Horváth Tibor

# A KINYILATKOZTATÁS KRITIKÁJA

tkk
teológiai kis-könyvtár

TEOLÓGIAI KISKÖNYVTÁR I/5
Horváth Tibor: A kinyilatkoztatás kritikája

# TEOLÓGIAI KISKÖNYVTÁR

*Szerkesztőbizottság*:

Alszeghy Zoltán (Róma) — Nagy Ferenc (Róma) — Szabó Ferenc (Róma) — Weissmahr Béla (München)

*Munkatársak*:

Adriányi Gábor (Bonn) — Alszeghy Zoltán (Róma) — András Imre (Bécs) — Babos István (New York) — Balás Dávid (Dallas) — Békés Gellért (Róma) — Békési István (Toronto) — Benkő Antal (Klagenfurt) — Farkasfalvy Dénes (Dallas) — Gajáry Aladár (Chur) — Gánóczy Sándor (Würzburg) — Hardy Gilbert (Dallas) — Henkey Károly (Montréal) — Horváth Tibor (Toronto) — Juhász László (Buffalo) — Kereszty Rókus (Dallas) — Mehrle Tamás (Fribourg) — Mihályi Gilbert (Chicago) — Nagy Ferenc (Róma) — Nemeshegyi Péter (Tokió) — Nemesszeghy Ervin (London) — Őrsy László (Washington) — Őry Miklós (Klagenfurt) — Somfai Béla (Toronto) — Szabó Ferenc (Róma) — Szentmártoni Mihály (Zágráb) — Varga Andor (New York) — Vass György (Innsbruck) — Veszelovszky Albin (Green Bay) — Weissmahr Béla (München)

HORVÁTH TIBOR

# *A kinyilatkoztatás kritikája*

Róma 1977

A Teológiai Kiskönyvtár munkatársai különböző teológiai irányokhoz tartoznak; mindegyik saját módszerét követi, és saját nézeteit fejti ki. A szerkesztőbizottság nem törekszik arra, hogy a közös hit egységével megférő többféleséget elsimítsa, hiszen éppen az eltérő szemléletmódok egymást kiegészítő harmóniája adja meg a mai katolikus hittudomány hű képét.

Tipografia Dario Detti - Via G. Savonarola, 1 - I - 00195 Roma

# BEVEZETÉS

*Az alapvető, fundamentális hittudomány feladata a kinyilatkoztatás miként jének elemző leírása. Törekvése az, hogy az Egyház létét megalapozó istenélményt, az Isten és az ember között meginduló dialógus körülményeit és módját vizsgálja. Két mozzanatot különböztettünk meg e tudományágban: a kinyilatkoztatás teológiáját, amely az Egyház Krisztusba vetett hitének miként jét és eredetét tanulmányozza, és a kinyilatkoztatás kritikáját, amely a hitbeli meggyőződés ésszerűségét vizsgálja. Miután* A kinyilatkoztatás teológiája *c. könyvünkben* (TKK I/4) *leírtuk az Egyházat megalapozó istenélményt, mostani tanulmányunk témája* a hitbeli meggyőződés kritikai kiértékelése *lesz.*

*A kritikai kiértékelés általában nem más, mint a megértett állítás és az állítást megelőzően elfogadott valóságrendszer egybevetése. A valóság, illetve az igazság különböző ismeretsíkjainak megfelelően többféle kritikai kiértékelés lehetséges. Így pl. a fizikai, kémiai, biológiai, történelmi stb. tudományoknak megvan a saját valóság- és igazságrendszerük, következésképpen saját kritikai kiértékelésük. Kevés tudós kívánná manapság pl. a fizikai vagy kémiai kutatások eredményeit mindenáron biológiai vagy bölcseleti valóságrendszerbe átdolgozni. Az egyik tudomány igazságát ugyanis nem lehet egykönnyen a másik tudomány szaknyelvén kifejezni, és igazságértékét egy másik szakterület kritériumával leméri.*

*A kritikai kiértékelés természete függ továbbá nemcsak a valóság különböző fokától, hanem magáról a valóságról, illetve az igazságról alkotott különböző fogalmak-*

*tól is. Így pl. arra a kérdésre, hogy mi a Krisztusba vetett hit igazsága, a valóság különböző fogalmának megfelelően különböző válaszokat adhatunk. Egyöntetű válasz csak azoktól várható, akiknek a valóságról és az igazságról azonos fogalmuk van. Ez a meggyőződés vezetett nem egy apologétát arra, hogy kutatása elején kimerítő értekezést írjon az igazság és a valóság általános, mindenki számára örök érvényű fogalmáról. Érthető okokból az ilyen eljárás számos nehézségbe ütközött. Az emberi lét történetiségének egyre mélyebb megélése nyomán ma különösen valószínűtlennek látszik, hogy az ember a valóság és az igazság ilyen mértékű megértésére képes lenne. A felfedezések korában élő ember különösen tudatában van annak, hogy a « megértés » és a « felfedezés » a kritikai kiértékelés két egészen elütő mozzanata.*

*A megértéstől eltérően a felfedezés pillanatában a kutatott állítás vagy jelenség olyan erővel lép a kutató elé, hogy az előzetes valóság- és igazságfogalmat megváltoztatva egy új valóság-, illetve igazságvilágot tár fel. A felfedezés pillanatában nem az új alkalmazkodik a régihez, hanem a régi az új valóság- és igazságvilághoz. Következésképpen a « felfedezés » kritikai kiértékelése szükségszerűen eltér a « megértés » kritikai kiértékelésétől, amennyiben igazságának mértéke nem függhet a felfedezést megelőző valóság és igazság mértékétől.*

*A hit világában a felfedezést a « megtérés » név alatt ismerik. Innen érthető, hogy a kritikai kiértékelés természete függ attól is, hogy valaki egy megadott állítást mint felfedezést, avagy csupán mint megismerést vizsgál. Az első a hívő, a másik a nem hívő kritikus esete. Hogy a Krisztusba vetett hit igazolása nagyon változó, ez abból következik, hogy a kritikusok nagyon is eltérő gondolatrendszerbe próbálják a hit tényét bevonni, és ott kísérleti próbának alávetni. Ezekről az eltérésekről tanúskodik a kinyilatkoztatás kritikájának története.*

*A keresztény hivő közösségen belül és kívül állókat egyaránt foglalkoztatta az a kérdés, hogy honnan tudja az ember: valóban igaz-e az, amit Krisztusban való hite miatt igaznak vall? Már az egyik újszövetségi író is buzdítja hivő olvasóit: legyenek mindig készen arra, hogy meg tudjanak felelni arra a kérdésre, miért hisznek. Ám tegyék ezt mindig szerénységgel és alázattal* (1Pét 3,15-16). *Csakugyan, a hivők mindig is törekedtek arra, hogy hitük ésszerűségéről és igazáról maguknak és másoknak számot adjanak. Mivel legtöbbször a kívülről jövő kihívás vagy támadás határozta meg a hitről való eszmélődés formáját, a II. századtól kezdve a hittudománynak ezt az ágát* apologetikának, *hitvédelemnek nevezték. De a hit igazságának kérdését nem csupán a kívülről jövő ellenvetések megcáfolása, illetve megoldása szempontjából kell vizsgálnunk. A gondolkodó hivőnek elsősorban saját maga előtt kell hitét « igazolnia ». Annál is inkább, mivel minden ember — így a hivő is — egyszerre «hivő» és « hitetlen ». A keresztény ember hite szükségszerűen ki van téve nemcsak mások, hanem elsősorban saját értelme faggatásának. Mindenekelőtt önmagában kell a hit valóság- és igazságvilágát a maga valóság- és igazságvilágával egybevetnie, és így Krisztusba vetett hitének igazságáról számot adnia.*

*A hit igazolásának többféle útja van. A hit igazságának kutatása az is, amikor a hittudós a hittitkok mélyebb és gyümölcsözőbb átértése céljából az egyik hitigazságot a másikkal összehasonlítja* (DB 1796). *Ám szoros értelemben a hit igazolása nem más, mint a hit és az értelem általános gondolkodási formáinak egybevetése, röviden a hit ésszerűségének kutatása. A már említett okok miatt mi inkább a « hitkritikát » használjuk a « hitvédelem » kifejezés helyett, amikor felvázoljuk a kinyilatkoztatás kritikáját. A « kritika » szó értelme (és használata) egyre*

*világosabb lesz, amint az istenélmény elemzésében előrehaladunk.*

*A hit kritikája történetének irányát és főbb mozzanatait így vázolhatnánk:*

1. *Évszázadokon keresztül, amíg az evangéliumok történeti hitelét senki sem vonta kétségbe, az Egyház abban a nyugodt meggyőződésben élt, hogy Jézusban való hitét az evangéliumok elégségesen szavatolják.*
2. *A* XIX. *század racionalizmusa az evangéliumok kritikus elemzésével az Egyház meggyőződését kétségbevonja.*
3. *A műfajok kritikai elemzésének eredményeként kiviláglik, hogy az evangéliumok ugyan alátámasztják az Egyház mai krisztusi hitét, ám ez az evangéliumi hit nem szükségszerűen egyezik meg az evangéliumi időt megelőző hagyománnyal.*
4. *A szerkesztéstörténet* (Redaktionsgeschichte) *igazolja, hogy az evangéliumokat megelőző hagyományok nem különböznek lényegükben az Egyház mai krisztusi istenélményétől. Ám ebből a kritikus szerint nem következik szükségszerűen, hogy az Egyház hűségesen tükrözi Jézus istenélményeit. A történeti Jézus és a mai Egyház között választófalként állhat az első hívők csoportja, amely természeténél fogva megmásíthatta a történeti Jézus igaz arcát. A hit Krisztusa tehát esetleg nem a történeti Jézus.*
5. *Feladatunk tehát most az, hogy megvizsgáljuk, csakugyan téved-e az Egyház, mikor azt hiszi, hogy a történeti Jézus nem volt más, mint akit az első keresztények hittel megvallottak. Más szóval, ki kell mutatnunk, hogy nemcsak a*

*hivők lelkében dolgozó Szentlélek, hanem maga a történelemben élt Jézus is kinyilatkoztatója annak, hogy benne Isten végérvényesen belépett az emberi történelembe, és így Jézus maga, nem pedig a hivők halála után alakult névtelen csoportja felelős az Egyház beléje vetett hitéért.*

*Mármost felmerül a kérdés, vajon a hitkritika szempontjából annyira fontos-e annak kimutatása és állítása, hogy maga a történeti Jézus és nem valami jámbor hivő közösség ismerte fel először, hogy Jézusban az Isten lett emberré. E kérdés annál is inkább fontos, mert ha nem Jézus, hanem az őt követő hivők legelső csoportja a Szentlélek sugallatára ismerte fel, hogy Ő Isten, a kereszténység isteni eredete nem lenne szükségszerűen kétséges. Ha az Egyház mégis annyira fontosnak tartotta annak a meggyőződésének igazolását, hogy a Szentlélek mellett a történeti Jézusnak is felelős része van az istenségébe és feltámadásába vetett hit elindításában, ezt azért tette, mert meg volt győződve arról, hogy hite nem csupán belső lelki hiedelem, hanem minden más vallástól eltérően igaz, és a tapasztalat világában is ellenőrizhető, a történész is ítéletet mondhat róla.*

*A kinyilatkoztatás kritikája c. füzetünk témakörét bővebben kifejtettük* Faith Under Scruting *c. munkánkban (Fides Publishers, Inc., Notre Dame, Indiana,* 1975, 343 *lap).*

RÖVIDÍTÉSEK JEGYZÉKE

*DB* H. Denzinger—Cl. Bannwart, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum.*

*GS* A II. vatikáni zsinat *Gaudium et spes* kezdetű lelkipásztori rendelkezése az Egyházról a mai világban.

*LG* A II. vatikáni zsinat *Lumen gentium* kezdetű hittani rendelkezése az Egyházról.

ELSŐ RÉSZ

# A KINYILATKOZTATÁS KRITIKÁJÁNAK TÖRTÉNETE

## 1. *Jézus « hitvédelme » az evangéliumok szerint*

A szinoptikus evangéliumok szerint a hit igazságának kérdése először akkor merült fel, amikor a bűnösökkel való barátság (Mt 9,11; Mk 2,16; Lk 5,30; Mt 11,19; Lk 7,34), a vallásos tisztálkodás szertartásainak mellőzése (Mt 15,2; Mk 7,2-5) és egyéb « törvényszegések » miatt (Mt 12,2; Mk 2,24; 6,12; Mt 12,14; Mk 3,1-6; Lk 6, 6-11; Jn 5,18; 9,24; 10,33) Jézus igazát nem egy kortársa kétségbe vonta, és őt az ördög cimborájának tartotta (Mt 9,34; 12,24; Mk 3,22; Lk 11,25).

Küldetése igazolására Jézus a törvény megtartására (Mt 5,17-19; Lk 16,17), Isten akaratának tökéletes teljesítésére (Jn 5,19.30), saját tiszta, bűntelen életére (Jn 8,46), embertársain segítő jótetteire (Jn 10,38; Mt 11,5) és irgalmas jóságára (Mt 9,12-13; Mk 2,17; Lk 5,31-32; Mt 9,28-30; Lk 7,22) hivatkozik. Hasonlóképpen tanítványaitól is megköveteli, hogy magatartásukban, jóságukban messze felülmúlják a felületes, képmutató, Isten akaratát nemegyszer kijátszó, farizeusi jámborságot (Mt 5, 20; Lk 6,32-36; Mt 15,7.18-20; Mk 7,21; Mt 23,1-36; Mk 12,38-40; Lk 20,45-47), és hogy mindenek felett jótetteik legyenek azok, amik az embereket Isten magasztalására (Mt 5,16) vezetik.

Az evangéliumi hit bizonyítékát Jézus halála előtti imájában egyetlen mondatban foglalja össze. Küldetését

azáltal kell elismernie a világnak, hogy Jézus hívei annyira egyek egymás között, mint amennyire Jézus és az Atya egyek (Jn 17,21-23).

Itt érdemes megjegyeznünk, hogy míg János evangéliumában Jézus emberi okoskodás helyett inkább csak Istenre, mennyei Atyjára hivatkozik mint tanúra saját küldetésének igazolására (lásd Jn 5,19-47; 6,32-66; 8, 13-59; 10,24-39), a szinoptikus evangéliumokban sokkal inkább mint ügyes vitatkozó (Mk 12,28) jelenik meg, aki képes vitatársait elhallgattatni (Mt 19,1-12; 21,23-27; 22,15-46), a megtévesztésére felállított kelepcéket azonnal felismeri és kikerüli (Mk 12,13-17; Mt 21,15-22; Lk 20,20-26), és ellenfeleinek fogós kérdéssel vág vissza (Mk 12,35-37; Mt 23,41-46; Lk 20,21-44).

### 2. *Az apostolok érvelési módszere*

Amikor Jézus halála után az apostolok az Úr feltámadását kezdték hirdetni, várható volt, hogy ellenállásra találnak. Az Apostolok Cselekedetei szerint, hogy állításuknak hitelt szerezzenek, a tanítványok vállalták a Jézus feltámadásával kapcsolatos vitát (Csel 6,9; 9,29), érveltek (Csel 17,2; 18,19; 19,8), bizonyítékokat soroltak fel (Csel 18,28;9,22), hallgatóik nehézségeit eloszlatták (Csel 18,28), és így próbálták meggyőzni őket (Csel 18,4; 19,8-9; 28,23-24), hogy keresztények legyenek (Csel 26,28).

Ebben az időben a Krisztusba vetett hit Jézus halálából való feltámadásának elfogadásával egyértelmű. E hit mellett az érvelés főleg annak a kimutatásában állt, hogy Jézus feltámadása végeredményben a hallgatóság által elfogadott ószövetségi szentírás jövendöléseinek beteljesülése. Mivel az Ószövetség sehol sem beszél kifejezetten az eljövendő Megváltó feltámadásáról, bizonyításuk

nem annyira a szentírás szó szerinti értelmezése, mint inkább annak Jézusra való szabad alkalmazása volt.

Kezdetben a hit igazolására e két forrást találjuk: a látást és a megértéssel párosult hallást (lásd Jn 20,29), amelyet az apostolok csodatettei erősítettek meg (Csel 2,34; 3,1-4.22; 5,15; 8,6; 9,36-43; Mk 16,17-18). Az Isten által előre kijelölt szemtanúk (Csel 10,41; 1,22; 2, 32; 3,15; 13,30-32) halála után a második forrás jelentősége megnövekedett. Ám ebben az esetben is, mint a szemtanúk esetében, a Jézus feltámadásába vetett hithez az újszövetségi írók mindig Isten különös kegyelmét tartják szükségesnek. Ha csak Isten meg nem nyitja a hallgató szívét, a feltámadás mellett való minden tanúskodás eredménytelen (Csel 2,1kk; 3,12-13; 7,51; 11,17-18; 13,48; 16, 14; Jn 6,44; 6,65; Ef 2,8-9; stb). A látás, az ószövetségi írásokon alapuló tanúskodás, a bajban levő embert megsegítő csodatettek Isten kegyelmének fényében bizonyító érvek, amelyek a Jézus feltámadásába vetett hitet nemcsak elfogadhatóvá teszik, de egyben igazolják is (B. Lindras, *New Testament Apologetics,* London: SCM, 1960).

