

# Ki nekünk ma Jézus Krisztus?

## A Jézus-kutatás három korszaka

Tanulmányomban a Jézusról szóló hagyomány kritikus recepcióját vizsgálom, különösen a történeti Jézus-kutatás úgynevezett három korszakát. Azután néhány olyan, a különböző korszakokat érintő filozófiai és teológiai kérdést szeretnék megvilágítani, amelyek nyitva maradtak a mi korunkban, egy olyan korban, amely a felvilágosodás óta látja a maga korlátait.

Az egyetemi oktatásban általában a felvilágosodással beköszöntő kritikus korszak ismertetéséből indulunk ki. Ám ahhoz, hogy a felvilágosodást megértsük, és a Jézus-hagyomány poszt-kritikus befogadására felkészüljünk, előbb meg kell értenünk és át kell értékelnünk azt a pre-kritikus korszakot, amelyben az egyház Isten-fogalmát platonikus-idealista kifejezések határozták meg, és Krisztus jelenlétét teológiailag a transzcendens istenség gondolatával párhuzamosan értelmezték. Jóllehet Platon kerekedett felül, Arisztotelész és a realizmus is mindvégig jelen van. Arisztotelész nem hitt az ideák belső világában, helyette mindent fejlődésben, növekedésben, változásban látott. Ez a valóságos világ gerjeszti a folyamatokat. Ezek azonban alulról indulnak, nem pedig felülről.

A Jézus-történet kritikai vizsgálata és a teológiai-krisztológiai megfogalmazások összefüggenek Platon és Arisztotelész megközelítésével: az egyik teológiai, a másik történeti paradigmát használ.

### Az első korszak

A történeti Jézus bemutatásával foglalkozó tudósok első csoportja ellene mondott annak az alapvető keresztény meggyőződésnek, hogy az Újszövetség Jézus életéről és tanításáról hű – sőt Istentől ihletett – beszámolót ad, és hogy Jézus olyan értelemben Isten-ember, ahogy azt az 5. században Kalcedonban leszögezték. Az első korszakot általában Samuel Reimarustól (1694–1768) Albert Schweitzerig (1875–1965) terjedő folyamatként határozzák meg. Reimarust és azt a filozófiai érvelést, amelyre ő következtetéseit alapozza, G. E. Lessing pozíciójához hasonlíthatjuk, ha a történeti Jézus-kutatás első korszakának hátterét kívánjuk feltérképezni.

Reimarus korában a filozófia nem utasította el a kinyilatkoztatás lehetőségét. A filozófus Christian Wolff például azt tartotta, hogy egy bizonyos kinyilatkoztatásnak belsőleg következetesnek és szükségszerűnek kell lennie –, valamint olyan ismereteket kell tartalmaznia, amelyek természetes eszközökkel nem szerezhetők meg. Figyeljük itt meg a kinyilatkoztatás és a hagyományos ismeret összeférhetetlenségét. E két filozófiai kritérium alapján Reimarus úgy ítélte meg, hogy az evangéliumoknak

Jézus Krisztusról szóló tudósításai meghamisított kinyilatkoztatásnak minősülnek. Jézus történetét természetes indokokkal is meg lehet magyarázni: az ő megtérésről és Isten országáról szóló tanítása a zsidóságból ered, s az apostolok tanítása – akárcsak missziói sikereik – megmagyarázható természetes okokkal. Ezért aztán nem kell szükségszerűen kinyilatkoztatásról beszélni. Reimarus azonban leghatározottabban azt a kritériumot hangsúlyozta, hogy mindennek belső ellentmondásoktól mentesnek kell lennie. A keresztény tanítás lényegét számára érvénytelenné tették azok az ellentmondások, amelyek Jézus és a tanítványok szándéka között, és amelyek a különböző evangéliumok feltámadási beszámolóí között mutatkoztak, valamint, amelyek Jézusnak a parúziával kapcsolatos szavai és a tényleges történések között fennállnak. Reimarus oly módon rekonstruálta Jézus alakját, hogy csupán egy kegyes zsidó volt, aki arra tette fel életét, hogy Izraélt megtérésre hívja Istennek a földön megvalósuló országának a fényében. Eszerint Jézus úgy gondolta, hogy mártírhálálával kényszerítheti Istent, végül mégis úgy kellett meghalnia, hogy kiábrándult az őt elhagyó Istenből. Az evangéliumokat azonban a tanítványok leleményessége és hamissága hozta létre: ők – saját érdekükben – azt hirdették, hogy Jézus feltámadt a halálból, és majd visszajön, hogy felállítsa Isten országát.

