térnek vissza a későbbi szerzők számára. A kutatás, amely Isten országa idői vonatkozásaitól indult el, a teljesen más értelmezési keretet kínáló metaforikus megközelítésekkel épp az időbeliség logikáját próbálta felváltani. Az utóbbi évtizedek fejleményei azonban megcáfolni látszanak ennek sikerességét, és miközben érvényben maradnak annak alapfelismerései, a váratlan intenzitással megújuló, új reneszánszát élő Jézus-kutatás egyik gyújtópontjaként tér vissza Isten országa idői vonatkozásának megkerülhetetlensége. A folytatásban ezeket tekintjük át.

---

(kiemelés az eredetiben, 878) Bámulatos az az intellektuális erőfeszítés és kutatói őszinteség, ahogy Dunn megpróbálja nem kimondani azt, amit másként nem lehet kimondani.

JAKABHÁZI BÉLA-BOTOND

## A BÜNTUDAT MINT EGYETEMES EMBERI ÉRZÉS

### Elöljáróban

*Ahogy az áteredő bűnnel mint teológiai fogalommal és a tömbkereszténység által hitigazságként értékelt bűnnel egyre mélyebben kezdtem foglalkozni, felmerült a kérdés: bár teológusok, etikai problémákat boncolgató humanisták a bűn kérdéskörével foglalkoznak, de vajon rendelkezünk-e megbízhatóan tiszta képpel arról, hogyan alakulnak ki és milyen hatások révén változnak a bűn érzelmi következményei. Ez a tanulmány egy nagyobb pszichológiai kutatás elméleti része, amelynek célja az, hogy a különböző vallásos háttérrel rendelkező egyének (erdélyi unitáriusok, reformátusok, római katolikusok), illetve a vallástalankok esetében felmérje a büntudat megnyilvánulásainak változásait, különösen a vallásosság és szorongás, büntudat és diszfunkcionális attitűdök viszonyának tükrében. Miért fontos ez? Mert amikor a büntudat túlzottan elhatalmaskodik, keresni kell azokat a tényezőket, amelyek szerepet játszanak a büntudat-érzés sajátos élménnyé való alakulásában. És az egyik fontos ilyen tényező épp az egyéni vallásos meggyőződés. Akár lelkészekként, akár pszichológusokként tisztában kell lennünk azzal, mit tud a mai lélektan tudománya, és hogyan közelíti meg a büntudat kérdéskörét.*

*Továbbmenően, a vallásosság és szorongás, büntudat és diszfunkcionális attitűdök kapcsolatát vizsgáló tanulmányok, felmérések azt mutatják, hogy a vallásosság és szorongás között szoros a kapcsolat, a különböző vizsgálatok azonban ellentmondanak abban, milyen is ez a kapcsolat (Baker és Gorsuch, 1982). Ugyanígy a szorongató büntudat és a diszfunkcionális attitűdök közötti kapcsolatot is vizsgálták, azokat a diszfunkcionális attitűdöket, amelyek a vallásossággal állnak kapcsolatban – éppen ezért jelentettek „kényes kérdést” a mindenkori kutatóknak (és a helyzet ma sem más, mint húsz évvel ezelőtt volt), de azoknak lelkészeknek vagy teológusoknak is, akik lépést tartanak a tudomány fejlődésével. Ahogyan a mai filozófusok az idő és tér, rend és káosz kérdéseinek taglalásában nem tekinthetnek el a mai fizika tudásanyagától, úgy a lélektani ismeretek is minden bizonnyal nélkülözhetetlenek (kellene hogy legyenek) a téma iránti becsületességre törekvő teológusok vagy lelkészek esetében. Éppen ezért jelen tanulmány Az áteredő bűn és az unitarizmus (2005/4) című tanulmányom kiegészítő, pszichológiai, és ilyenként is elméleti részeként kell tekinteni.*