### 3. *Vita a görög-római világgal*

Jézus követőinek a görög-római világba való elszéledése változást jelentett a hit igazolásának módszerében. A tanítványok az ószövetségi szentírást már nem idézhették a pogányok előtt tanításuk igazolására. Mint Jézus idejében a zsidók, most a görögök és a rómaiak kezdték a keresztények hitét és erkölcsi magatartását kifogásolni. Mivel a keresztények nem hittek a görög-római pantheonban, a hitetlenség vádját vonták magukra. Az eucharisztia titkos ünneplése a kannibalizmus gyanújába hozta őket, míg az ilyenkor szokásos békecsók félremagyarázása folytán a vérfertőzés vádját emelték ellenük.

E vádak megcáfolására és a keresztény életmód megvédésére írták meg a II. század *apologétái* védőiratait (lásd Jusztin, *Apologia, Dialogus cum Tryphone;* Tertullianus, *Apologeticum, De testimonio animae* stb.). Annak a világnak, amely előtt a szent könyvek ismeretlenek voltak, a lelkiismeret szavából kiindulva próbálták a keresztény életstílust megmagyarázni. Minden lélek magában hordja a kereszténység gyökerét, érvelt Tertullianus. A lélek igazi vágyaiból, törekvéseiből, spontán felsóhajtásaiból látszik, hogy minden ember hajlik arra, hogy higgyen az egyetlen Istenben, az örök igazságszolgáltatásban, a végtelen boldogságban stb., amelyek mind kifejezetten keresztény igazságok és értékek. « Ami a lélek a testben, az a kereszténység a világban », írja a II. században egy ismeretlen apologéta (*Diognétoszhoz írt levél* 6,1; J. Marrou, *À Diognète, Sources Chrétiennes* 33, Paris: Éditions du Cerf, 1951, 65. oldal). Mint a lélek a testnek, úgy a kereszténység is életet, lendületet, új lehetőséget jelent a világnak. A keresztény hit értelmének és feladatának e szerencsés megfogalmazása többször is felhangzott a II. vatikáni zsinaton, mikor az Egyház evilági szerepét és célját akarták a világ számára szavakba foglalni (*LG* 38; *GS* 40).

Történelmileg nagyon valószínű, hogy a széteső római birodalom a kereszténységtől várta, hogy új életre keljen, és ezért tette meg államvallássá. Akkor viszont, amikor az északi népek nyomására a nyugatrómai birodalom összeomlott, nem egy hazafias római, a kereszténység társadalommegújító erejében csalódva, éppen a kereszténységet hibáztatta. Nem egy hivő római lelkében felmerült a kérdés, hogy miért engedte Isten győzni a pogányokat az immár keresztény Róma fölött. Nem csodálkozhatunk azon, hogy a haza és a többi szeretett intézmény veszte sokakban hitkrízist okozott. Ebben az esetben a hitvédelem feladata nem lehetett más, mint az isteni gondvi-

selés titkának a fejtegetése. *Szent Ágoston De civitate Dei,* « Isten városa » című nagy műve kiváló hitvédő irat a hazájuk sorsa következtében hitükben megrendült rómaiak megerősítésére. Legyen győzelem vagy vereség, siker vagy sikertelenség — vigasztalja nemcsak híveit, de saját magát is Szt. Ágoston —, minden Krisztus országa érdekében történik. A pogányok Róma feletti győzelme Krisztus győzelme a pogányok felett. És mintha a történelem igazolta volna Szt. Ágoston érvelését. A barbár népek előbb-utóbb maguk is keresztények lettek.

### 4. *A középkor apologetikája*

Nemcsak a csapás és megpróbáltatás, de egy új kultúrával és értékvilággal való szembekerülés is felveti a hit igaz voltának a kérdését. Amint a hit ellen intézett támadások, úgy a hit terjedése is sajátos hitvédelmet kíván. Mind az Egyház missziós buzgalma, mind az újjáéledő arisztotelészi racionalizmus kívánatossá tette azt az apologetikát, amelyet *Szt. Tamás Summa contra Gentiles* című munkájában az arabokat megtéríteni óhajtó domonkos rendtársai számára írt meg. Mivel ész és tudás abban az időben elsősorban az arisztotelészi filozófia gondolkozásformájának alkalmazásában állott. Szt. Tamás hitvédelme különös gondot fordított a keresztény hittitkok és az arisztotelészi rendszer szerves egybeépítésére. A keresztény hitigazságok, főképpen Isten megtestesülésének titka (*Summa contra Gentiles* 4,54), megfelelnek az ember értelmének és természetének, mert igazi értékeket jelentenek az ember számára. A kinyilatkoztatás következtében a véges ész sok természetét messze meghaladó igazság ismeretére jut, és az ember elérheti élete boldogságát, az Istennek mint az örök igazságnak szemléletét. Mivel a hit egészen egyedülálló lehetőséget nyújt az ember

fejlődése és tökéletesedése számára, okosan senki sem utasíthatja azt vissza.

### 5. *A felvilágosodás és az új hitvédelem*

Szt. Tamás hitigazolása több századon keresztül kielégítőnek bizonyult. Ám amikor a felvilágosodás új észfogalmat és vele új gondolkodási formát vezetett be, a korábban annyira biztosnak vélt hitvédelem egyszerre elavultnak tűnt. Az újonnan fellendült természet- és történettudományok módszere nagyon is különbözött a régi metafizikai gondolkodásmódtól. Az új tudományok bizonyossága nem az elvont észigazságok intuícióján, hanem az adott eshetőségek konvergáló valószínűségén alapult.

Hogy korának tudósát az Isten és az örök boldogság keresésében segítse, *Pascal* 1656-ban nem a metafizika, hanem a természettudomány és történelemtudomány érvelési módszerét használó hitvédelmet kísérelt meg (*Les Pensées;* lásd R.E. Lacombe, *L'Apologétique de Pascal,* Paris, P.U.F., 1956). Fő célja az volt, hogy bebizonyítsa, hogy a hittel járó kockázat vállalása logikai szempontból is indokolt. A hit esetében is megvan a tudományok által megkövetelt konvergens lehetőség felismerése arra vonatkozólag, hogy maga az Isten a keresztény hit eredete. Ám ahhoz, hogy valaki e tudományos kutatással elért konvergens lehetőség belátásától a hit bizonyosságára eljusson, egy sajátos lelki finomságra, illetve érzékenységre van szüksége (*l'esprit de finesse*). Az a képesség, amelyet Szt. Tamás *instinctus fidei*-nek, « hitösztönnek » nevezett, J.H. Newmannál mint *illative sense,* indukciós érzékhez hasonló értelmi meglátás fog megjelenni. Mivel a hit vállalásával járó kockázat szinte jelentéktelen, ha a vele járó végtelen boldogság lehetőségével összehasonlítjuk, továbbá mivel éppen e végtelen boldogság utáni vágy minden értékítélet fokmérője, nagyon

is ésszerű és a szív számára rendkívül kívánatos, hogy az ember a hittel járó kockázatot vállalja. Igy az új tudományok módszerét felhasználva Pascal volt az első, aki a többi tudomány mintájára tudományos hitvédelmet próbált írni.

Ám halála után majdnem 200 évnek kellett eltelnie, míg a hitvédelem végre egy különálló teológiai tudomány lett. 1838-ban jelent meg J.S. Drey *Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christentums in seiner Erscheinung* (fényképmásolatos kiadása, Frankfurt: G.M.G. H. Minerva, 1967) című könyve, amely a klasszikus hitvédelem aranykorát nyitotta meg.

### 6. *A XIX. század racionalizmusa*

Az egyre gyorsabban fejlődő régészeti és történeti kutatások fényében úgy látszott, hogy a szentírás, mint korának többi könyve, egyes kérdésekben téves felfogást képvisel. Nem egy gondolkodó arra a meggyőződésre jutott, hogy a szentírás könyvei valójában csak közönséges emberi iratok. Következesképpen a keresztény vallás isteni eredete csak hiedelem, amelyet egy XIX. századi gondolkodó nem fogadhat el tudományosan igazoltnak. A kereszténység eredete az értelem fényében nem Istenre, hanem csupán az első század vallásos tévedéseire vezethető vissza.

A hit igazolásának a kérdése így a hit eredetének kérdésével lett azonos. Egyre többen tűzték ki céljuknak, hogy a kereszténység igaz eredetét felderítsék.

Az első, aki a kereszténység eredetét minden vallásos magyarázattól mentesen, tudományosan akarta igazolni, *Hermann S. Reimarus,* a hamburgi egyetem keleti nyelvésze volt. *Apologie oder Schutzschrift für die vernünf-*

*tigen Verehrer Gottes* című könyve csak halála után, 1774-78-ban került napfényre, G. Lessing kiadásában.

Reimarus feltevése szerint a kereszténység nem más, mint egy kis csoport messiási várakozásának gyümölcse Jézus kivégzése után. Maga Jézus, mint legtöbb kortársa, sosem álmodott másról, mint egy evilági politikai messiási ország megalapításáról. Mikor, ismételt sikertelenségek és kudarcok után, keresztre feszítve meghalt, tanítványai nem akarták belátni tévedésüket, hanem azt kezdték hirdetni, hogy éppen a keresztre feszített Jézus a régen várt Megváltó, és mint ilyen újra meg fog jelenni, ezúttal nem törékeny emberi formában, hanem isteni dicsőségben, hogy megítéljen élőket és holtakat. E hiedelemnek megfelelően találták ki a feltámadás legendáját, amely éppen ezért — jobban, mint az evangéliumok többi része — tele van ellentmondásokkal. Hogy állításukat ne lehessen könnyen megcáfolni, Krisztus testét ellopták, és ismeretlen helyen eltemették: innen van, hogy második sírjának semmi nyoma sem maradt.

Meg kell jegyeznünk, hogy Reimarusnak, mint a többi korabeli gondolkodónak, főcélja nem a kereszténység megcáfolása volt, hanem az igazság keresése, amely a hit és az új tudományos gondolkodás egybevetését követelte meg. Mármost, mivel e szerzők igazságfogalma egyértelmű volt a korukbeli racionalizmus igazságfogalmával, a hit és az értelem összeegyeztetése a hitnek az ész akkoriban divatos gondolkodásformáira való visszavezetését jelentette. Éppen ezért megoldásuk nem volt időtálló a szakemberek világában. Ez azonban nem zárja ki, hogy néhány a tudománnyal lépést nem tartó emberre e megoldások még mindig lebilincselően hatnak.

*Henrik E. Gottlob Paulus* (*Das Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristentums,* Heidelberg, 1828) nem osztotta Reimarus ama nézetét, hogy csupán Jézus tanítványai lennének felelősek

a kereszténység elindításáért. Szerinte Jézus csak látszólag halt meg a kereszten. Miután sírjában magához tért, titokban újra és újra megjelent tanítványainak, sürgetvén őket, hogy hirdessék tovább is Isten országának elérkeztét. Később teljesen visszavonult tanítványaitól, és magányban, ismeretlenül halt meg. Reimarusnak és Gottlob Paulusnak számos követője akadt. Központi gondolatuknak megfelelően Reimarus nézete családelmélet, Gottlob Paulusé pedig tetszhalálelmélet néven ismeretes.

*David F. Strauss* (*Das Leben Jesu kritisch bearbeitet,* Tübingen, 1835-36) meg volt győződve arról, hogy Jézus nem földi istenországot hirdetett, mint Reimarus gondolta, hanem a mennyei istenország eljövetelét várta. A racionalizmus követelménye szerint a csodákról és feltámadásról szóló evangéliumi elbeszélések csupán mondák lehetnek. Strauss szerint a feltámadás hitelességét még a szentírási adatok is kétségbe vonják, és következésképpen megerősítik a racionalizmus feltevését. Így például Máté és Márk csak galileai, Lukács és János viszont csak jeruzsálemi jelenésekről tud. Márk 16,9-25, János 21,1-25, úgyszintén Máté 28,9, ahol az illető evangéliumok álláspontjától eltérő hagyomány jut kifejezésre, későbbi betoldás, amelynek az a célja, hogy a két ellentétes hagyományt, a galileait és a jeruzsálemit, valamiképpen összhangba hozza.

A fentiekkel szemben *Adolf Harnack* egy nem eszkatologikus másvilágról álmodó, hanem rendkívüli módon sikeres új erkölcsöt tanító Jézusban látja a kereszténység eredetét. Könyve *Das Wesen des Christentums* 1900 után alig huszonöt év alatt 13 nyelven több mint 70 000 példányban jelent meg. Harnack szerint Jézus nagy erkölcsi tanítása a szeretetben mint az erkölcsi rend lényegében és egyetlen alapjában foglalható össze. Az Istenben mint a mindenség Atyjában való hitét tanítványai később egy Jézusban mint Isten egyetlen igaz érte-

lemben vett Fiában való hitté formálták át. Hasonlóképpen alakították át az egyszerű húsvéti üzenetet (*Osterbotschaft*), hogy ti. « Krisztus sírja üres », az ún. húsvéti hitté (*Osterglaube*), mely szerint « Jézus feltámadt ».

Harnack legnagyobb kritikusa *Albert Schweitzer* volt. Könyvében *Vom Reimarus zu Wrede, Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Tübingen, 1906), keményen visszavetette Harnack elméletét. Szerinte nem az új erkölcsöt tanító, hanem a világ közvetlen végét tévesen váró Jézusban kell a kereszténység történelmi kezdetét felismerni.

Schweitzer meg volt győződve arról, hogy e meglátásában a hit és a tudomány közötti feszültség szervesen oldódik fel. Minden ellentmondás nélkül, a hit és a történelem egy és ugyanazon megállapításra jut: a kereszténység nem más, mint egy a világ katasztrofikus végét és benne egy túlvilági mennyország pillanatszerű beálltát váró közösség. Ezért Schweitzer szerint semmi szükség sincs Martin Kähler (*Der sogennante historische Jesus und der geschichtliche Christus,* Leipzig, 1892) által kidolgozott és Harnack által népszerűsített megkülönböztetetésre: egyfelől a történeti Jézus (amilyen életében valójában volt), másfelől a hit Krisztusa (amilyenné hívei hitében később lett). Schweitzer ellenére, mint látni fogjuk, Rudolf Bultmann mégis minden erővel védte e különbséget mint egyetlen lehetőséget a hit és a tudományos kutatás közötti ellentét feloldására.

Az említetteken kívül még számos racionalista Jézus-életrajz jelent meg a XIX. század végén és a XX. század elején, és próbálta módosítani a már ismertetett írók nézetét. E művek fő hibája nemcsak az volt, hogy eleve kizárták a « természetfeletti »-nek mindennemű elemzését és vizsgálását, hanem sokkal inkább az, hogy a történelemtudomány fogalmáról alkotott felfogásuk volt helytelen. A történelmi igazságot főleg a minden emberi ér-

telmezéstől mentes, egészen « semleges » fényképszerűség (« *wie es eigentlich gewesen* ») levetítésében akarták megtalálni (lásd L. von Ranke, *Geschichte der romanischen und germanischen Völker,* Leipzig, [1874] 33. kötet, 7. oldal). A történelem e később annyira kritizált meghatározását akarta Kähler javítani a fent említett megkülönböztetéssel. A történelem egy teljesebb és újabban elfogadott fogalmát később fogjuk ismertetni.

## 7. *A fideizmus*

A racionalistákkal szemben találunk egy másik egyáltalán nem jelentéktelen csoportot, a fideistákat, akik egyszerűen tagadták a tudományos kutatás és a hit közötti kapcsolat lehetőségét. Szerintük a hit Isten természetfeletti adománya, következésképpen annak ismerete nem tartozik a történeti kutatás területére. Ezért a tudományos kutatás semmiképpen sem döntheti meg a hit állítását. Amíg a racionalizmus az észben, addig a fideizmus az észtől teljesen elválasztott természetfeletti világban kereste a hit igazolását. E természetfeletti világ, ha nem is szükségszerűen észellenes, lényegében észfeletti (lásd Louis-Eugène-Marie Bautain, *DB* 1622-1627; Augustin Bonnetty, *DB* 1649-1652). Amint a racionalizmusban a hit, a fideizmusban az értelem lett a kritikai kiértékelés áldozata.

A hit igazolásának e két szélsőséges formája között próbált az első vatikáni zsinat egy középutat találni, amennyiben a fideizmussal a hit természetfelettiségét és titokzatos jellegét (*DB* 1791,1797), a racionalizmussal pedig a hit ésszerűségét és valamelyes bizonyíthatóságát (*DB* 1799, 1813, 1794) emelte ki.

### 8. *A klasszikus hitvédelem a XIX. század végén*

A tudományos fejlődés támasztotta nehézségekkel, valamint a racionalizmus és fideizmus egyoldalú megoldásaival szemben több katolikus hittudós a XIX. század végén a hit igazolásának egy új formáját dolgozta ki, amely a keresztény hit isteni eredetét és természetfeletti igazát ésszerűen akarta bizonyítani. Hugo Hurter (*Theologia generalis complectens disputationes quattuor,* Innsbruck, 1876), Camillo Mazzella (*De religione et ecclesia,* Roma, 1880), Walter Devivier (*Cours d'apologétique chrétienne,* Paris, 1884), Christian Pesch (*Institutiones propaedeuticae ad Sacram Theologiam,* Freiburg, 1895), Adolphe Tanquerey (*De vera religione,* Baltimore, 1895), Santo Schiffini ( *De vera religione, seu de Christi Ecclesia ejusque munere doctrinali,* Siena, 1903) voltak több, mint fél évszázadon keresztül az Egyház főiskoláin tanított apologetika első képviselői. Ennek az úgynevezett klasszikus hitvédelemnek négy pontját a következőkben lehet összefoglalnunk.