Reimarus műve életében nem jelent meg. Lessing adta ki, aki Reimarus munkáját arra használta fel, hogy saját pozíciója ellenpólusát mutassa be rajta. Lessing egyetértett Reimarussal abban, hogy nem lehet az evangéliumok ellentmondásait tagadni, például a feltámadásról szóló tudósításokban. Azt azonban tagadta, hogy a Biblia ilyen ténybeli egyenetlenségei az isteni ihletettség hiányát bizonyítanak. A kereszténység bizonyossága nem függ a Biblia tévedhetetlenségétől. S még ha tévedhetetlen volna is a Biblia, az nem támasztaná alá a keresztény teológiát, mivel egy belső igazságot nem lehet valamilyen esetleges történeti igazságra alapozni.

Lessing radikálisan megkülönböztette a történeti igazságot és a szükséges igazságot. Mindenekelőtt, az állítólagos történeti igazságok sohasem bizonyosak. S még ha bizonyosak volnának is, ha valaki abszolút biztonsággal ismerne is valamilyen történeti igazságot, az az igazság még mindig esetleges és véletlenszerű volna. Hiányozna belőle az az univerzalitás, amelyet egy igazi racionalista keres. Lessing a felvilágosodásnak az a tudósa volt, aki az esetleges történelmi és a szükségszerű igazság között tétovgató „csúf árokról” beszélt.

Lessing ugyan oly módon relativizálta a történelmet, hogy Reimarusnak az evangéliumok ténszerűségére vonatkozó kérdése érvényét veszítette, a történelmet mégis olyan folyamatnak tekintette, amelyben a vallásos igazság realizálódik. A kinyilatkoztatás ugyanis nem az abszolút igazság és a történelem egy bizonyos pillanatának titokzatos érintkezése. A kinyilatkoztatás feltételes. Más-más szinteken bepillantást enged különböző történeti közösségekbe. E betekintés foka a közösségtől függ, s nyelve a közösség terminológiáját tükrözi. A kinyilatkoztatást úgy is lehet tekinteni, mint ami dialektikus viszonyban áll az értelemmel. Az árok megmarad – ám ez olyan mozgó vonal, amely a hit igazsága és az értelem igazsága között húzódik. Az emberi haladás folyamatában a kinyilatkoztatás és az értelem egyaránt fejlődik oly módon, hogy a kinyilatkoztatás aláveti magát az értelemnek, az értelem viszont a kinyilatkoztatás irányításával fejlődik.

Lessing és az őt követő Kant a racionalista krisztológiát honosította meg. A kereszténység időtlen létezése behatárolható és a természeti vagy racionális vallással azonosítható. Kant számára Istennek Krisztusban való inkarnálódása az erkölcsi eszmény manifesztációját jelenti. Az ideálisnak ezen a világon való realizálódását lehet Isten inkarnációjának nevezni. Jézus Krisztus az erkölcsi tökéletesség ideájá-

nak esete vagy példája. Mindazonáltal az erkölcsi élet archetípusát nem lehet csakis Jézussal azonosítani.