1) A kinyilatkoztatás, az Isten és ember közötti dialógus lehetőségének elméleti vitatása és védelme.

2) Az evangéliumok történeti hitelességének kimutatása. Ez a rész igazolta, hogy az evangéliumokat minden valószínűség szerint azok az írók írták, akiknek a hivők a második századtól kezdve tulajdonították azokat.

3) A harmadik rész Jézusnak az evangéliumokból ismert tanúságát igazolta két lépésben. a) Jézus kétségtelenül tudta és hirdette, hogy Isten volt. b) Állításának igazát számos csodával, jövendöléssel, legfőképpen feltámadásával bizonyította be. Mivel ezek a « jelek » csak Isten közbelépése folytán valósulhattak meg, bennük és általuk maga az Isten igazolta Jézus állításának igazát.

Minthogy a feltámadás volt a legdöntőbb és egyben a legvitatottabb esemény, a feltámadást állító tanúk iga-

zolására ez az apologetika igen nagy figyelmet fordított. A feltámadás mellett szóló érveket három csoportra osztották: Jézus tanítványai, Jézus ellenségeinek magatartása és maga a történelem. Hogy a feltámadásról tanúskodó tanítványok igazat mondtak, az abból tűnik ki, hogy sem nem tévedtek, sem másokat megtéveszteni nem akartak. Nem tévedhettek, hiszen több, különböző korú, nemű, tehetségű és természeténél fogva egyáltalán nem hiszékeny tanítvány egyezik meg a feltámadás állításában. Hogy másokat sem akartak megtéveszteni, az abból látható, hogy, egyszerű emberek lévén, csalásukért aligha várhattak volna mást, mint szenvedést és büntetést. Ismervén képességüket, aligha remélhették volna komolyan, hogy kortársaikat sikeresen becsaphatják. De Jézus ellenségeinek magatartása is megerősíti a tanítványok állítását: a zsidó főtanács pénzt nem sajnálva próbálja elhallgattatni a sírt őrző katonákat! Végül a kereszténység sikeres, gyors történelmi terjedése, nagynevű emberek megtérése, a vértanúk állhatatossága, a soha nem szűnő csodák stb. érthetetlen lenne Krisztus feltámadásának igazsága nélkül.

4) Végül a negyedik rész a hit ellenes nehézségekkel foglalkozik. Például azt, hogy Jézus csupán barátainak, nem pedig ellenségeinek jelent meg feltámadása után, az isteni gondviselés titkos tervével magyarázzák, amennyiben Isten a hit által akkor és azokat üdvözíti, akiket ő arra szabadon meghív. Az a körülmény, hogy a feltámadásról szóló tanúságtételben annyi hézag található, csak azt mutatja, hogy a tanúk nem egyeztek meg előre a feltámadás kitalálásában. Az evangéliumok már csak azért is különböznek egymástól, mert nem csupán a feltámadás tényét bizonyító iratok, hanem egyben a feltámadt Krisztus titkát fejtegető magyarázatok is. Így Máté számára a feltámadt Krisztus a megjövendölt Messiás, Márk számára az Atya jobbjára emelt Istenfia, Lukács számára

viszont az imádott Úr, míg János számára az égből leszállt, emberré lett örök Ige.

Ezt az érvelést szerzői nagy munkával és gonddal építették ki. Strausstól kezdve azonban egyre többen voltak olyanok, akik az evangéliumokat nem szemtanúk leírásának, hanem egy hivő közösség szájról szájra járó legendájának tartották, amelynek célja nem annyira történeti igazságok állítása, mint a hitbeli meggyőződés ébrentartása és terjesztése volt. Nem kevesen úgy vélték, hogy az események és az evangéliumok megírása között több, mint 100 év múlt el; elegendő idő arra, hogy a hithirdető népszónokok buzgóságuk és hallgatóságuk kedvének megfelelően az eseményeket egyre jobban átformálják. Hogy mi történt az evangéliumok megírását megelőző hosszú évtizedek alatt, és főleg hogy mit gondolt, miként élt, beszélt és halt meg Jézus, azt az evangéliumokból megtudni lehetetlen. Már Strauss azt indítványozta, hogy nem a történeti iratok műfaját, hanem a vallásos hagyományok és legendák költészeti formáját kell mindenekelőtt tanulmányozni, hogy az evangéliumok természetét valaki megértse. Az így gondolkodók számára természetesen a klasszikus hitvédelem nem tudott kielégítő választ adni.

### 9. *Newman és Blondel*

A kor történelmi és biblikus tanulmányaitól elvonatkoztatva, John Henry Newman és Maurice Blondel inkább bölcseleti alapon próbálta a gondolkodókkal a keresztény hit érvényét beláttatni. Ha a keresztény hit igazán szükséges minden ember számára, e szükségszerűség nek minden ember életében nyomának és visszhangjának kell lennie. Newman ezt az ember vallásigényében, Blondel pedig az emberi cselekvésnek az abszolút felé való tájolásában találta meg.

*Newman* számára a keresztény hit minden vallás tel-

jessége, mert egyedül a kereszténységnek van minden emberhez szóló tanítása és meghatározott programja. Csakis benne talál az ember istenkeresése és a bűnben való elhagyatottság tudata megnyugtató választ (*Essay in Aid of Grammar of Assent,* London, 1870). — (Vö. Hardy Gilbert, *Vallásbölcseleti bevezetés, TKK,* I/3, 70-73. és 76-77. oldal.)

*Blondel* szerint egyedül a keresztény hit tette lehetővé, hogy az ember elérje az abszolútot, amelyet, tudva vagy öntudatlanul, mindig keres. Éppen ezért a kereszténység elengedhetetlenül szükséges minden ember számára,úgyannyira, hogy a kereszténység végeredményben nem más, mint az ember végtelen felé való törekvésének történeti kifejezése és egyben igazi kielegítése. Ennek ésszerű kimutatására Blondel nem az elvont emberi megismerést, hanem a konkrét cselekvést elemezte. Az ismeret ugyanis szerinte sosem pótolja a cselekvést, amely az emberi életet és sorsot döntőn irányítja. Minden emberi cselekvésnek megvannak a maga szükségszerű velejárói. Mármost az emberi cselekvés egyik ilyen szükségszerű velejárója az Egyetlen Szükséges, a Végtelen, amelyet az ember tettében akarva-akaratlanul feltételez és állít. Jóllehet ezt nem mindenki látja be egyformán, az ember előbb-utóbb tudatára ébred annak, amikor adott esetben rádöbben arra, hogy életével valamit kezdenie kell; felfedezi, hogy szüksége van Más Valakire, akinek életajándéka feltétele annak, hogy igazán élni tudjon. Ilyen rádöbbenés elősegítésére írta meg Blondel híres könyvét: *L'Action* (1893).

Blondel szerint az ember minden tettében és cselekedetében elégtelenséget tapasztal meg: mindig többet akar (*volonté voulante*), mint amit valójában elér és megtapasztal (*volonté voulue*). Az első akarás egy az emberrel vele született életlendület (*élan*). Az embernek, mivel ember, akarnia kell, éspedig mindig többet és többet. Ez

az örökös mindig-többet-akarás az ember sorsa és végzete. A végtelen akarás minden cselekvésnek transzcendens jelleget kölcsönöz: minden tett feltételezi és állítja nemcsak « Isten » eszméjét, hanem Isten igaz létezését is. Az ember akarja a Végtelent, valamiképpen Isten szeretne lenni, ám ugyanakkor ezt magától el nem érheti. Így egy szükségszerű döntés elé kerül: vagy elfogadja az Istent, aki megadja neki mindazt, amit akart, vagy elveti az Istent, és színleli, hogy nélküle is meg tud élni: akar végtelenül élni, anélkül, hogy akarná a végtelent. E belső ellentmondó feszültség csak úgy oldódhat fel, ha az ember mintegy önmagát megtagadva újjászületik azáltal, hogy örömmel elfogadja Isten szabad ajándékát, a keresztény természetfeletti világot. Így a cselekvés autentikus, igaz logikája a kereszténységhez vezet, ám a keresztény igazság állítása csakis a hitben lehetséges. Ha valaki azt elfogadni nem akarja, ezzel csak azt éri el, hogy megfosztja magát annak élvezetétől, akinek létét és igazát tagadni nem tudja ésszerű logikával. — (Blondel gondolatmenetét behatóan ismerteti Szabó Ferenc: « Maurice Blondel és az immanencia módszere », *Párbeszéd a hitről,* Róma, 1975, 41-54.)

Nem minden hittudós fogadta el ezeket a meggondolásokat. Volt, aki attól tartott, hogy Newman módszere és Blondel hitigazolása a hit szükségszerűségét annyira hangsúlyozza, hogy ezzel a természet és a természetfeletti világ különbsége elmosódik, következésképpen a hit többé már nem Isten szabad ajándéka, hanem az emberi élet és boldogság elengedhetetlen feltétele. A hit igazolásának törekvése magával hozza ezt a veszélyt. Úgy látszik, hogy ha a hit bizonyítható, akkor szükségszerű és nem kegyelem többé. Ha pedig bizonyíthatatlan, akkor fölösleges. E problémák mellett a század apologetikája egészen új kérdésekre bukkant, és váratlan feladatokkal kellett megbirkóznia.

*a*) A XX. század hitkérdését két mű megjelenése vezette be: *Alfred Loisy* 1902-ben Párizsban kiadott *L'Évangile et l'Église* című könyve, és *Arnold Meyer Die Auferstehung Christi* című munkája, amely Tübingenben jelent meg 1905-ben.

Mindkettőnek törekvése az volt, hogy a hitet a tudomány által feltett nehézségek nyomása alól valamiképpen felszabadítsa. Ezt azzal próbálták elérni, hogy a kettőt egymástól teljesen függetlenítették. Mivel a hit és a tudás a valóság két különböző szempontja, semmi különös nincs abban, hogy az egyik állítása összeegyeztethetetlen a másik következtetésével. A tudás állította igazság lényegtelen a hit számára. A hit ugyanis nem az anyagi világ léttörvényét, hanem az emberi szellem életformáját követi. A kereszténység független a tudományoktól, ám nem független a szellem fejlődésének törvényétől. Mint az emberi szellem, úgy a hit is változik, növekszik. Következésképpen az Egyház hite úgy viszonylik az ősegyház hitéhez, mint felnőtt ember a gyermekkorához. A mai Egyház hite az ősegyház hitének gyümölcse. A kettő között azonban nem sok hasonlóság található. Éppen ezért a mai hit igazságának kérdése nem függ a hit eredetének kérdésétől, hanem inkább attól, hogy mennyiben felel meg a szellem fejlődésének és változó igényeinek.

Következésképpen semmi nyugtalanító nincs abban, ha valakinek történelmi kutatások alapján azt kell állítania, hogy Jézus csupán Keresztelő Szent János tanúságtétele után kezdett azon gondolkozni, hogy esetleg éppen ő a várva várt Messiás, anélkül, hogy valaha is gondolt volna arra, amit követői hittek róla, ti. hogy ő maga a megtestesült Isten. Hasonlóképpen az is megengedhető, hogy mikor Jézus később belátta, hogy messiási hivatá-

sában tévedett, egyszerre szenvedéséről és haláláról kezdett beszélni, hogy így nemzetmentő hivatását általános emberi élethivatássá alakítsa át. Ugyanígy az sincs a hit igazsága ellen, ha valaki arra a megyőződésre jut, hogy Jézus feltámadása nem időben megtörtént esemény, hanem csupán a hivő öntudat fejlődésének gyümölcse.

A hit magyarázatának ezt a formáját a század elejétől modernizmusnak nevezték el. Alapelve és célja nem volt más, mint az, hogy az akkoriban már széles körökben elfogadott fejlődéstan eszméjét a szellem és a hit világában is érvényre juttassa.

*b*) A modernizmus megoldása azonban naívan egyszerű volt. A kérdés tagadása nem megoldás. Ha a Jézus-esemény beletartozik a történelembe, és ha a hit a teljes igazságra és valóságra törekszik, a modernista « hitvédelem » nemcsak elégtelennek, hanem elfogadhatatlannak is bizonyul. Először a Szent Officium 1907. július 3-i *Lamentabili* kezdetű dekrétumában, majd X. Piusz pápa 1907. szeptember 8-i *Pascendi dominici gregis* kezdetű körlevelében hívta fel a hivők figyelmét arra, hogy Jézus feltámadása történeti tény, amelyben az első keresztények kezdettől fogva hittek (*DB* 2036-37, 2084).

Mármost a « történet » és « történeti » szónak kettős értelme lehet: először jelezheti, azt, hogy valami igazán megtörtént, jóllehet adatok hiánya miatt nem lehet a történelemtudomány tárgya; másodszor jelenti azt, hogy a megtörtént esemény valóban a történettudomány körébe tartozik, és annak keretén belül vizsgálni lehet. Első értelemben történeti esemény a hitvallások szerint például az angyalok bűnbeesése, az eredeti bűn, és minden kétség nélkül Jézus feltámadása is (lásd a test « igaz » feltámadása kifejezést: *DB* 344). Annak a kérdésnek megválaszolása, hogy Krisztus feltámadása történeti esemény-e a második értelemben is, attól függ, hogy ki milyen nézetet tart a történettudomány természetéről,

módszeréről és jogos területéről. E kérdés vizsgálatára később még visszatérünk. Itt elég legyen megjegyeznünk, hogy minden valószínűség szerint a fent említett két római dokumentum Jézus feltámadásának történetiségét a szó kettős értelmében állította.

## 11. *A vallástörténeti iskola* (*Religionsgeschichtliche Schule*)

*a*) Hét évvel Loisy könyvének megjelenése után, 1909-ben *Salomon Reinach* könyve, *Histoire générale des religions,* a hit kérdésének egy újabb szempontját vetette fel. Az úgynevezett *Religionsgeschichtliche Schule* (vallástörténeti iskola) választ próbált adni arra a kérdésre, amely mind a racionalizmus, mind a modernizmus számára rejtély maradt. Ha a feltevés szerint a kereszténység lényegében nem más, mint egy az Isten országát váró zsidó messiáshit, hogyan volt az lehetséges, hogy a görög és a latin elme olyan készségesen el tudta fogadni ezt a tőle annyira idegen hitvilágot.

Reinach és a vallástörténetei iskola felfogása szerint a kereszténység valójában nagyon is kézenfekvőnek tűnt a hellén kultúrában élő embernek. Krisztus halottaiból való feltámadásában ugyanis a mitológiákból jól ismert meghaló és újra életre kelő istenségek egy új, a többinél jóval szerencsésebb változatát ismerhette fel.

E gondolatot különösen *R. Reitzenstein* tette magáévá *Die hellenistischen Mysterienreligionen, ihre Grundlage und Wirkungen* (Leipzig 1910) című könyvében. Szerinte Pál volt az, aki göröggé alakította át az eredetében zsidó vallást. Hogy görög legyen a göröggel, szorgalmasan tanulmányozta a görög mitológiát, és onnan számos gondolattal és kifejezéssel — mint például « pneuma », « gnózis », megváltó szenvedés és halál stb. — gazdagította az eredeti keresztény hittapasztalatot.

*b*) Reitzenstein nézete nem talált követőre. Pál jellemét ismerve, senki sem tudta róla könnyen elképzelni, hogy pogány mítoszok és kultuszok tanulmányozásához fogjon. A keresztény és a görög vallások között akkora volt a különbség, hogy senki sem merte Reitzensteinnel komolyan állítani, hogy a pogány vallásokban kell a kereszténység létrehozó forrását keresni. Így a pogány kultuszvallások közvetlen befolyásának elméletét egyre többen elvetették, és helyette inkább a közvetett befolyás gondolatával kezdtek foglalkozni. E nézet szerint a görög-római mítoszok csupán átformáló hatással voltak a lényegében tőlük független keresztény istentapasztalatra. A hithirdetők nagyobb missziós erdemények elérésére egyre inkább « hellenizálták » az ősegyház hagyományát. E hellenizálásnak eredménye lett Jézus Istenné emelése és a feltámadásába vetett hit. A kezdeti palesztinai « Emberfia »-hit a görög közösségben Jézus, az Úr, az Istenfia imádásává alakult a görög istenfiak mintájára. Úgyszintén az Attisz, Adonisz, Oszirisz = Dionüszosz istenségek halálának és feltámadásának mítosza késztette a görög híveket arra, hogy Jézus feltámadását hirdessék és ünnepeljék. Ennek az ún. hellenizált krisztológiának Reitzenstein mellett *William Bousset* (*Kyrios Christos,* Göttingen: Vandenhoeck, Ruprecht, 1921) és *Rudolf Bultmann* (*Jesus,* Berlin: Deutsche Bibliothek, 1926; *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen,* Zürich: Artemis Verlag, 1949) volt legismertebb védője.

Az új elméletek hatására a hitvédelem a szentírás tanulmányozásától a görög és római vallások tanulmányozásához fordult. Mármost a görög mondavilág szerint különösen három istenség, Attisz, Adonisz és Dionüszosz volt ismeretes arról, hogy visszatér az alvilágból és új életet kezd. Érthető tehát, hogy e három görög isten lett a kutatás központja.