Schleiermachert bibliakutatóként az evangéliumok szövegével – noha más feltevésekkel és más következtetésekkel – úgy foglalkozott, mint Reimarus. Teológusként pedig úgy tette fel a krisztológia kérdéseit, mint Lessing és Kant. Teológusként Schleiermacher az Istentől való végső függésként értelmezte a vallásos tapasztalatot, Jézust pedig úgy tekintette, mint a keresztény Isten-tudat egyedülálló, teljesen emberi archetípusát és felülmúlhatatlan megteremtőjét. Bibliakutatóként úgy gondolta, hogy meg tudja mutatni: ez a Jézus-kép összeegyeztethető az Újszövetségben ábrázolt történeti Jézussal. Történeti kutatásában Schleiermacher Jézus életének történeti felvázolásához János evangéliumát használta, amelyet kiegészített szinoptikus anyagokkal.

Schleiermachernak David Friedrich Strauss válaszolt, elutasítva krisztológiáját és azt a módszert, ahogy az evangéliumokat használta. *Jézus élete* című munkájának egy korai kiadásában Strauss a keresztény hitnek egy alapvető igazságát Hegel filozófiájának segítségével értelmezte, amely szerint a kereszténység az általános igazság reprezentánsa abban az értelemben, hogy az életet az abszolút szellem által változtatja meg. Ezt a hegelianus, idealista interpretációt később feladta, s mind későbbi, mind korábbi munkáinak az a szemlélete maradt meg, amely szerint az evangéliumok az ókeresztény gyülekezet messiási mítoszainak és legendáinak nyomán jöttek létre, és Jézus személyét ezekben a keretekben helyezték el.

Strauss nyomán az újszövetségi kutatók figyelme a forrásokra irányult, azzal az elgondolással, hogy a forrás-kérdés megoldásával vissza lehet jutni Jézusig. A két-forrás elméletet általánosan elfogadták, ami János evangéliuma látens szupernaturalizmusának cáfolatával függött össze. Jézus portréit leginkább a két-forrás elmélet nyomán rajzolták meg, s az ő morális tanítását hangsúlyozták.

A 19. század liberális szemlélete szolgált a Jézus-kutatás első korszaka végének és Rudolf Bultmann munkásságának hátterével. Ettől kezdve volt szükség új korszakra. E liberális ábrázolások nem-metafizikusak. Nem azt hangsúlyozzák, hogy Jézus az emberi elgondolás archetípusa. Inkább a Jézus életével kapcsolatos történeti kérdésekre összpontosítottak, amelyek alapján egy történeti személy életéből emberi létünkre vonatkozóan tanulhatunk. E liberális teológiai irányultság mellett észrevehetjük azonban azt a törekvést is, amellyel Jézus történeti személyének és az evangéliumi szövegeknek a keresztény életre gyakorolt hatását próbálták kimutatni. Albrecht Ritschl (1822–1889) tekinthető a liberális Jézus-kutatás egyik korai képviselőjének. Az üdvösséggel kapcsolatos keresztény tapasztalat és a hagyomány Jézusról szóló történeti tanúskodása Ritschl számára dialektikus viszonyban áll egymással. „Ha Krisztus istensége vagy megdicsőült formájú uralkodása a jelen világ felett a keresztény hit posztulátuma, akkor mindez Krisztusnak ránk gyakorolt hatásában is meg kell hogy mutatkozzék. De a ránk gyakorolt hatás minden formájának feltétele a történeti Jézus személye.” (Ritschl: *Megigazulás*, 255.) Ritschlnek ez a kötődése a történeti Jézushoz nem egészen fér össze azokkal az ismeretekkel és információkkal, amelyeket művében közöl Jézusról. A történeti Jézus tudományosan meghatározható alakjának és a megdicsőült Krisztus hatásának viszonyát a mi korunkban kell meghatározni.

Wilhelm Herrmann (1846–1922) ugyancsak elutasítja a metafizikát, ám ő felfedezi a metafizikus érdeklődés gyakorlati motivációját: az ember azon igényét, hogy ebben a világban tájékozódni tudjon. A választ a vallás jelenti, a konkrét hitben kifejeződő vallás, s Hermann számára a hit alapja szubjektív, mégpedig Jézus személyisége. Ám

Herrmann a történelem és az etika objektív alapjait is megtalálta: „A keresztény meggyőződés, amely szerint Isten kapcsolatba lép veled, két objektív tényen nyugszik, amelyek közül az első Jézus történelmi személyének ténye. Ezt a tényt mint a valóság szerves részét ragadjuk meg és érezzük ennek erejét... A másik objektív tény, amelyen az a keresztény meggyőződés nyugszik, hogy Isten kapcsolatba lép veled, az erkölcsi törvény benső követelése. Itt egy olyan objektív tényt ragadunk meg, amelyet az élet történelmi kutatásában mindig érvényesnek kell tartani” (Herrmann: *Közösség*, 102–103).

„Jézus személyének történelmi ténye”, amelyet „a valóság szerves részeként” ragadhatunk meg, még nem történelmi kutatás vagy történelmi kutatás eredménye. Ez Jézus „belső élete”, az az erő, amelyet az Újszövetségből ismerünk. Herrmann szerint az Újszövetség olyan hatással van ránk, amelyet az első tanítványokra is gyakorolt. A „hatás” kifejezés többet jelent, mint felszínes hatást. Ahhoz az erőteljes lenyomathoz hasonlítható, amellyel az érme a pénzverdében készül. Hogyan lehet ezt megérteni és beilleszteni a 19. századi német egyetemek tudományos gondolkodásának keretei közé? Nem lehet, ám a kérdés ma is gondolkodásra készíti a történelmi és irodalmi realitások küzdelmei közepette.

Adolf Harnack (1850–1931) az a tudós, akinek munkásságában a liberális anti-metafizikus és történelmi irányultság logikus következménye megvalósul. Harnack szándékát jól kifejezi a berlini egyetemen tartott előadásainak címe: „A kereszténység lényege”. Történelmi munkássága nem metafizikus. Harnack számára a kereszténység elsősorban életmód és nem tanrendszer. Ez az életmód rendszerré torzult, amikor a kereszténység gyökeret vert a hellenista világban. De történelmi kutatással újra meg lehet találni a lényegét. Harnack három címmel határozza meg Jézus tanításának eredeti lényegét. „Isten országa és annak eljövetele” (Isten országa mint morális közjő); „Az Atyaisten és az emberi lélek végső értéke” (Jézus tanításának ez a része határozza meg az érték jelentőségét); „A felülmúló igazság és a szeretet parancsa” (ez az a Jézustól származó keresztény tanítás, amely új szintre emelte a moralitást).

Martin Kähler munkássága tekinthető a Jézus Krisztus megértésében egyaránt hibás két út közötti helyes útnak. Ez a kettő a klasszikus krisztológia és a liberális történetkutatás. Kähler alternatívája a kérügma. „Az Írások ősi igéje kérügmaként, az isteni rendelkezés hírnököknek való átadásaként nyeri el jelentőségét az egyházban.” (Kähler: *Az úgynevezett történelmi Jézus*, 131.).

Jézus tudományos igényű kutatásának történetét döntően olyan kritikusok befolyásolták, akik nem Kähler útját járták, hanem ragaszkodtak a liberális kutatók szigorúan történelmi érdekeihez. Sőt, a 19. század kutatóinak történelmi munkáját rossz történetkutatásnak tartották. Szerintük teljességgel történelmi kutatásra van szükség. Az ilyen történelmi kutatás Isten országa megítélésében szembekerül azzal, amit Ritschl és követői vallottak. Johannes Weiss (1863–1914) és Albert Schweitzer (1875–1965) azt mutatták ki, hogy Jézusnak az Isten országáról vallott elképzelései összefonódtak eszkatológikus-apokaliptikus várakozásokkal. Weiss szerint Jézus tanítása Isten országáról eszkatológikus volt, Schweitzer pedig azt mutatta ki, hogy az eszkatológia kulcsot jelent Jézus egész életéhez.