*c*) *Marie-Joseph Lagrange* domonkos « Attis et le

christianisme » (*Revue Biblique* 16 [1919] 419-480) tanulmányában hívta fel először a kutatók figyelmét arra, hogy Attisz kultuszának központja egészen a Kr.u. II. századig nem Attisz halála, hanem a Kübelé istennő szolgálatára szentelt férfiak kasztrálása volt. Mármost, ha a szertartásból a mítoszra lehet következtetni, azt kell mondanunk, hogy Attisz mítosza sem tudott Attisz feltamadásáról. Az Attisz-kultusz tehát semmiképpen sem lehetett a Jézus feltámadásába vetett hit eredete. Annál kevésbé, mivel a korabeli sztoikus és platonikus pogány írók sohasem beszélnek Attisz haláláról és feltámadásáról. Csupán a Kr.u. II. századtól kezdve, valószínűleg az Adonisz-kultusz befolyására, lesz a hős halála a szertartás központja. Az első római « Hilaria » ünnepeken Attisz sosem vett részt az anyjának, Kübelének tiszteletére rendezett ünnepségeken. Csak később olvasunk arról, hogy az ünnepségek alatt Attisz szobrát hervadt lombok közé helyezik, és szertartásosan megsiratják. Ez a szokás minden valószínűség szerint keresztény befolyás alatt alakult ki. Ezt erősíti meg az, hogy Attisz feltámadásáról valójában először a keresztény Firmicus Maternus könyvében (*De errore profanarum religionum,* kb. Kr.u. 346) olvasunk. Tehát nem a pogányok, hanem a keresztények látták, éspedig saját hitük befolyására, az Attisz-kultuszban a feltámadásnak egy formáját. A pogány mítosz alapja az a népek között elterjedt régi felfogás, hogy az istenek nemegyszer veszedelmet hoznak az emberre . Ennek elkerülésére úgy próbálták az isteneket kiengesztelni, hogy egyesek önként feláldozták férfiasságukat az isteneknek.

*d*) Az Attisz mítoszával ellentétben Adonisz kultusza valóban ünnepli az alvilágba leszálló isten halálát. A mítosz azonban nem beszél feltámadásról, csupán egy árnyékvilágban tovább folytatott életről. A kettőt azonban sohasem szabad összetéveszteni, amint erre felhívta a figyelmet Lagrange W.W. Baudissin könyvének bírálatá-

ban (W.W. Baudissin, *Adonis und Esmun, eine Untersuchug zur Geschichte des Glaubens an Auferstehungsgötter und an Heilsgötter,* Leipzig: Hinrichs, 1911; vö. M.-J. Lagrange, « Recensions »: *Revue Biblique* 9 [1912] 117-127).

*e*) Az Oszirisz-mítosz közelítené meg valamiképpen a keresztény feltámadás gondolatát. Ám itt sem Oszirisz feltámadása, hanem az elhalt magból tavasszal újra kelő élet az ünneplés témája. A régi legenda szerint Felső-Egyiptom királya, Széth, megölte testvérét, Oziriszt, és testét darabokra szabdalta. A meggyilkolt Oszirisz felesége, Íszisz Amibisz napkirály segítségével férjének szétszórt tagjait újra egybeillesztette, vele egyesült, és tőle fiat szült, kit Hórosznak nevezett. Később Hórosz Egyiptom királya lett, míg apja Oszirisz az alvilágban élt a többi halottal. Az alvilágban való életet megint helytelen lenne a föltámadással összetéveszteni (R.E. Witt, *Isis in the Graeco-Roman World,* Ithaca: Cornell U. Press [1971] 279-281).

*f*) Néhányan úgy gondolták, hogy Dionüszosz, Zeusz görög főisten fia mondájában találnak a keresztény feltámadáshoz hasonló gondolatot. Zeusz ellenségeinek, a Titánoknak sikerült Dionüszoszt elfogniok és felfalniok. Szíve azomban kisiklott a lakomázók kezéből. Nővére, Athéné megtalálta a szívet, és elvitte atyjához, Zeuszhoz. Zeusz fia szívét lenyelte, és így lett lehetséges, hogy Zeusz Szemelétől szült fiában, a thébai Dionüszoszban Dionüszosz újjászülethetett.

A dionüszoszi mítoszban nincs szó feltámadásról, csupán az isteni erő megújulásáról az istenek leszármazottjaiban. Dionüszosz feltámadásáról csak Jusztin keresztény író beszél a II. században. A keresztények hitük fényében készségesebbek voltak a pogány istenek feltámadásáról beszélni, mint maguk a pogányok. Ez megint igazolja, nem a pogány hatást a Jézus feltámadásába vetett hit kia-

lakulására, hanem éppen a keresztény befolyást a pogány szertartásokban.

*g*) *E. Bevan* (*Hellenism and Christianity,* London: Allen, 1921) és *G. Wagner* (*Das religionsgeschichtliche Problem von Römer* 6,1-11, Zürich: Zwingli, 1962) szerint Szt. Pál ideje előtt és alatt ismeretlen volt a meghaló és feltámadó istenek görög misztériuma. Az elhaló és feltámadó istenség mítosza az első században a keresztény doketista gnosztikusok magyarázata. Ezt megerősíti, hogy Arnold J. Toynbee nagy tanulmányában (*A Study of History*, Oxford: Oxford University Press, 1939), amikor a görög mitológia megváltó hőseiről ránk maradt leírásokat az evangéliummal hasonlítja össze, Agisz Via dolorosája, Kleomenész keresztre feszítése és istenfiúvá kiáltása mellett egyetlen esetet sem talált, amely pogány mitológiai hős feltámadásáról tenne említést (lásd *A Study of History...*, 6. 376-539, különösen 411. oldal: Common Scenes). Az feltevés, hogy a keresztény hit, különösen a Jézus feltámadásába vetett hit a görög mitológiából származna, történetileg tévesnek bizonyult.

Ma már alig található szerző, aki a század eleji vallástörténeti iskola tézisét még védené. Maguk a marxista vallásszakértők sem tartják elfogadhatónak a kereszténység eredetének magyarázatára a mitológiai elméletet. A mitológiai eredet helyett egyre inkább Jézusnak és első követőinek történeti helyzetében keresik a keresztény hit eredetét (lásd például a Varsóban kiadott nagy általános encicklopédiát, *Wielka Encyklopedia Powszechna,* I, 313; II, 516-518; B. Kowalski, « The Genesis of Christianity in the Views of contemporary Marxist Specialist in Religion », *Antonianum* 47 [1972] 541-575).

Az 1930-as évek után egyre inkább divatját múlta az, hogy egy vallásszakértő a pogány mitológiában keresse a kereszténység kizárólagos eredetét. Ezt a történelmi kutatások eredménye mellett az is elősegítette, hogy ettől

az időtől kezdve a vallástörténet tudományában új módszer lett otthonos. Az új fenomenológiai módszer, ahelyett, hogy egyik vallást a másikra próbálta volna okozatilag visszavezetni, inkább minden egyes vallás egyedi, az összes többitől megkülönböztethető vonásait kereste és vizsgálta. Ha mármost minden vallás egyedi, egyedinek kell lennie a keresztény hit istentapasztalatának is.

*b*) A kereszténység e történelmileg és módszertanilag elismert egyedisége és újdonsága csupán az ötvenes években lett egy rövid időre megint kétséges. A *Qumrán-iratok* feltárásával nem egy kutató azt gondolta, hogy bennük a kereszténység forrását találtuk meg (E. Wilson, *The Scrolls from the Dead Sea,* New York: Oxford University Press [1955] 77). A Krisztus idején élő Messiást váró, rigorista zsidó szerzetesi felekezet, az esszénusok szektája nem egy a keresztény hithez hasonló tant vallott, és szokást követett. Volt keresztségük, titkos lakomájuk, « püspökük ». Hittek a közeli végső ítéletben, amikor a Messiás végleg szétválasztja a világosság fiait a sötétség fiaitól.

Ám az új leletek feltárásával járó lelkesedést követő higgadtabb és behatóbb tanulmányozás a kereszténység és a qumráni közösség egyre több egymástól elütő különbségét hozta napvilágra. E. Stauffer (*Jesus und die Wüstengemeinde am Toten Meer,* Stuttgart: Calwer Verlag, 1957) nyolc lényegbevágó különbséget sorolt fel: (1) a qumráni közösségben a papságnak sokkal nagyobb szerepe volt, mint az Jézus evangéliumi tanításából kitűnik; (2) a számtalan és részletes qumráni szertartásnak semmi nyoma sincs az Újszövetségben; (3) a közösség tagjainak gyűlölniök kellett a sötétség fiait, míg Jézus ellenségszeretetre tanította követőit; (4) a qumráni közösség katonai megoldástól, nevezetesen háborútól várta a végső idők boldogságának beálltát, ezzel szemben Jézus minden erőszakot ellenzett; (5) Jézus sohasem kö-

vette, és nem is tulajdonított semmi jelentőséget a qumráni közösség számára annyira fontos naptárnak és időbeosztásnak; (6) Jézus nyíltan tanított, míg Qumránnak volt titkos tana; (7) a sivatagban élő felekezet Áron családjából várta a Megváltót, ám ennek semmi nyoma sincs az Újszövetség irataiban; (8) a szekta elvetette a jeruzsálemi papságot és a zsidó vallásgyakorlátot, ezzel szemben Jézus és az első keresztények nem átallottak a jeruzsálemi templomba járni (Csel 3,1; Lk 24,52), és vallási kötelességüknek eleget tenni a templom lerombolásáig.

Mindehhez még két lényeges különbséget kell hozzáadnunk. A qumráni szövegek sohasem említik sem a halottak feltámadását, sem a gonoszok halál utáni büntetését (J. Coppens, *Les documents du désert de Juda et les origines du christianisme,* Louvain: Cahiers du Libre Examen [1953] 34). Végül pedig a legfontosabb különbség, hogy Qumrán végeredményben a mózesi törvényen alapuló sinai szövetség szellemében élő vallási forma volt; Jézus viszont teljesen függetlennek érezte magát a mózesi törvénytől (Mk 2,23; Jn 5,8-9; 9,14), és helyébe a saját törvényét állította.. Éppen ezért minden valószínűség szerint a qumráni közösség éppúgy lázadónak és törvényszegőnek tartotta volna Jézust, mint a jeruzsálemi hatóságok.

*i*) Az viszont könnyen lehetséges, hogy az első keresztény írók nem egy fogalmat kölcsönöztek mind a pogányság, mind Qumrán gondolatvilágából. Ám a keresztény hit eredete és igazolása sem egyikben, sem másikban nem található meg.

Az összehasonlító vallástörténeti kutatások, ha nem is abban az értelemben, amint kezdeményezőik várták, mégis nagy haszonnal jártak a hit igazolásában és eredetének feltárásában. Kétségtelenné vált ugyanis az, hogy a keresztény istenélmény semmi másra vissza nem vezethető. Ezért magyarázatát ettől kezdve nem a keresztény hitközösségen kívül, hanem magában a keresztény tör-

téneti eseményben kell keresnünk. Ez volt talán a XX. század hitkritikájának első sikeres lépése.

## 12. *A műfajelemzés (Formgeschichte): az evangéliumi hagyományok kialakulásának története*

*a*) A század elejétől nem egy tanulmány jelent meg, amely a régi irodalmi művek sajátos, a modern irodalomtól élesen eltérő jellegzetességeit ismertette (E. Norden, *Die griechische Kunstprose,* Leipzig: Teubner 1909; *Agnostos Theos,* Leipzig: Teubner, 1913; A. Obrik, « Die epische Gesetze der Volksdichtung »: *Zeitschrift für deutsches Altertum* 51 [1901] 1-12).

Attól kezdve, hogy a vallástörténeti iskola a kereszténységet a görög és a közel-keleti világba próbálta beállítani, természetes további lépés volt, hogy a fent említett nyelvészeti kutatások eredményét a szentírás könyveire is alkalmazzák. H. Gunkel (*Genesis,* Göttingen: Vandenhoeck, 1901) volt az első, aki az új módszert az ószövetségi könyveken, nevezetesen a Teremtés és a Zsoltárok könyvén bemutatta. Nem kellett sokat várni, hogy ezt az evangélium könyvein is kipróbálják. Majdnem egyidőben, egymástól függetlenül öt könyv jelent meg, és nyitott új utat nemcsak a szentírástudományban, hanem a hitvédelem, illetve hitigazolás terén is (M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums,* Tübingen: Mohr, 1919; K.L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu,* Berlin: Trowitzsch, 1919; R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition,* Göttingen: Vandenhoeck, 1921; M. Albertz, *Die synoptischen Streitgespräche,* Berlin: Trowitzsch, 1921; G. Bertram, *Die Leidensgeschichte Jesu und der Christus-Kult,* Göttingen: Vandenhoeck, 1922).

A szerzőknek közös célja az volt, hogy evangéliumoknak mint írásműveknek az eredetét feltárják, és így

megoldást találjanak az úgynevezett szinoptikus kérdésre: Hogyan lehetséges az, hogy az első három evangélium annyira hasonló természete mellett sokban különbözik is egymástól, éspedig annyira, hogy szinte egymásnak ellentmond? Az irodalomkritika útját követve, az új módszer megkísérelte az evangéliumokat kisebb irodalmi, műfaji egységekre felbontani. E kisebb irodalmi egységek jóval az evangéliumok megszerkesztése előtt, írott vagy szájhagyomány formájában ismertek voltak a különböző keresztény közösségekben. E munkát a német szerzők a nyelvészetből kölcsönzött szóval *Formgeschichte*-nek, Vincent Taylor angolul *Form Criticism*-nek, Oscar Cullmann *Histoire de la tradition évangélique*-nak nevezi, magyarul pedig formatörténetnek vagy műfajelemzésnek hívjuk. A műfajok elemzése igen fontos a szentírás magyarázatában. Itt bennünket csak annyiban érdekel, amennyiben a hit eredetének kérdésére új választ ígér. Az új módszer akkora hatással volt a hitkritikára, hogy az 1920-as évektől kezdve a hitkritika története több évtizeden keresztül egybefonódott az új módszer történetével.

*b*) A műfajelemzés *alapfeltevése* szerint a négy evangélium nem egy-egy szemtanú történetíró munkája, mint azt századokon keresztül a hivők gondolták, hanem mindegyik különböző népirodalmi műfajok gyűjteménye; mindegyikük magán hordja az akkori zsidó és görög népirodalom minden jellegzetességét. Így például a szerzők nevét nem említik. A hely és idő megjelölése önkényes, nem a történelmi eseménytől, hanem az elbeszélés témájától, illetve céljától függ. Sok kisebb, egészen különböző műfajú (pl. elbeszélő, lírikus, drámai, tanító stb.) egységek kapcsolódnak egyetlen műbe, ti. az evangéliumba, melynek természete egészen sajátos és vissza nem vezethető egyetlen általános elfogadott irodalmi műfajra sem. A műfajelemzés feladata elsősorban az, hogy

szétbontva az evangélium mesterséges egységét a különböző irodalmi műfajokat önmagukban vizsgálja, és társadalmi szerepüket meghatározza.

Általában az evangéliumot összetevő változó *műfajokat* két nagy csoportba szokták osztani: beszédekre és cselekvést leíró részekre. Mindkét csoportban több kisebb alfajt lehet megkülönböztetni.

A beszédek műfajába Bultmann öt különféle alcsoportot vesz fel: a) bölcs mondások (közmondás, buzdítás), b) prófétai, illetve a világ végét apokaliptikusan leíró látomások és jóslatok, c) törvények és szabályok, d) « Én-mondások » (« Hallottátok..., én pedig mondom nektek... »), e) és végül példák, illetve allegóriák.

A cselekvést leíró részekben Dibelius három változatot talált: paradigmák, novellák és legendák. A paradigma rövid elbeszélés; eredetét Jézus megállapítása vagy adott magatartása határozta meg, amelyet azonban később dramatizáltak, hogy az igehirdetésben alkalmasabb példának bizonyuljon. A novellák Jézus tetteinek bővített leírásai. Egyesek ezt csodaelbeszélésnek (*Wundererzählung*) nevezik, mivel főként a csodákat leíró részeket sorolják ide. Legendák végül azok az elbeszélések, amelyek nem tartoznak a két fenti csoportba. Ide sorolhatók a Jézus gyermekkorát leíró elbeszélések, Jézus megkeresztelése, megkísértése, színeváltozása, szenvedésének és feltámadásának története, Péter hitvallása stb. Legenda ebben az esetben nem jelent szükségszerűen légből kapott, jámbor mesét, hanem egy mindenkinek szánt vallási és erkölcsi jobbulást célzó történetet.

*c*) Az irodalmi műfajok csoportosítása után a következő lépés e műfajok *társadalmi szerepének* a tanulmányozása volt. Feltételezve, hogy ezekben az irodalmi egységekben az egyes hivő közösségek saját helyi kérdéseiket, gondjaikat, szükségleteiket próbálták szavakba formálni,

várható volt, hogy a műfajok kritikus vizsgálata folytán a hivő közössége eredeti világa, életmódja, törekvése felismerhető lesz. E célból igyekeztek felderíteni azt, hogy milyen sajátos élethelyzetben (*Sitz im Leben*) használták az említett evangéliumi szemelvényeket. Ám az élethelyzet megállapításában a szerzők nem tudtak megegyezni.