Az Újszövetség-kutatók első korszakának képviselői három alternatíva-együttesről foglaltak állást. Az első alternatíva-együttest Strauss munkája provokálta ki: szupernaturalista Jézus-értelmezés, vagy szigorúan történelmi megközelítés. Bizonyos ideig tartott, amíg eljutottak a következtetésre, de a választás egyértelmű volt: a szigorúan történelmi megközelítés. A második alternatíva-együttes a forrásokra vonatkozott: a negyedik evangélium vagy a szinoptikusok? Egyértelműen a szinoptikusok-

kat választották. A harmadik alternatíva a nem-eszkatológikus vagy a mélyen eszkatológikus Jézus kérdése volt. Az eszkatológikus Jézus kerekedett felül.

## A második korszak

Mondhatjuk, hogy az első korszak akkor ért véget, amikor a kutatók teológiailag meghatározták a legkorábbi forrásokat, és a forráskritikától a formakritika irányába mozdultak el. Ha nem is vagyunk képesek teljes bizonyossággal beszélni a történeti Jézusról, bizonyossággal szólhatunk az ősegyházról, amely az evangéliumi egységek kialakulásáért felelős. Rudolf Bultmann volt az egyike azon tudósoknak, akik egyrészt a formakritika fejlődéséhez, másrészt az evangéliumok egzisztencialista értelmezéséhez kötődve megkérdőjelezték a történeti Jézus történeti kutatásának lehetőségét.

A második korszak kezdete Rudolf Bultmann azon tanítványaihoz köthető, akiknek nem volt elég az, ami Jézusból megmaradt, tudniillik a mitológikus Jézus. Ernst Käsemann 1953-ban indította el ezt a korszakot annak kinyilvánításával, hogy a történeti Jézus figyelmen kívül hagyásával nem lehetne kifejezésre juttatni az egyház tanítását a megdicsőült és megalázott Úr azonosságáról. Ez veszélyesen közelítene a doketizmushoz. Käsemann Jézusa kifejezetten eszkatológikus személyiség, azzal együtt, hogy Jézus újra értelmezte zsidó kortársai apokaliptikus várakozásait. 1956-ban Günther Bornkamm jelentetett meg egy tanulmánykötetet *A názáreti Jézus* címmel, kimutatva, hogy Jézus igehirdetésével, cselekedeteivel és történetével kapcsolatban sok olyan tudósítást találunk, amelyet nem törölt el az egyház húsvéti hite. Bornkamm Jézusát meghatározza az az új korszak, amely szavai és cselekedetei által már betört a világba. Jóllehet Bultmann folyton hangoztatta annak lehetetlenségét, szükségtelenségét, sőt illegitimitását, hogy a történeti Jézus mintegy mankót jelent sen a keresztény hit számára, azért elismerte a történeti Jézus és az egyház által hirdett Jézus közötti kontinuitást. Tagadta, hogy munkájában szétrombolta volna ezt a kontinuitást. Az új korszak teológiai téren sikeres volt a doketizmus elhárításában.

Bultmann tanítványai és azok követői évtizedeken át nem folytatták ezt az áramlatot. A század elején a formakritikát azonosították a történeti Jézus iránti érdektelenséggel, a század közepén pedig a redakciókritikáról állították ugyanezt. Ha az egyház által kialakított irodalmi művek tanulmányozása alapján kevés bizonyosat lehet is állítani a történeti Jézusról; az evangélistákról, akik „szerkesztették” a könyveket és az ő egyházukról már lehet valami biztosat mondani.