Dibelius szerint a műfajok megírásának indítóokát a hithirdetés igényében és szükségében kell keresnünk. Szerinte az evangéliumi szemelvényeket azért írták, mert a hithirdető apostolokat igehirdetésükben akarták segíteni. E szemelvények értelmezését és magyarázatát éppen ezért az igehirdetés világában kell keresnünk.

Bertram úgy vélte, hogy nem a hithirdetés kötelessége, hanem Krisztus imádásának az igénye indította írásra az első keresztény imaórák és szertartások szervezőit.

Bultmann nem egy, hanem több indítóokban kereste az evangéliumi események megírásának magyarázatát. A hitterjesztésen és imádáson kívül sok más egyéb gondja is volt az ősegyháznak. A sok gond — mint például nevelés, vezetőképzés, külső rágalmak elleni védekezés, belső versengések feloldása — közepette érthető volt, hogy a közösség közvetlen érdeke nem annyira a tényszerűség és történelmi igazság, hanem a közösség fennmaradása volt. Túlnyomó számban egyszerű emberek voltak, akiknek mozgató ereje nem annyira a tudományos pontosság, hanem az érzelem, amely könnyen dramatizál, átszínesít és megmásít. Ennek következtében ez az első keresztény hivő közösség mintegy ködfátyol, vagy helyesebben talán mintegy prizma helyezkedik a történeti Jézus és a későbbi nemzedék közé, és teszi lehetetlenné, hogy bárki valaha is megtudja, milyen volt a történeti Jézus önmagában.

*d*) A *hitkritikus feladata* éppen ezért Bultmann szerint nem is abban áll, hogy az első hívek világán áttörve

a történeti Jézushoz eljusson, hanem inkább abban, hogy az evangélium egyszerű mitológiai gondolkodásmódját a tudományos gondolkodás világában kiértékelje, illetve tudományos világképpel helyettesítse (*Entmythologisierung*; R. Bultmann, « Neues Testament und Mythologie »: *Offenbarung und Heilsgeschehen,* München: Lempp, 1941, 15-53). A kettő között a különbség abban van, hogy míg a mitológiai ember természetfeletti szellemek, istenek és ördögök önkényes akaratában, a tudomány embere a szabad, felelősségteljes emberi cselekedetben látja az események egyetlen magyarázatát.

Ezen az alapon érthető, hogy a modern tudományok világában élő ember nem tudja többé elfogadni az evangéliumok mitológiai világát (R. Bultmann, « Die christliche Hoffnung und das Problem der Entmythologisierung »: *Glauben und Verstehen,* 3, Tübingen: Mohr, 1933, 81-90). Nem használhat ugyanis valaki villanyt, rádiót, nem vehet igénybe orvost és kórházi kezelést úgy, hogy ugyanakkor igazán higgye az Újszövetség nyomán, hogy az ördögök okozzák a betegséget. Ugyancsak nehezen érti meg a mai ember, hogy a halál valami régen elkövetett bűn következménye, mert tudatában van annak, hogy az emberi lét minden bűntény nélkül is, természeténél fogva a halál felé halad. Ellenszenves számára az Istenember vérének kiontásával kiengesztelt büntető isteni harag eszméje is. A tétlen, a más világtól « sült galambot » váró magatartást a mai ember semmiképpen sem tudja helyeselni, mert nagyon jól tudja, hogy jövője és sorsa egyedül a saját kezében van. Számára az Egyház hitéből kiemelt Jézus nem lehet más, mint egy egyszerű, igaz, vallásos ember, aki a hagyományt követve halt meg, mint mindenki más, és nem is támadt fel, mert ez nem velejárója az emberi életnek. Csupán később látott benne az első Egyház hite a bűnökért keresztre feszített Istenfiát, akit Isten az emberiség üdvösségére feltámasztott.

A keresztény igehirdetés hitének ez a Krisztusa (*Christus des Glaubens*) nem egy történeti személy, csupán Isten cselekvő jelenléte a keresztény hivőben. A keresztény hit tehát csupán krisztusi fogalmakkal kifejezett hit az egy Istenben. A hit és igehirdetés számára a történeti Jézus jelentéktelen. Csupán kiindulópont volt, amelyet hamarosan meghaladva az Egyház nem törődött egyébbel, mint a krisztusi hit megélésével. Ez a krisztusi hit pedig valójában nem más, mint az ember saját teremtményiségének felelősségteljes elfogadása a megtapasztalt Isten hívásában.

*e*) Érdemes megjegyeznünk, hogy *Bultmann* neves *tanítványai* közül egy sem osztotta tanárának véleményét a történeti Jézusnak és a hit Krisztusának szétválasztására vonatkozólag. Kivétel nélkül mind hirdette, hogy a hitet kezdettől fogva nagyon is érdekelte a történeti Jézus kivolta. A hit éppen a történeti Jézus személyére épült. Különböző módon próbálták a tanáruk által teremtett szakadékot a történeti Jézus és az Egyház hitében felmagasztalt Krisztus között áthidalni. P. Althaus (*Das sogenannte Kerygma und der historische Jesus,* Gütersloh: Mohr, 1968) a kettő közötti szétválasztást megengedhetetlennek tartotta, mert a hit éppen a történeti Jézus személyiségéről és cselekedeteiről tesz tanuságot. E. Käsemann (« Das Problem des historischen Jesus »: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 51 [1954] 125-153), H. Conzelmann (« Jesus Christ »: *Religion in Geschichte und Gegenwart,* 3. Tübingen: Mohr, 1959, 619-653), E. Ebeling (*Theologie und Verkündigung, Ein Gespräch mit R. Bultmann,* Tübingen: Mohr, 1962), E. Fuchs (*Zur Frage nach dem historischen Jesus,* Tübingen: Mohr, 1960) magát a történeti Jézust jelölte meg a benne való hit elindulása és kibontakozása okának. J.M. Robinson (*A New Quest of the Historical Jesus,* London: SCM, 1959) a történeti Jézus jelentőségét abban látta,

hogy az nem a mitikus, hanem éppen a modern ember egzisztenciális életformáját élte.

*f*) Ám Bultmann elvetette tanítványainak próbálkozásait azzal, hogy egyiküknek sem sikerült az ő *eredeti szándékát* megvalósítania. Ez a szándék pedig nem volt más — hangoztatta Bultmann —, mint az, hogy a hitet a történelemkutatás eredményével támassza alá (R. Bultmann, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus,* Heidelberg: Winter, 1962; « An interview with Rudolf Bultmann »: *Christianity and Crisis* 26 [1966] 252-255). Bultmann szerint a hit nem függhet a tudástól, következésképpen a krisztusi hit sem függhet a történeti Jézus ismeretétől. A történész semmiféle érvvel sem tudja hallgatóját olyan helyzetbe hozni, amelyben annak szükségszerűen Jézus mellett vagy ellen kellene döntenie. A történész ugyanis tudományában mint bíró áll a kutatás tárgyával szemben. Ám a hitben ilyen viszony nem létezik, mert itt inkább Isten ítéli meg az embert. A történeti Jézus és a hit Krisztusa között nincs folytonosság. Az egyik legfeljebb üdvösséget ígérhet a múltban, míg a másik üdvösséget jelent a jelenben. Az egyik a múlté, a másik az idő felett áll, és képes Isten szavát minden időben kinyilvánítani, és minden embert nem mint emlék, hanem mint élő személy megszólítani. Nincs történelemtudomány, amely ennyire át tudná változtatni a történeti Jézust. A történelem és a hit két egymástól egészen elütő valóság, úgyannyira, hogy egyik sem igazolhatja a másikat anélkül, hogy azt létében meg ne semmisítené.

Mindezzel a gondolatfűzéssel Bultmann Isten szavát akarta a mai ember számára korszerűvé tenni. Szerinte a hit, ahelyett, hogy egy elmúlt eseményre való visszaemlékezés lenne, igazában nem más, mint személyes párbeszéd a mai ember és az élő Isten között. Lelkipásztori okokból, hogy a hit elfogadását megkönnyítse, nem fogad-

ta el a történeti Jézus istenségét, ám ugyanakkor mégis sok olyat állított róla, amit csak akkor lehetne ésszerűen megengedni, ha valaki mégis csak hiszi, hogy Jézus Isten. Bultmann nem látott logikátlanságot abban, hogy tagadva a történeti Jézus istenségét, őt mégis mint Isten végső kinyilatkoztatását és megváltóját maga és minden ember számára elismerje.

*g*) E szándék ellenére nem egy hittudós *kritizálta* Bultmann módszerét. L. Malevez (*Le message chrétien et le mythe,* Bruxelles: Desclée, 1954) és R. Marlé (*Bultmann et l'interprétation du nouveau Testament,* Paris: Aubier, 1956) azt vetette Bultmann szemére, hogy összekeveri az irodalmi és a történeti kutatás módszerét, és így helytelenül következtet irodalomból történeti igazságra. Mások helytelenítették a mai emberről vallott felfogását. A XX. század embere nem a XIX. század embere, akit Bultmann írásaiban lerajzol. A ma embere jobban ismeri tudásának határát, és ismeri el az élet titokzatos erőit, amelyek nincsenek hatalmában, mint ahogy a múlt század embere a technika elindulásakor azt hinni tudta. Nagyon is lehetséges, jegyezte meg Karl Jaspers, hogy a tudományos kutatások miatt állandóan titkokra bukkanó mai ember sokkal otthonosabban érzi magát az Újszövetség világában, mint a múlt század filozófiájából és a « fiatal » heideggeri egzisztencializmusból megszületett bultmanni «modern» ember (K. Jaspers, « Wahrheit und Unheil der bultmannschen Entmythologisierung »: H.W. Bartsch, *Kerygma und Mythos,* 3. Hamburg: H. Reich [1966] 10-46).

Bultmann hitkritikájának elégtelensége nemcsak abban gyökerezik, hogy benne a keresztény istenélmény elveszti a kozmikus és történelmi világgal való kapcsolatát, és csupán ideológia lesz, hanem abban is, hogy számára az « Én » még mindig Descartes világtól elszakított, önmagába zárt « Én »-je, « szelleme », nem pedig a mai ember

világba testesült személye (T. Horváth « L'athéisme contemporain et le retour à la métaphysique »: *Sciences Ecclésiastiques* 15 [1963] 470kk), aki szabadságát csakis a világban éli meg. Az ember igazán « *Mensch-in-der-Welt* », éppen ezért számára az olyan hit, amelynek nincs kihatása vagy kapcsolata a kozmikus és történelmi világgal, nem más, mint értelmetlenség. Hozzá nem a múlt század idealistája, hanem az első század kereszténye áll közelebb, aki számára Krisztus Pantokratór, a történelem és a világ Ura volt, hite pedig párbeszéd a történelmet és világot teremtő Isten és az időben-térben élő ember között. Mivel különösen a XX. század második felének embere inkább teilhard-i, mint butmanni ember, számára a hit igazolását nem lehet csupán egy benső lelki élményre, láthatatlan jelenségre visszavezetni.

*b*) A mai ember gondolkozásában mutatkozó nagy változás magyarázza meg *Wolfhart Pannenberg* sikerét. Pannenberg volt a legradikálisabb ellenhatás Bultmann hitvédelmére (W. Pannenberg, *Offenbarung und Geschichte,* Göttingen: Vanderhoeck, 1963; *Grundfragen systematischer Theologie,* Göttingen: Vanderhoeck, 1964). Pannenberg Bultmann « szó-teológiáját » a « tett-teológiával » akarta felcserélni. Az Ószövetség Istene ugyanis nem szavakban, hanem tettekben nyilatkoztatta ki magát. Őt úgy ismerjük, mint aki ezt és ezt tette, nem pedig úgy, mint aki ezt és ezt mondta. Ezért a kereszténység sem vonulhat vissza a történelem színhelyéről valami szubjektív jámborságba. Az a hit, amely nem állja meg az ésszerű tudományos kutatás próbáját, csupán illúzió.

Ám megint voltak, akik szerint Pannenberg túlment a hit határán. Úgy vélték, hogy rendszerében a hit egy lesz a tudással, és következésképp elveszíti « isteni ajándék » jellegét (D. Fuller, *Easter Faith and History,* Grand Rapids: Eerdmans [1965] 145-187; « The Resurrection of Jesus and the Historical Jesus »: *The Journal*

*of Bible and Religion* 34 [1966] 18-24). Annyit azonban egyre többen kezdtek belátni, hogy a hit megköveteli a történész világával való egybevetést, sőt hogy a hitet és a történelmet nem lehet elválasztani, ha valaki a megtestesülést komolyan hiszi.

*i*) Eltekintve a kezdettel járó túlzásoktól, a műfajelemzés új módszerének felfedezése és alkalmazása nagy *eredménnyel* járt a hitkritika számára. A XIX. században annyira divatos tétel, amely szerint az első századok Jézust csupán mint erkölcstanítót ismerték, és megváltóként való imádása csupán a III. századtól kezdve alakult ki az Egyházban, az új módszer alkalmazásával teljesen tarthatatlanná lett. Az első irodalmi műfajok, amelyek az első század negyvenes éveit tükrözik, nem ismernek el ilyenfajta fejlődést. A legrégibb írott hagyomány, éppen úgy, mint a mai hit, Jézust mint megváltó Istent ismeri. Az új módszer történetileg kimutatta, hogy a keresztény hit bölcsőjét nem a későbbi századok Egyházában, ahogy a racionalisták állították, nem is a pogány mitikus vallásokban, mint a vallástörténeti iskola vallotta, hanem csakis a történeti Jézussal egyidejű hivő közösségben kell keresnünk. Így a hit kritikájának figyelme az ősegyház tanulmányozására fordult, és a kérdés az lett, hogy az evangéliumokban talált különböző műfajokban tanúsított hit mennyiben az ősegyház és mennyiben a történeti Jézus gondolata. Más szóval, mennyiben felelős az ősegyház és mennyiben a történeti Jézus a benne mint megváltó Istenben való hit kialakulásáért. Mármost az első hivők közösségének tanulmányozása mindenekelőtt felszínre hozta, hogy e közösség mennyire különbözik a vallástörténelemből ismert minden más közösségtől, és következésképpen sajátos irodalmi műfaja sem azonosítható egyéb vallási műfajokkal.

A názáreti Jézust személyesen ismerő közösség ugyanis nem névtelen egyének, hanem név szerint ismert

szemtanúk csoportja volt, az apostolok vezetése alatt kialakult apostoli « egy-ház ». Hogy egyéb vallási csoportoktól eltérően mennyire érdeklődtek tények és történelmi igazolások iránt, azt már a « tanú » és « tanúság » szavak több mint 150 ízben előforduló használata sejteti. A közösség légköre nem annyira a teremtő és kezdeményező művészi fantáziának, hanem a kapott hagyomány minden újítással szemben való hűséges megőrzésének légköre (lásd Róm 6,17; 1Kor 11,2.23; 15,1-13; Gal 1,8-9; 2,2; Fil 4,9; Kol 2,6-8; 1 Tessz 2,13; 2Tessz 2,15; 3,6; stb.). Az apokrif, hivatalosan elvetett legendák, hitregék és a hitelesen elfogadott evangéliumi írások közötti különbségtétel mutatja, hogy az apostolok vezetése alatt álló közösség nem volt érzéketlen a történeti hűséggel és az igazsággal szemben. Így az új módszer sokban hozzájárult a hit eredetének tisztázásához. Századunk hatvanas éveitől kezdve azonban a hitkritika egy másik szempontot kezdett egyre jobban vizsgálni.

### 13. *Viták a keresztény hit értelme (Sinn) körül: 1963-1975*

*a*) A huszadik század második felében a hit kritikájának érdeklődése a keresztény hit eredetétől inkább a hit értelmének és hasznosságának kérdése felé fordult. A vitatott kérdés többé nem az volt, hogy vajon Isten alapította-e az Egyházat, vagy sem, hanem inkább az, hogy mire való az Egyház. Mit adhat a hivők közössége az emberiségnek, amit nélküle ne tudna elérni? Az Egyház nagyon sok vállalt feladata, mint például a tanítás, szociális apostolkodás, szeretetművek, lelki tanácsadás stb. mind olyan feladat, amit ma világi szakemberek is éppen úgy, vagy talán nagyobb sikerrel el tudnának végezni.

Mit kap tehát az ember a hit révén? Amikor az Egyház a keresztelendőnek ezt a kérdést felteszi, a várt vá-

lasz ez: az örök életet. Ám ha az örök élet azoknak is osztályrésze, akik sohasem léptek az Egyházba a keresztség szertartásával (lásd H.R. Schlette, *Die Religionen als Thema der Theologie,* Freiburg: Herder ,1963), azt kérdezhetjük: mire szükséges a keresztény hit abban a formában, amelyben az Egyház ismeri és ápolja?

*b*) Természetesen a legegyszerűbb és ugyanakkor a legjobb felelet mindig az, hogy a hit Istenhez segíti az embert. Ám így egy újabb kérdés merül fel: Mire jó az Istennel való találkozás? Mire jó az Isten? Szüksége van-e a modern embernek még Istenre?

Minden bizonnyal nincs szüksége olyan értelemben, mint volt régen, hogy zsákmányt és élelmet találjon, hogy alkalmas időjárással gazdag aratást és szapora jószágot biztosítson magának. Mindezt nem vallásos szertartásokkal, hanem tudományos kutatással próbálja megszerezni és biztosítani. Hasonlóképpen nincs szükség Istenre azért sem, hogy engedélyével vagy parancsával városokat, országokat építsünk és védjünk meg külső-belső ellenségektől, vagy hogy embert küldjünk a holdba. Ugyanígy lelki bajokkal, idegbetegséggel küszködő embernek, úgy látszik, a pszichológus hamarabb nyújt segítséget, mint az ima.

*c*) Ilyen kihívások és kérdések közepette ma a hit jövője nagyobb veszélyben forog, és sokkal bizonytalanabbnak látszik, mint a kereszténység eredete körül folytatott viták idejében. *A hitkritika témája a hit életképessége lett.*

Ezt az aggodalmat legélesebben és legnépszerűbben *D. Bonhoeffer* fejezte ki (*Gesammelte Schriften,* München: Kaiser, 1958-61). Leveleit, írásait különösen a 60-as évektől olvassák. A német náci börtönben a kereszténység jövőjén aggódva, arra a belátásra jutott, hogy a hit életben maradásának feltétele az új krisztusi eszmény kialakítása. Szerinte a régi hit, amely Krisztusban csak az Atya jobbján ülő istenséget látta, valami-

képpen felelős azért, hogy a kereszténység a földön senyved, és a világ felelőtlen egyének irányítása alá került. Az új hit, amelynek egyedül van jövője, Krisztusban « a másokért élő embert » látja meg. A kereszténységnek el kell szakadnia az ember égben való megdicsőítésének gondolatától, és ehelyett a szenvedőkkel együttérző, a másokért minden áldozatot meghozó új életstílust kell vállalnia. A hitnek tanúbizonyságot kell tennie arról, hogy az evilági emberi értékeket komolyan veszi, megbecsüli és ápolja.

*d*) A hit fennmaradásáért való ugyanilyen aggodalom jutott kifejezésre az « Isten-halála » és a « keresztény ateizmus » (*Death-of-God-Theology, Christian Atheism*) mozgalomban (T.J.J. Altizer, *The Gospel of Christian Atheism,* Philadelphia: Westminster Press, 1960). Az új hit igazolása a hit fennmaradását éppen az Isten-eszme feláldozásával próbálta biztosítani. Mivel az Isten-fogalom a mai ember számára semmit sem jelent — mondották —, a hit jövője érdekében a hittudományt és magát a hitéletet is meg kell szabadítanunk az Isten-fogalom embert elidegenítő lidércnyomásától. Mivel a ma embere nem képes mást, mint csupán evilági értékeket felfogni és becsülni, a hitnek is félre kell tennie az evilágot meghaladó értékeket, és helyette « szekuláris » (evilági) értékeket kell hirdetnie. *Altizer* szerint ez éppen a keresztény hit természetéből folyik, mert a keleti vallásokkal ellentétben, ahol a « szent » (szakrális) a világba lépve megsemmisíti a « világot » (profán), a keresztény hit, a világba testesülve, nem a világot, hanem önmagát üresíti ki és áldozza fel. Követve Jézusnak a földbe vetett magról szóló tanítását, a keresztény hit — mint a búzaszem — hacsak meg nem hal, magára marad. Halála viszont élet (lásd Jn 12,24), mert megsemmisülésével erejét átszármaztatja a világba. A hit önfeláldozásának gyümölcse egy mindent magába záró evilági istenország lesz, amelyben

« isten » lesz minden mindenben (*The Gospel of Christian Atheism,* 85-86. 103. 110).

*e*) *J. Moltmann* azzal kísérelte meg a hit jövőjét biztosítani, hogy a hit lényegét a reménybe helyezte, mivel erre a mai embernek nagy szüksége van (*Theologie der Hoffnung,* München: Kaiser, 1966). Az élet értelmét szem elől vesztve, a sok igazságtalanság és gonoszság láttán elkeseredve, a modern ember a hitben, mint reményben, kap új bizalomra, a jobb jövő biztos tudatával. A keresztény hit lényege ugyanis Moltmann szerint nem annyira a halálból való feltámadásnak, a már megélt földi élet továbbfolytatásának várása, hanem az a meggyőződés, hogy az emberi fejlődés reménnyel kecsegtet, és szerencsés kimenetel felé tart.

*f*) A reményteológia nyomában az ún. *politikai és forradalmi* teológia a keresztény hit értelmét és hasznosságát a hit rendszereket megdöntő és felszabadító, forradalmakat életre hívó erejében látta. Hogy a keresztény hit az új világban helyet kapjon, új « munkaterületre » van szüksége, és ez éppen a meglevő rend és rendszer bírálata (J.B. Metz, *Zur Theologie der Welt,* München: M. Grünewald, 1968), és a hibák tudatosítása (T. Rendtorff, H.E. Tödt, *Theologie der Revolution,* Frankfurt: Suhrkamp, 1968). A keresztény hitnek e politika- és társadalomkritikai szerepe különösen jó visszhangra talált mind az észak-amerikai (F. Fannon, *Black Skin, White Masks,* New York: Grove, 1967; J. Baldwin, *The Negro Protest,* New York: University Place, 1970), mind a dél-amerikai (A. Gheerbrant, *L'Église rebelle d'Amerique Latine,* Paris, Éd. du Seuil, 1969) elnyomott társadalmi osztályok sorsát szívükön viselő hittudósok írásaiban.

*g*) Végeredményben a *II. vatikáni zsinatnak* is legfőbb szívügye annak kifejtése volt, hogy mire való az Egyház különösképpen a mai világban. VI Pál pápa a

zsinatot bezáró szózatában ezt bizonyos értelemben a világ szolgálatában jelölte meg (*humani generis ancilla*: a zsinat 9. ülésén, 1965. december 7-én mondott homília). E szolgálat különböző formáit a zsinati iratok sajátos céljuknak megfelelően egyszer az ember személyi méltóságának felemelésében, szabadsága védelmében, máskor az ember és társadalom « átalakításában » (*GS* 40) nevezik meg. A második vatikáni zsinat szerint a világnak szüksége van az Egyházra, mert az Egyház ápolja az emberi nem közös összetartozását, szellemi és lelki egyesülését (*LG* 9), a nemzetek közötti békét (*GS* 53.63.77), és fáradozik minden emberi érték lehető legteljesebb kifejlesztésén (*GS* 76; *LG* 13).

Ám a kétely és bizonytalanság nem oszlik el egyszerre az ember lelkéből. Az Egyháznak majdnem 2000 év állt rendelkezésére, hogy e szolgálatot teljesítse. Vajon mit ért el ezt alatt a 2000 év alatt? Vajon szüksége van-e az emberiségnek az Egyházra testvéri egységének megvalósítására? Nem inkább az ellenkezője igaz-e, ti. hogy az Egyház makacs, meg nem alkuvó magatartása miatt nemegyszer éppen akadálya volt ennek az egységnek? Nem az igaz-e, hogy az Egyház nélkül talán a világ hamarabb és könnyebben eggyé lehetne?

*b*) E kérdések megvitatására írta meg könyvét G. Baum (*Credibility of the Church Today,* New York: Seabury, 1968), amely eredetileg egy a katolikus Egyházat elhagyó angol teológusnak, Charles Davisnak *A Question of Conscience* (London: Hodder, 1967) című könyvére írt válasz akart lenni annak igazolására, hogy a fenti nehézségek ellenére sem kell a hittudósnak az Egyház keretéből kilépnie azért, hogy a hibák kiküszöbölésén szabadabban dolgozhassék.

J. Ratzinger (*Einführung in das Christentum,* München: Kösel, 1968; magyarul: *A keresztény hit,* ford. Tamás Pál, Bécs: OMC, 1976) a kereszténység értelmét nem

a világ felforgatásában, nem is alkotásra való lendítésében látja, hanem inkább abban, hogy az embert a létbe horgonyozza, és így az ember képes legyen mintegy Istenben talpra állni (*stehen: sich einhalten bei Gott*), és benne önmagát értelmesen fel-fogni (*ver-stehen*). A hit végeredményben a Létnek mint a « Te » személynek megtalálása. Ez pedig nem egy egyszer s mindenkorra elvégezhető feladat, hanem minden idő minden emberének életműve. Ezt az életművet az Egyház nem végezheti el senki helyett. Szolgálatát tehát nem az emberiség elért vagy el nem ért sikereiben, hanem inkább a minden időben mindenkinek felajánlott segítő készségében kell látnunk.

## 14. *Összefoglalás*

*a*) A kinyilatkoztatás kritikájának története (az apologetika általános történetére vonatkozólag lásd D. Dulles, *A History of Apologetics,* New York: Corpus, 1971, J.K. S. Reid, *Christian Apologetics,* Grand Rapids: Eerdmans, 1964) igazolja, hogy a hit és ész « eszmecseréje » állandó valóság. Maga a hit természete követeli meg ezt a szüntelen egybevetést. Következésképpen semmi olyan felfogás nem lehet tartós, amely a hit és az ész teljes elkülönítését hirdeti. A régi kutatást egy új, és az újat egy még újabb kutatás fogja minden bizonnyal felváltani. A keresztény hit ugyanis lényegénél fogva a világba testesült hit, és ezért természetszerűleg ki van téve a tudományos kutatás kihívásának.

E világba gyökerezett természetéből érthető, hogy a keresztény hit különösen sebezhető a feltalálások múltat megsemmisítő és új kort teremtő megrázkódtatásaiban. E tudományos kutatásoktól való bizonyos függés az oka annak, hogy a kereszténység nemegyszer, főleg a Kelet embere előtt, a hitetlenség bölcsőjének tűnik fel. Ezt szinte alátámasztja az a megfigyelés, hogy a keresztény-

ség után nem annyira egy más vallás, hanem a hitetlenség az egyedüli ésszerű lehetőség. Sok esetben a keresztények hitkételye, illetve hitetlensége nem annyira a korlátlan szabadosság vágyából, hanem a hit és tudás között felmerült ellentmondásból fakad. Ez különösen gyakori, amikor valakinek tudása és műveltsége a tanulás vagy egy új kultúra- és gondolatvilág elsajátítása következtében gyorsan kifejlett, és a fejlődésben elhanyagolt személyes hit többé már nem képes az előrehaladott ésszel hasznos eszmecserét folytatni. Ezzel szemben egészséges, harmonikus fejlődés esetén a hit és a tudás « párbeszéde » mindkettő életerejét hatványozza és haladását biztosítja. Az egyre fejlődő ész éppen a hit rejtett, jórészben még 2000 év óta is ismeretlen lehetőségeit és megváltó életerejét hozza felszínre. A keresztény hit és az ész meg nem szűnő « párbeszéde » bizonyítja, hogy a tudás nem a hit utódja, hanem éppen kibontakozásának feltétele. Ez a hit és az ész kétezeréves vitájának egyetlen mondatban való összefoglalása.

*b*) Az apologetika történetének fenti leírásából néhány érdekes, a hitet alátámasztó adat kerül felszínre.

Az első az, hogy míg az ész ellenvetései a történelmi idők folyamán állandóan változtak, és egyik a másik után alaptalannak és tévesnek bizonyult, e változással szemben a keresztény hit frisseségében és életerejében gazdagodva hű maradt önmagához. Nem egy tudományos ellenvetés, amely « ma » megcáfolhatatlannak látszik, « holnap » már elégtelennek bizonyul a keresztény hit eredetének megmagyarázásában. Ugyanakkor a különböző nézetek és feltevések kiküszöbölésével a hit nem egy állítása igazolttá vált. Így például — ezt hamarosan látni fogjuk —, az előző századok nézetével szemben, ma már alig akad tudós, aki a názáreti Jézus történeti létezését tagadná. Hasonlóképpen az evangéliumok megírásának idejét ma már senki sem teszi a második és harmadik szazadra,

hanem a 65-100 évekre, ahogy a keresztény hagyomány vallotta. Az 1935-ben megtalált, 52-es számú, 130 körül írt papírtekercs véglegesen kizárta D.M. Strauss és C. Baur véleményének lehetőségét, amely szerint az evangéliumokat csupán 150 vagy 130 után írták volna (C.H. Roberts, *An Unpublished Fragment of the Fourth Gospel in the John Rylands Library,* Manchester: University Press, 1935); ugyanígy az 1934-ben napfényre került Egerton papírusz (H.J. Bell, T.C. Skeat, *Fragments of an Unknown Gospel,* London: Gordon, 1935) és az 1945 óta ismert *Igazság Evangéliuma* (W.C. van Unnik, « The Gospel of Truth and the New Testament »: F.L. Cross, *The Jung Codex,* London:: Mowbray [1955] 81-119). Új kéziratok megtalálása folytán az eredeti evangéliumi szövegek és a ma kezünkben levő legrégibb másolatok közötti idő alig 50 évre csökkent le.

Egy további eredmény az is, hogy az 1930-as évek óta az a nézet, amely szerint pogány vallások lennének a kereszténység egyedüli forrásai, akadémikus körökben teljesen kiment a divatból. Az evangéliumi műfajok elemzése, valamint a qumráni iratok megtalálása a kereszténység eredetét végérvényesen Palesztina földjére, Jézus idejére vezette vissza. A szerkesztéstörténeti (*Redaktionsgeschichte*) elemzéssel az is világos lett, hogy az evangéliumok végleges szövegét megelőző írástöredékek nem térnek el az evangéliumok Jézus istenségébe és igazi feltámadásába vetett hitétől. Igy tehát nemcsak az írott evangéliumok, hanem az evangéliumok írását megelőző, Jézus halálát közvetlenül követő idők hagyományai is ismerik már a XX. század hivőjének krisztusi istentapasztalatát.

*c*) Így tehát a krisztusi hit eredetének kutatása a Jézus halálát követő néhány esztendő időszakára összpontosul. Könyvünk éppen ezt a mozzanatot akarja kimerítően elemezni: *megmutatni azt, hogy a történeti Jézus nem volt más, mint akit az ősegyház hite megvallott.*

MÁSODIK RÉSZ

# A KINYILATKOZTATÁS KRITIKÁJÁNAK TÁRGYA ÉS MÓDSZERE

## 1. *A kutatás tárgya*

*a*) Napjainkban a hittudomány ágai között a hitvédelem módszere a legvitatottabb, és célkitűzése a legkevésbé világos.

Már a kezdet egy dilemma elé állítja a hittudóst. Mi legyen a hit igazolásának *tárgya:* Jézus istensége, avagy csupán vallástanító küldetése? Ha az elsővel kezdjük, már eleve feltételezzük a hitet, és elvárjuk, hogy a legkülönbözőbb teológiai tételekben (megtestesülés, *unio hypostatica,* Szentháromság stb.) partnerünk jártas legyen. Ha viszont valaki Jézust csupán mint vallástanítót akarja bemutatni, akkor nem a hit igazát, hanem csak egy — más vallásokban is ismert — jóindulatú valláskezdeményezőt akar az ész előtt igazolni.

A két lehetőségnek megfelelően két *módszer* ismeretes. Az egyik *a priori*: a vallás általános fogalmából kiindulva akarja bemutatni, hogy Jézus vallása igazán a legjobb és legtökéletesebb, mivel legjobban megfelel a vallás általánosan elismert normáinak. A másik *a posteriori*: empirikusan (a tapasztalatból kiindulva) a keresztény hit adottságát véve alapul kutatni kezdi, hogy vannak-e, és ha igen, melyek ennek a keresztény istenélménynek ésszerű okai (indokai), amelyek hihetővé, kívánatossá és elfogadhatóvá teszik azt a kritikus előtt. Az első módszer nehézsége a vallás mibenlétének szabatos meghatározásában, a másodiké pedig a keresztény hit mibenlétének hű leírásában van. Amint nehéz eldönteni, hogy mi a vallás lényege, úgy — vagy még inkább — nehéz a

keresztény istenélmény mindent átfogó világában megragadni a leglényegesebbet, és azt ésszerűen vizsgálni.

*b*) *A kinyilatkoztatás teológiája* c. kötetünkben kifejtettek után mi a második módszert választjuk. Szándékunk tehát nem annyira az, hogy a « létező » világból mintegy a « nem létező » hit világába eljussunk, hanem inkább az, hogy *a létező hit valóságát* (a 2000 év óta ismert keresztény hittapasztalatot) megértsük, és így járhatóbbá tegyük a hithez vezető utat. Mármost, *A kinyilatkoztatás teológiájában* mondottak alapján, a kereszténység lényeges mozzanata az a hit, hogy Jézus Krisztusban Isten személyesen belépett az emberi történelembe, hogy Isten belső életét közölje. A kinyilatkoztatás kritikája tehát e hit igazának kivizsgálása. Több ok ajánlja kritikai kutatásunk tárgyának ilyen értelmű meghatározását.

1) Istennek a történelembe való belépése különbözteti meg a keresztény hitet minden más vallástól. Az Isten emberré lett: ez a hit minden egyéb hitigazság feltétele, és egyben minden kihívás és ellenvetés első és végső célpontja. Ez az a mozzanat, amely a kereszténységet kereszténységgé teszi. 1948-ban a Keresztény Egyházak Világtanácsa is Jézusnak mint Istennek és Üdvözítőnek elfogadásában látta azt a legrövidebb hitvallást, amelynek megvallása elengedhetetlen feltétele annak, hogy valamely hivő csoport (egyház) a Világtanács tagja legyen. Ezzel a meghatározással a kinyilatkoztatás kritikája nem csupán a római katolikus, hanem az egész keresztény hitélmény igazolása lesz: tehát *ökumenikus*.