A redakciókritikának képzeldőre és ügyességre volt szüksége annak érdekében, hogy a sokszintű Jézus-hagyományt összeegyeztesse az őskereszténység életének hipotetikus helyzeteivel. Megkockáztathatjuk azt az állítást, hogy mindaz a szabadság és irodalmi készség, amelyet a redakciókritika követői megtapasztaltak és szükségesnek tartottak, ott van mind a történeti Jézus harmadik kutatási korszakának hátterében, mind az evangéliumok olyan irodalmi megközelítései mögött, amelyek az evangélistákat nem szerkesztőknek, hanem teljes jogú szerzőknek tekintik.

## A harmadik korszak

A kutatás harmadik korszaka sokféle szervezeti és intézményi keret között jött létre. Eredményei nyilvánosan hozzáférhetők, és feltételezhetjük, hogy a 20. század művelt olvasói számára érthetők. A kutatást különböző tanítványok gazdagítják. Ez a sok-

színűség elsősorban onnan ered, hogy Amerikában a '60-as évekig szinte kizárólag egyházi iskolákban és szemináriumokban tanították a Bibliát, azóta viszont valóságos robbanás következett be e téren az úgynevezett világi intézményekben. A történetírás szempontjainak megfelelően a világi történelem szintjén vizsgálják Jézus történetének ok-okozati összefüggéseit. Tudatosan vagy öntudatlanul, a felvilágosodás racionalizmusának Ernst Troeltsch által meghatározott zárt rendszere jelenti a kiindulópontot. Kutatók felfedezhetik vállalkozásuk kreatív, imaginatív – akár játékos – természetét, ám eredményeiket megfogható történeti kategóriák segítségével adják közre.

Reimarus, Strauss, Weiss és Schweitzer műveihez hasonlóan a középpontnak az eszkatológiát tekinthetjük. Néhány kutató határozottan hangsúlyozza, hogy Jézus apokaliptikus személyiség volt. A mai Jézus-kutatók közül talán E. P. Sanders képviseli leghűsebben az eszkatológikus szemléletet. Abból a feltevésből indul ki, hogy Jézust az 1. századi judaizmus, jelesül a zsidó eszkatológia keretei között kell megértenünk. Isten jó. Isten irányítja a történelmet, és nem viseli el végtelenségig a gonoszt. Ha valaki ért a jelekből, az tudja, hogy Isten mikor pusztítja el véglegesen a gonoszt. Ám ahelyett, hogy megkísérelné Jézus tanítását összefüggésbe hozni ezzel a szemlélettel, Sanders Jézus cselekedeteire figyel, különösen is a templomtisztításra, amely a közelgő megváltás dramatizált formájú próféciája volt.

A templom rendszere és Jézus ottani cselekedete a fontos N. T. Wright számára is, aki ezt úgy értelmezi, hogy Jézus belevetíti önmagát és követőit Izráelnek az üldözéssel és oltalommal, száműzetéssel és hazatéréssel jellemezhető történetébe. A templom a rituális és társadalmi tisztaságot képviselte, az állatáldozatok színtere volt, valamint a zsidóság nacionalizmusának központja és jelképe. Jézus üzenete megtérésre való felhívást jelentett Izráelnek: megtérésre mindabból, amit a templom képviselt, vagyis az exkluzivitásból, a tisztasági rögeszméből és a nacionalizmusból. Ezért Jézus a pászka ünnepéhez kapcsolódóan konfrontálódott a templommal, azt profétálva, hogy ha Izráel nem tér meg, akkor a templom elpusztul és Isten tulajdonképpen népének (Jézus követőinek) száműzetése végetér. Isten országa eljön erre a világra. Wright a Jézus által használt apokaliptikus nyelvet metaforikusan érti, és azt állítja, hogy az 1. századi zsidóság nem szó szerint értette ezt a metaforikus nyelvet, mintha az a tér és idő által meghatározott világegyetem végére utalna, hanem annak kifejeződéseként, hogy Jézus teológiaiag értelmezi a történelmet.