2) A hitigazolás témájának ilyen meghatározása továbbá kiemeli a vallásösszehasonlítás szempontjából annyira fontos *keresztény sajátosságot*. Amíg ugyanis a többi vallást az ember istenkeresése, addig a kereszténységet az Isten emberkeresése jellemzi. Amíg a többi vallás érdeklődésének középpontjában az ember megiste-

nülése áll, addig a kereszténység fő érdeklődése az Isten megtestesülése, « emberré válása » felé fordul. Általában minden vallás az ember kezdeményezésére építve próbálja az önmagában közömbös istent vagy isteni erőt saját érdekeinek szolgálatába állítani. Ezzel szemben az ószövetségi és újszövetségi hit szerint Isten fáradhatatlanul keresi az embert, hogy isteni szeretetére megnyerje. A kereszténység szerint nem az ember találja meg Istent az égben (mint pl. a *Bhagavad-Gitá*ban Arjuna), hanem inkább Isten keresi az embert a földön. (*A kinyilatkoztatás teológiájá*ban rámutattunk arra, hogy ez az általános vallástapasztalat és a keresztény hit istenélménye közötti három különbség egyike).

3) Kutatásunk tárgyának fenti meghatározása lehetővé teszi *minden ember* számára azt, hogy *elemzésünket kövesse.* Az ember természeténél fogva érdeklődik a végső valóság iránt, és foglalkozik az emberi élet végső értelmének kérdésével. Minden ember igyekszik kiépíteni magának egy az egész valóságot átfogó világképet, világnézetet. Mivel kutatásunk a lehetőségek konkrét valóságára irányul, mivel a keresztény hit megtapasztalása szerint a keresett végtelen valóság és minden lét értelme személyesen lép a világba, a keresőnek ritka lehetősége adódik arra, hogy a hivők igazát kivizsgálja, és a hit ésszerűségét a nem hivő és a hivő párbeszédében megvitassa. A reális (vagyis a valóság felé józanul nyitott) mai ember a keresztény valóságot tanulmányozva esetleg rányithat a teljesebb valóságra, vagyis a csak emberin túl felfedezheti az « isteni-emberi » világot.

*c*) A téma meghatározása után a következő lépés a *helyes módszer* megtalálása. A mondottakból világos, hogy nem egyszerűen a megtestesülés tényét, hanem ennek a hitben való megtapasztalását kell kritikánk tárgyává tennünk. Célunk tehát nem az, hogy állításban foglalt eszméket, gondolatokat magyarázzunk. Az sem,

hogy az állítás igazáról valakit meggyőzzünk. Sokkal inkább az, hogy megmagyarázzuk: *hogyan* tudom én mint hivő ember elhinni és elfogadni, hogy egy történeti személyben — a Názáreti Jézusban, Poncius Pilátus római helytartó kortársában — az Isten személyesen belépett a történelembe az ember üdvözítésére. Egészen röviden: hogyan tudok akkora (hitbeli) belátáshoz eljutni, hogy elismerem: Jézus megváltó (üdvözítő) Istenem, aki életemnek feltétlen értelmet ad, aki engem a teljes « boldogsághoz » el tud vezetni.

A tudományokban általában elfogadott módszer alapján meg kell engednünk, hogy nem lehet egy és ugyanazt a módszert minden tudományban egyformán használni. A módszer a kutatás tárgyának megfelelően változik. Szerepe ugyanis nem más, mint annak a helyzetnek a megteremtése, amelyben a kutatott téma könnyedén bontakozik ki, a feltett kérdéseknek, próbáknak megfelelően. Éppen ezért a módszer megállapítására kívánatos a kutatás tárgyának szabatos leírása. Mivel pedig Isten személyes megjelenése Jézus Krisztusban csakis a hitben tapasztalható, szükséges emlékezetünkbe idéznünk a krisztusi hit természetét.

### 2. *A Jézus Krisztusba vetett hit sajátságai*

#### (1) *Természetfeletti jellege*

Miért tudja hinni az ember, hogy Jézus Isten és Üdvözítő? Erre a kérdésre a hivő válasza világos: Hiszi, hogy Jézus Isten, mivel maga Isten megadta neki a hit természetfeletti adományát Krisztus Egyházában. « Nem a test és a vér », hanem a mennyei Atya nyilvánítja ki, hogy valójában kicsoda Jézus (Mt 16,17). Szent Pál is kijelentette: Senki sem mondhatja, hogy Jézus az Úr (ez az őskereszténység hitvallás), hacsak nem a Szentlélek által, vagyis Isten belső megvilágosító ke-

gyelme révén (1Kor 12,3). A hit végső oka és magyarázata tehát az, hogy a hit ingyenes ajándék (*DB* 1791), melyet Isten a hivők közösségében szabadon ad a meghívottaknak. Így a hit nemcsak természetfeletti, hanem egyben egyházi is, vagyis Isten az Egyház által ajándékozza az Egyház gyermekeinek.

Ezzel a hit kritikájának iránya egyszer s mindenkorra elválik minden más ismeretelméleti kritikától. Ha a hit az istenélmény okát magában Istenben jelöli meg, a kinyilatkoztatás kritikája nem következtethet csupán emberi adottságokra és logikai összefüggésekre. A hittapasztalat, amelyben a hivő Jézust mint Istent felismeri (elismeri ), az Isten ismeretében való részesedés, és így sokkal inkább hasonlít az Istennek a hittudományból ismert boldogító színelátásához, mint az ismeretelméletben szokásos látás, ismeret, akarat, ösztön stb. formáihoz. A hivő nem azért hiszi Isten személyes jelenlétét Jézusban, mert erre a teremtett világból következtetett, vagy mivel ilyesmit rendkívül éles eszével belátott, vagy éppen vasakaratával elért, hanem egyedül azért, mert az isteni kegyelem ajándéka folytán a Krisztusban magát kinyilatkoztató Istent képes felfogni és felismerni. Mivel a hit természetfeletti, senki nem hisz Istenben valaki vagy valami másért, pl. Egyházért, hanem egyedül Istennek hisz Istenért. A hit nem annyira hit *valamiben,* hanem hit magában a *személyes Istenben:* « Hiszek Tebenned! » (H. Fries, *Glauben-Wissen,* Berlin, Morus [1960] 80-95; J. Mouroux, *Je crois en toi,* Paris, Cerf, 1948; C. Cirne-Lima, *Der personale Glaube,* Innsbruck, Felizian Rauch, 1959; J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum,* München, Kösel [1968] 33-53; lásd: *A kinyilatkoztatás teológiája,* TKK I/4, 71-80. lap: « A hit szisztematikus elmélyítése »). A hitben a kinyilatkoztató Istent mint hitünk egyetlen hiteles « bizonyítékát » ismerjük fel. Más szóval: Isten saját maga szavatol szavahihetősége mellett.

A hit természetfeletti jellege miatt a hit kritikájának valamiképpen magában Istenben kell megtalálnia a végső igazolást. Amint a bölcselet a szó igazi értelmében léttalálásra, úgy a hit kritikája Istennel való találkozásra vezet (erre kell vezetnie). Végeredményben ez a kezdeti kérdés: « Mi a hit? » egyenesen az Istenhez intézett válaszban, ebben a hitvallásban oldódik meg: « Te vagy — szavad szerint — Istenünk és Megváltónk! »

(2) *Ésszerűsége*

Helytelen lenne azonban a fentiekből egyszerűen arra következtetni, hogy a kinyilatkoztatás kritikája tulajdonképpen lehetetlenné vált, ha egyszerűen csak Isten lehet a hit végső magyarázata és igazolása. A természetfeletti hit ugyanakkor *ésszerű* is (*DB* 1795-1780). Ez azt jelenti, hogy az értelem is képes saját természetének megfelelően választ adni arra a kérdésre, hogy miért tudja valaki elhinni, hogy Jézus Isten (lásd: 1Pét 3,15-16). A két válasz — az egyik, amely a hit természetfelettiségéből, és a másik, amely a hit ésszerűségéből folyik — nem zárja ki egymást, nem is mondanak egymásnak ellen (*DB* 1791), hanem inkább egymást kölcsönösen kiegészítik (*DB* 1790, 1799). A hitben tehát meg kell lennie hihetősége bizonyítékának (*evidentia credibilitatis*: *DB* 1794), amely az I. vatikáni zsinat szerint a kinyilatkoztatás külső és látható jeleiben található meg (*DB* 1790). Ám ennek a bizonyítéknak az ereje sohasem lehet olyan erős, hogy az embert a logika erejével a hit elfogadására kényszerítse. A hitnek ugyanis szabadnak kell lennie, sohasem lehet az ész bizonyítékainak következménye (*DB* 1814).

A feltett kérdésre tehát, hogy miért hiszi valaki, hogy Jézus Isten, a teljes válasz se nem csupán természetfeletti, se nem csupán ésszerű, hanem ésszerűen természetfeletti.

### 3. *A módszer*

A mondottak alapján érthető, hogy a hit igazolására a bizonyítás közismert szillogizmus formáját nem lehet használnunk. A bizonyítás ebben az esetben inkább csak kimutatás lehet, amely a szó eredeti értelmében nem jelent mást, mint azt, hogy valamit kiemelve szemünk elé állítunk, hogy ezáltal a szóban forgó dolog « szembetűnő » legyen.

A hit igazságának, illetve érvényességének bemutatásában két funkciót kell megkülönböztetnünk: a kérdést felvető és az új horizontot teremtő funkciót. Az első a Krisztus-esemény, a másik pedig a végsőkig menő teljes szeretet feltételeinek bemutatásában áll.

#### (1) *A hitkritika kérdést felvető funkciója*

*a*) A kérdésfelvető funkció nem más, mint annak kimutatása, hogy a Krisztus-események (ószövetségi hit Isten különös jelenlétében a választott nép között, Jézus élete, halála, feltámadása, szentségi jelenléte az Egyházban) olyan értelmet lebilincselő erővel rendelkeznek, hogy képesek az emberben állandóan csodálkozó kérdést kelteni és őt további kutatásra hívni. A szokásos egyszerű megoldások határait áttörve a kérdések újabb és újabb láncolatát keltik fel a kutató elmében. Az első kérdést: « Lehetséges-e ez? », egy további váltja fel: « Hogyan lehetséges ez? »; amelyet ismét egy harmadik követ: « Lehetséges-e, hogy van Isten, és ő így jár el? » A kutatás folyamán ezeket az elvont kérdéseket egy személyre vonatkozó kérdés váltja fel: « Vajon lehetséges-e, hogy Te, akinek hívó jelenléte egyre tudatosabb lesz, igazán létezel, és igazán megtetted mindazt, amit ezek az események jelezni próbálnak? » És amikor a kutató lelkiismeretében az « Igent » mint isteni választ

fogja fel, a kinyilatkoztató Isten és a meghívott hivő közötti személyes párbeszéd megindul, és a kinyilatkoztatáshit valósága igaznak bizonyul. Ebben a pillanatban a hivő valamiképpen a kinyilatkoztató Isten « szemtanúja» lesz, amennyiben a végső Valóságot, az Istent felismeri, éspedig úgy, mint aki tanúskodik arról, hogy Jézusban maga az Isten lépett a történelembe.

*b*) Az eseményeket elemző funkció *feltételezi,* hogy minden ember egy bizonyos mértékig, de igazán természettudós, bölcselő, történész, pszichológus, erkölcsbölcselő, művész, valláskutató és — adott esetben — hivő is, aki szüntelenül megpróbálja e különböző ismereteket egybevetni és összhangba hozni. A különböző tudományok ugyanis nem jelentenek mást, mint módszeres kiértékelését annak, ami minden emberben kisebb-nagyobb mértékben megtalálható. A különbség inkább abban van, hogy egyeseknek bizonyos létsíkokra nagyobb a hajlamuk, mint a másikra, és hogy hajlamukat az adott körülmények miatt nagyobb sikerrel tudták kifejleszteni, mint mások. A különböző tudományágak nemcsak az adott tárgyaknak köszönik létüket, hanem a kutató emberi szellem különböző intencionalitásainak is. Vagyis a valóság megragadására törő ember különböző szempontok szerint vizsgálja és rendszerezi a tudatában megjelenő ismereti tárgyakat.

*c*) A *különböző törekvéseket,* amelyek az emberben a természettudóst, bölcselőt stb. serkentik, röviden — erősen sematizálva — talán a következőképpen írhatjuk le. Az ember mint természettudós vizsgálni akarja az egyes tárgyakat tér- és időbeli viszonyukban. Mint filozófus a különböző tudományok tárgyainak sokaságában és bonyolult összetettségében szeretne összefoglaló egységet teremteni. Mint történész szeretné az említett tárgyak és események egészéhez való viszonyában önmagát szemlélni kettős szempontból: amennyiben min-

dennek ő szerzője és függvénye. Az ember mint pszichológus önmagát kutatja, mint a tárgyak és események világába ágyazott, de azok tér- és időbeli megkötöttségét valamiképpen mégis meghaladó személyt, aki következésképpen a tárgyak és események áradatával képes szembenállni. Mint szociológus nem a saját világában egyedülálló, hanem az emberek interszubjektív, személyi közösségében élő énjét kutatja újra kettős szempontból: mint a személyi közösség teremtőjét és függvényét. Az ember mint etikus a tárgyak és események világában keresi mindazt, ami jó az egyes és minden ember számára, amennyiben az ember a közösség teremtője és egyben teremtménye is. Mint művész képes a valóság bonyolult sokaságában és egységében meglátni a lét megejtő, elragadó intenzitását, amely éppen tér- és időformákban akar megtestesülni. Mint vallásos lény vallásának tudatos művelőjeként a valóság bonyolult sokaságában és egységében képes egy a rossztól megváltó folyamatot felismerni, és ennek magát fenntartás nélkül átadva, benne tevékenyen részt venni.

*d*) Az említett többi intencionalitás mellett a Názáreti Jézus óta még egy újabb is megnyílt az ember előtt: a kinyilatkoztatáshit *krisztusi léttudata.* E léttudatban a szokásos « kérdés »-felvetés folyamata irányt vált kettős « meghívás » következtében. A kinyilatkoztatás mozzanatában ez a meghívás azonos az egész lét teljességében előretörő új személy szavával, aki — az adott környezettől teljesen függetlenül — az előző létsíkokat egészen túlhaladva hívja meg az embert minden korláttól mentes önközlésének elfogadására. A hit mozzanatában, amely a kinyilatkoztatás megtapasztalásának másik oldala, ez a meghívás abban a megnyugtató igenlő válaszban lesz tudatos, hogy a kételkedő ember igenis képes elfogadni az Isten önközlését, önátadását.

*e*) A hivő a krisztusi kinyilatkoztatás és hit megta-

pasztalásában az említett intencionalitásoknál mélyebb léttudatban mozog. Amíg ugyanis a többi intencionalitások elemzésében és egybevetésében az ember sikert érhet el a hit elemzése nélkül is, addig a hit elemzésében a kutató hittudós nem teheti magát egykönnyen túl a többi tudományokban elért eredményeken. Éppen mivel mindegyiket meghaladja, és következésképpen mindegyiktől bizonyos értelemben függ, ezért kell, hogy a hit kritikus elemzése kövesse a természettudomány, bölcselet, történelem stb. tudományos fejlődését. Más szóval, amíg igenis lehetséges, hogy a történész a hit megtapasztalása nélkül is jó történész legyen, a hivő a szó teljes értelmében csak akkor lesz igazán jó hivő, ha ugyanakkor ápolja és fejleszti magában a többi megismerési szinteket is. Annál is inkább, mert ezt a hit mindent átfogó és univerzálisan megváltó törekvése, dinamizmusa is megköveteli. E dinamizmus hatása nem annyira abban áll, hogy a természettudóst, bölcselőt, történészt stb. közvetlenül jobb tudóssá, bölcselővé, történésszé teszi, hanem sokkal inkább abban, hogy mindenegyes síkon egészen *új lehetőségek világát* nyitja meg.

Az új lehetőségek világának megnyílása jelenti azt, hogy a tudós egyszerre nyitottabb lehet a bölcseleti, a történeti stb. kérdések iránt is. Jelenti továbbá már elért ismeretek korlátlan fejlődésének bizonyos lehetőségét, amennyiben a hit táplálja és erősíti az emberi szellem fáradhatatlan haladását. Ám legfőképpen jelenti a már elért ismeretek végességében rejlő végtelen lehetőség feltörését, amennyiben minden ismeretszint véges lehetősége a végtelen Isten meghívó szavává válik, amelylyel Isten fönntartás nélküli önközlésének elfogadására hívja az embert. Más szóval: a teremtett, véges valóság a Végtelen közvetítőjévé, kifejezésévé válik. A hit- és nem-hit-tapasztalat közötti különbség nem szükségszerűen abban van, *amit* közvetlenül megtapasztalunk, ha-

nem abban, *ahogy* megtapasztaljuk. Isten világba lépése után a végtelen mindenütt lehetőség lesz, amennyiben Isten mindenütt hitre szólíthatja fel az embert. Ám a hitnek a világba testesült természetéből következik az is, hogy megnyilatkozásai nemcsak a hittudomány, hanem a természettudományos, bölcseleti, történelmi stb. kutatás témái is lehetnek.