Jézusról azonban sok nem-apokaliptikus elbeszélés is fennmaradt. Erre legmakacsabban talán az amerikai Jézus-szeminárium résztvevői emlékeztetnek. Amikor 1986-ban a szeminárium résztvevőit megszavaztatták arról, hogy szerintük Jézus még a saját nemzedéke idejére várta-e a világvégét, a háromnegyed rész nemmel válaszolt. Érdekes, hogy 1985-ben egy hasonló szavazáson még csak a fele szavazott így, szembe helyezkedve a hagyományos apokaliptikus konszenzussal.

Mivel magyarázható mindez? A történetek egyik magyarázatát a dinamikus irodalomtörténeti változások adhatják, hiszen az irodalom vagy akár a történelem is, különböző korszakokban különbözőképpen hathat. (Elsősorban a kelet-európai formalisták, majd Thomas Kuhn, valamint a mai posztmodern gondolkodók lehetnek segítségünkre e dinamikus paradigmaváltás megértésében.) Az evangéliumok irodalmi anyaga apokaliptikus, nem-apokaliptikus és anti-apokaliptikus elemekből áll. Bizonyos kulturális korszakokban egyik aspektus jobban feltűnik a másiknál és válik az egész rendező elvévé. Jézusnak a világvégével kapcsolatos szavai nagyon plasztikusan hatottak a 20. század elejének pesszimista Németországában, ami az egész Jézus-hagyomány elrendezésének alapja lett. Az anyagnak ez az elrendezése a

középponttól távolabb helyezi el azokat a nem-apokaliptikus részeket (például a Hegyi beszédet), amelyek a liberális Jézus-felfogás szívéét jelentették. Egy újabb korszakban aztán megint a nem-apokaliptikus anyag vált plasztikusabbá, s került vissza az új elrendeződés középpontjába.

Ám a történeti kutatás formája fennmaradt. Történetkritikai kíváncsiságunkat csillapítani kell. A forrásokat tudományosan kell értékelni annak érdekében, hogy az új képek legyen értelme. A kortárs Jézus-kutatás kiterjesztette forrásait: a hellenizált Galilea régészeti leleteitől kezdve a hellenista filozófián keresztül Tamás evangéliumáig terjednek ezek a források. Az evangéliumok forrásai új értelmet is nyerne: a Q-forrást különböző rétegekre bontva elemzik, s a legrégebbi rétegében bölcsességmondásokat vélnek felfedezni. Radikálisan megváltozott az a kontextus is, amelyben a kutatás Jézust meg kívánja érteni. Ezt a kontextust már nem egyszerűen az 1. századi zsidóság jelenti. Burton Mack és mások vándorló künikust látnak Jézusban, John Dominic Crossan pedig egy vándorló zsidó künikust. Ezek a Jézus-képek összefüggésben állnak azzal a kortárs szemlélettel, amit a „gyanú hermeneutikájának” nevezhetünk, ugyanakkor kapcsolatban vannak az 1. századi zsidó és hellenista élet bizonyos jellegzetességeivel is.

Ezen a ponton szeretnék két nagyobb kérdéskört megvizsgálni: olyan ismeretelméleti és lételméleti kérdéseket, amelyek a Jézus-kutatás története során explicit vagy implicit módon felvetődnek.

1. Kérdés, hogy a Lessing-féle csúf árok a mi poszt-modern világunkban átalakítható-e valami többé, mint egy mozgó vonal a történeti realitás között és aközött, ami valóban reális. Fel tudjuk-e fogni Istent úgy, hogy az ő teremtésének menetéhez vagyunk kötvé?

Legalább két tényezőt figyelembe kell vennünk. Az egyik Isten és a világ viszonyának újragondolása oly módon, hogy Isten transzcendenciája ne zárja ki az ő immanenciáját. A panenteizmus az erre elvezető egyik út, amelyet magam először John Macquarrie-től tanultam. Isten több, mint az ő teremtménye, de Isten nem egészen más, mint az ő teremtménye. A másik tényező, amit figyelembe kell vennünk, az az emberi tapasztalat újragondolása ezt az immanens-transzcendens Istent illetően. Talán leginkább Karl Rahner kísérelt meg ezzel az emberi nyitottsággal közeledni Istenhez. Rahner transzcendens módszere a római katolikus gondolkodásba ágyazódik bele, de segítségére lehet azon protestáns teológusoknak is, akik radikálisan megkülönböztetik Istent és az ő világát, Istent és az emberiséget. Teológiai vállalkozása célját így összegzi Rahner: „Valami egészen egyszerű dolgot szeretnék megosztani az olvasóval. Bármikor és bárhol éljen is az ember, tudatosan és reflektálva vagy öntudatlanul, mindig kapcsolatban van az emberi élet kimondhatatlan titkával, amelyet Istennek nevezünk.”

2. A másik kérdés a bibliai szöveg természetére vonatkozik. Divatossá vált az a kísérlet, hogy valamilyen történeti feljegyzésre korlátozzák azt. Ám mindvégig tudatosítani kell az evangéliumok irodalmi természetét is. Néhány esetben az irodalmi jelleget úgy értelmezték, hogy az megkettőzést jelent a történelem újraírása által (Reimarus, Strauss, Wrede), más esetekben ezt sajátos keresztény tapasztalatnak és tanúskodásnak fogták fel (Herrmann, Kähler).

Korunkban vissza lehet térni, például, Herrmann elgondolásához, amely szerint az Újszövetség alapján úgy hat ránk Jézus élete, amint az eredeti tanítványokra hatott. Véleményem szerint mindez érthetőbbé válik az irodalmi formák figyelembevételével. Az evangéliumok irodalmi termékek. Olyan elbeszéléseket és párbeszéde-

ket tartalmaznak, amelyek ugyancsak irodalmi termékek. Ez az irodalom történeti tapasztalatokban gyökerezik és Jézusra, valamint a legelső tanítványokra megy vissza, de az Újszövetség egyházán keresztül egészen a mi korunkig nyúlik. A történeti kutatás segíthet az eredeti körülmények helyreállításában, természetesen bizonyos feltételek között. Minden ma használatos tudományág hozzájárulhat e körülmények megvilágításához. Ami végül is megmarad, azok a tartós, állandósult kifejezések: nemcsak nyelvi kifejezések, nemcsak általában az élettel kapcsolatos kifejezések, hanem az életet adó és nyelvteremtő történeti tapasztalatok kifejezései is, amelyek dacolnak tárgyiasult és tárgyiasító kutatási eszközeinkkel.

Amos Wilder volt az az irodalmár és bibliakutató, aki először összekapcsolta az igazi történeti és irodalmi kutatást egy olyan korban, amelyben Rudolf Bultmann egzisztenciális megközelítése árnyékot vetett a történeti kutatásra és nem működött az irodalmi képzelet sem. Hadd idézzem Wildert, amint saját munkáját értelmezi, ezúttal az újabb, történelemellenes irodalmi tendenciák fényében: (Az evangéliumok) „részei és egészei nem olyan magukba zárt egységek, amelyek elkülönülnek az előzményekből következő aktualitásoktól. A »történetek világa« a meghatározó »események világának« egyik arca. Az evangéliumok irodalmi olvasása figyelembe kell hogy vegye azok költőiségét, ám azok jelentését is. Mindez együtt életre kelti a mögöttünk levő történelmet. Az evangélistát és az olvasót már az evangélium leírása előtt és attól függetlenül legyaránt alakította mind a nyelvnek, mind az eseményeknek azon története, amely a legrégebb hagyományba nyúlik vissza.” (*Jézus példázatai és mítoszok harca*, 30–32.).

*Fabiny Katalin fordítása*



*Krisztus feltámadása. 1510*