*f*) Így a *tudományos kutatás* témája lesz a Názáreti Jézus és az őt közvetlenül követő közösség, valamint az Egyház életével kapcsolatos tárgyak és adatok kutatása tér- és időbeli viszonyukban. Amennyiben a Krisztus-esemény az egész valóságot egyetlen személyben, ti Jézus Krisztusban foglalja össze, a bölcselő számára mutatkozik érdekesnek. A történelem abból a szempontból tanulmányozza Jézust és követőit, hogy mennyiben voltak az őket körülvevő tárgyak és események világának teremtői és függvényei. A pszichológus számára érdekes lehet Jézusnak és híveinek a tárgyaktól és eseményektől független magatartása. A szociológiában mint személyi közösség megvalósulását, az etikában pedig mint az egyes embert és az egész emberiséget szolgáló általános jót lehet a Krisztus-eseményt kritikai kutatásnak alávetni. És végül az esztétikus mint művészélményt, a vallástudós pedig mint a rossztól megváltó folyamatot mérheti fel a Krisztus-eseményt.

Ám a Krisztus-esemény teljes egészében csak a kinyilatkoztatás és hit síkján tárul fel, amikor Isten és az ember kölcsönös önátadása valóság lesz. Itt az önmagát közlő és az ember kérdését megválaszoló Isten ismerete elveszti minden esetleges mitikus színezetét, és mint legigazibb valósag tűnik fel, amely minden egyéb megelőző tapasztalat átértékelését vonja maga után.

A hit kritikájának első kérdése: « Hogyan lehetséges ez? », tehát magába foglalja a természettudományos, bölcseleti, történelmi, pszichológiai, szociológiai és eti-

kai kérdések felvetését és tisztázását. A második kérdés: « Lehetséges-e, hogy van Isten, és hogy így jár el? », az embert mint esztétikust és vallásának tudatos művelőjét foglalkoztatja. Végül a harmadik kérdés: « Vajon lehetséges-e, hogy Te, akinek hívó jelenléte egyre tudatosabb lesz, igazán létezel, és igazán megtetted mindazt, amit ezek a Krisztus-események jeleznek? », a hittapasztalat kezdetét jelenti. Ebben a pillanatban a gondolkodó ember monológja az imádkozó ember párbeszédévé alakul át.

*g*) E hármas kérdés *egymásutánja* nem a hit keletkezésének szükségszerű története. A hit lehet Isten pillanatnyi adománya (pl. Szent Pál — Csel 9,4-5 — vagy a megkeresztelt gyermek esetében), amely mintegy alulról tör fel a felsőbb létszintekre. *A fent leírt kérdést felvető mozzanatsor elsősorban a hit kritikájának menete, amelynek nem kell egybeesnie a hit keletkezésének folyamatával.* Ám nagyon is lehetséges, főleg megtérések esetében, hogy a hit kritikájának mozzanata a hit megszületésének mozzanatától nem sokban különbözik.

A kinyilatkoztatás kritikájának kérdést felvető mozzanatsora valójában a Krisztus-események elemzése. E Krisztus-események ugyanis olyan « hit-történeti » események, amelyek különös erővel rendelkeznek. Arra serkentik az embert, hogy Isten után kérdezzen, és megszólítsa őt. Egyrészt *történeti* események, amennyiben Isten Krisztusban való jelenlétének térben és időben érzékelhető jelei, konstellációi. Másrészt *hitébresztő* teológiai események, amennyiben Isten Krisztusban való személyes jelenléte körül kérdést támasztanak az emberben.

*h*) E történeti és hitébresztő események — mint az ószövetségi választott nép hite Isten különös jelenlétében; Jézus élete, halála, feltámadása, szentségi jelenléte az Egyházban — megdöbbentően annyira *sokoldalúak*

és egyedülállóan rejtélyesek, hogy az embert döntés elé állítják: hagyjon fel velük, vagy pedig engedjen vonzó hívásuknak. Krisztus jelenlététől átjárva ezek az események önmagukon keresztül egy mélyebb valóság felé tudják az ember figyelmét terelni. Mivel ez a krisztusi jelenlét nincs meg egyformán minden emberi történésben, a fent említett események Isten akaratából minden másnál nagyobb hitébresztő képességgel rendelkeznek. Mintegy erőteljes szavakként képesek az embert kihívni, hogy Isten után kutasson. Ám ugyanakkor, hacsak az ember az Istentől benne felkeltett kérdéseket nem hozza Isten elé, Tőle várva a választ, egy szabad párbeszédszerű « társalgás » Isten és ember között alig lesz lehetséges.

*i*) A kinyilatkoztatás kritikájának első feladata tehát az, hogy megvizsgálja és « kimutassa » a krisztusi események sokoldalú, az emberi ész számára megoldatlanul « bonyolult » természetét. Az emberi ész hajlamos arra, hogy az eseményeket leegyszerűsítse, hogy, saját magyarazatát rájuk húzva, értelmi nyugtalanságától szabaduljon.

Rövidség kedvéért munkánkban csupán egy, ti. a történeti elemzésre szorítkozunk.

A kritika további feladata az, hogy ezeket az eseményeket kiszabadítsa abból a helytelen értelmi összefüggésből vagy gondolatvilágból, amelybe a jelenlétükben önmagát kényelmetlenül érző ember következetesen « fogva tartja » őket, és hogy a nekik egyedül megfelelő horizontba helyezze, amelyben vonzó erejük teljes egészében kibontakozik.

(2) *A hitkritika horizontot teremtő funkciója*

*a*) Az ember, lévén értelmes lény, nem elégszik meg azzal, hogy újabb érzékléseit, észrevételeit, meglátásait egyszerűen csak tudomásul vegye, « nyilvántartásba vegye ». Ezen túlmenően régi és új ismeretei között összefüggést keres. Ez az összefüggés nemcsak a már

meglevő és a most alakuló közötti tér- és időbeli folytonosságot jelenti (mint pl. a munkaeszközök készítése esetében), hanem az észrevételek, a tények, az eszmék funkciójának (szerepének, hivatásának) és struktúrájának (szerkezeti felépítésének, összefüggő rendszerének) átrendeződését is. — Ugyanez a megállapítás, amelyet az egyéni ember megismeréséről teszünk, úgyszintén vonatkozik az emberiségnemzedékek tevékenysége nyomán keletkező tudomány kibontakozására.

Minden megértés alapvetően történeti valóság, mivel maga az emberi lét is gyökeresen időbeli és történeti (vö. *Mérleg* 11 [1975] 172). Az ember konkrét történelmi helyzete, mindazokkal a véges adottságokkal, amelyeket ez magával hoz, a megértés szempontjából elsősorban nem akadályt, hanem pozitív előfeltételt jelent. Bizonyos, kritikus módon még meg nem vizsgált előzetes ismeretek, sőt « elő-ítéletek » (szó szerinti és nem roszszalló értelemben véve) minden megértés kezdetét alkotják.

Az « értem! » állítás végeredményben annyit jelent, hogy egy adott új tény vagy eszme beilleszkedik már meglevő gondolatvilág-hálózatomba. — Szemléletesen kifejezve: A « szóban forgó » tény vagy eszme (vagyis: az észlelt, megfigyelt, névvel ellátott, « megszólított » újdonság; a gondolatvilágom kivizsgáló, ellenőrző, rendező formáinak hálózatában lebegő, bolyongó jövevény) végre « fogva marad (gondolat)hálómban », « beleakad » az « összefüggésbe », bizonytalan forgásából nyugvópontra jut, kavargó bolyongása után otthonra talál; egyszóval: megkapja helyét « *horizontom* » *egészében.* Ez egyben azt is jelenti, hogy horizontom átrendeződik az új « jövevény » befogadására.

Minden egyéni megértés és a tudomány minden haladása feltételez tehát egy bizonyos meghatározott « horizontot »: látásmódot, látóhatárt, távlatot, rétegeződést,

amelyben az adott esetek, tételek, részletfeltevések összefüggő egésszé összegeződnek. A « horizont » az egyéntől — általánosabban és elvontabban: a tudománytól — elfogadott axiómák, törvények, módszerek, gyakorlati kísérletek stb. bonyolult összességét foglalja magában.

A megértés úgy valósul meg, hogy az emberben, illetve a tudományban egy új tény, új eszme felmerülésével megindul a percepciók, funkciók, struktúrák összességének kisebb módosulása vagy jelentős átrendeződése, az új elem befogadásának előkészítése; ennek következtében felvillan egy új, teljesebb igazság horizontjának előre vetülése, elővételezése, megtervezése; az új horizont pedig kiváltja önmaga kritikai igazolásának igényét és az igazolás megkívánta folyamatok megindulását. — Nem az az ember feladata, hogy ismereti adottságait, elővételezéseit, « elő-ítéleteit » eleve kiküszöbölje (nem is tudná megtenni!), hanem hogy tisztázza, kritikusan kiértékelje. — A megértés akkor lesz teljes, amikor az új horizont igaznak, kritikailag megalapozottnak bizonyul.

Az ember életében és a tudományok történetében vannak olyan néha folyamatos és harmonikus, néha megrázkódtatást kiváltó élmények, amelyek a folytonosan kiépülő gondolathálózatot szilárdságában megerősítik, illetve alaposan felforgatják (erről a kérdésről lásd: T.S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution*. Chicago: University of Chicago Press, 1970). A kialakuló új horizont az elfogadott érzéklések, ténymegállapítások, axiómák, törvények, módszerek bonyolult összességének átalakulását hozza magával.

*b*) Minden tudománynak megvan a maga horizontja, amelynek távlatában új adatokat vagy eseteket kiértékel. E sajátos *horizont kiépítése* az egyes tudományok feladata. Megteremtésének mozzanatai elég bonyolultak; észrevétel, megfigyelés, meglátás, felfedezés és a már

kiépült vagy kiépülőben levő horizont összjátékáról van szó (lásd: T. Horváth, « A Study of Man's Horizon-Creation. A Perspective for Cultural Anthropology »: K. Tkach editor, *World Anthropology,* vol. *The Concept and Dynamic of Culture*, ed. by B. Bernardi, The Hague: Mounton, 1977, pp. 315-329).

Ez a gondolatvilág változó a különböző létsíkok, illetve tudományok szerint; következésképpen nem lehet egyik tudomány horizontját egy másik tudomány igazolására minden további nélkül kiterjeszteni. Ám a létsíkok között feszülő dinamizmus megköveteli, hogy a mélyebb (alapvetőbb) létsík gondolatvilága magába építse a felsőbb sík gondolatkörét, s következésképpen kiépítésében attól függjön.

Különösen bonyolult és érdekes a történelmi múlt megértése. A történelmi megértést helytelenül fognánk fel, ha abban látnánk, hogy magunkat teljesen a megértendő múlt látásmódjába kell helyeznünk, a magunk mai látásmódjának felfüggesztésével; ez nem vezetne célra, sőt lehetetlennek is bizonyulna. Ugyanakkor a múlt látásmódjának a mai « tökéletes » álláspont nevében való elvetése sem segítene megértéshez. A történelmi megértés inkább abban áll, hogy a múlt és a jelen látásmódok, horizontok mintegy egymásba olvadnak, és így egymást gazdagítják. A múlt valósága nem létezik puszta önmagában, minden mástól függetlenül, hanem magában foglalja mindazokat a látásmódokat, amelyeken belül a történelem folyamán megértésre jut. A történelmi valóság és a történelmet értelmező ember közötti helyes viszonyt a személyes párbeszéd analógiájával világíthatjuk meg. A horizontok « egymást gazdagító egybeolvadása leginkább a kérdés és felelet dialektikáján át valósul meg: nem tudunk igazán megérteni múlt hagyományt, ha nem tudatosítjuk azt a kérdést, amire az válaszolt. De ezt a kérdést és a rá adott múlt feleletet csak úgy

vagyunk képesek megérteni, ha a kérdést önmagunkra is vonatkoztatjuk, azaz szembenézünk azzal a kérdéssel, amit a múlt (szöveg, hagyomány stb.) itt és most nekünk tesz fel » (*Mérleg* 11 [1975] 172-173).

*c*) A különböző tudományok horizontjain túl az ember egy *végső,* minden tudományos horizontot *átfogó horizontot* is teremt; ennek témája az ember számára elfogadott végső valóság és végső értelem lesz, amely az előző horizontoknak függvénye és feltétele egyszerre. E végső valóságot és értelmet az ember kifejezheti a határtalan tér és idő kategóriáival.

Ezzel szemben a hit, egy új horizont előtöréseként, annyit jelent, hogy a végső valóságot és értelmet kifejező tér- és időformákon keresztül a Végtelen Személy, az Egyetlen Elégséges kategóriája tör át és fejeződik ki. Ennek az új horizontnak előtörése következtében minden észrevevés, érzékelés, funkció és struktúra többé már nem kizárólagosan a tér és idő hálózatában, hanem a teret és időt meghaladó Személy fogalmában talál « otthonra », illeszkedik be végő összefüggésébe, amennyiben az ember csakis ebben a Személyben tudja véglegesen és végérvényesen kijelenteni: « igen, most már végre értem! »

Az új horizontot a kinyilatkoztatás a személyes Istenben jelöli meg, aki maga a Szeretet. A végtelen szeretet teljessége az a horizont, amelyben a krisztusi események hivő és vonzó ereje teljesen kibontakozhat, és így Isten Krisztusban való személyes jelenléte felismerhető és, mint igazolt, elfogadható lesz.

Éppen ezért a hit kritikájának feladata nemcsak a kérdés felvetése, hanem a végtelen szeretetteljességnek mint horizontnak megteremtése is.

*d*) A végtelen szeretetnek megvannak a maga feltételei. A hitkritika egyik mozzanata *e feltételek bemutatása.*

A kinyilatkoztatás a keresztény hitben megismert isteni szeretetet, az « agapét » (1 In 4,10) mint a tudás és a szeretet létben való tökéletes egységének — minden fenntartástól mentes — közlését mutatja be. Következésképpen a végtelen szeretet horizontjának megteremtése ezt követeli: a hit « igazolója » segítsen minden embert — önmagát sem kizárva — arra, hogy óhajtsa, akarja és szeresse mindazt, ami a létteljességhez tartozik, és így önmagát és másokat segítsen megmenteni a « nem-mindent mindennek-vevő », a végest végtelenítő törekvéstől. Az embernek ki kell tágítania « kívánságát », hogy figyelmét elfordítsa a « mindent-amit-lehet » kívánásától, illetve az erről való lemondás lidércnyomásától. Egyszóval: meg kell szabadítanunk az embert bűnétől, amely végeredményben nem más, mint az emberi élet sorozatos leszűkítése a ma elérhető véges kielégülésre, elvágva az utat a holnap « korlátlan » reménye felé.

A második feltételnek megfelelően az apologétának segítenie kell önmagát és embertársát arra, hogy a lét teljességét egyre jobban megismerje és szeresse. A hitigazolás feladata tehát az is, hogy az ember tudásvágyát (kíváncsiságát) és szeretőképességét növelje azáltal, hogy igyekszik őt meggyőzni arról, hogy a lét teljessége valóban megismerhető és valóban megszerethető.

Végül a harmadik feltétel: törekedni arra, hogy az apologéta belássa és másokkal is beláttassa, hogy a végtelen szeretet a létteljesség lehető legnagyobb közlésében, önátadásában áll.

*e*) A szeretet horizontjában és a krisztusi események fényében szemléljük tehát a hit igazságát: Isten a történelembe lépett és Jézus Krisztusban emberré lett. A kissé elvontan összefoglalt módszert most majd konkrétan mutatjuk be, amikor a különböző Krisztus-eseményeket a szeretet horizontjába állítjuk.

HARMADIK RÉSZ

# A KINYILATKOZTATÁS HITELESSÉGÉT KIMUTATÓ KRISZTUS-ESEMÉNYEK

## 1. *Az ószövetség népének hite és e hit jelentősége a krisztusi hit igazolásában*

*a*) Jézus idejét megelőzőleg több mint ezer éven keresztül volt egy nép, amely a többitől eltérően nem az ember Isten felé törekvését, hanem *Isten emberkeresését* vallotta hite lényegének. Ha ez a gondolat fel is tűnik másutt, sehol sem annyira állandó és kifejezetten központi, mint éppen az ószövetségi könyvekben.

E könyvekben leírt hit szerint Isten az állandó kezdeményező, aki az emberi közömbösség ellenére sohasem lankad, hogy új és új próbálkozásokkal célját elérje: ti. az ember közelébe kerüljön és vele maradjon. Az Ószövetség hite szerint az Isten kezdettől fogva ismételten belépett a történelembe, hogy az emberrel találkozzék. E különböző találkozások célszerűen kapcsolódnak egymásba. Minden találkozás az előbbi beteljesülése, és ugyanakkor egy újabbnak ígérete, előkészítése. Minden találkozás ajándék és egyben ígéret is. Ajándék, amennyiben Isten szabadon ajándékozza meg az embert megváltó, boldogító jelenlétével. De ugyanakkor ígéret is, amennyiben újabb és újabb találkozások reményét kelti egy végső és tartós találkozásig, amely Isten boldogító jelenlétének legmagasabb foka lesz. Minden találkozás erre az egyetlen végő találkozásra irányul, és azt valamiképpen érzékelteti.

E végső találkozás boldogságát, amelyet a királyság megalapítása után egyre inkább messiási időknek nevez-

tek, kettős képpel rajzolják meg az írók: az egyik kép a minden jóban bővelkedő paradicsomi állapot képe, a másik viszont a nemzet politikai álmát messze meghaladó vég nélküli győzelem és béke képe. Ám e kettős kép mögött mindig ott van mindkettő elengedhetetlen feltétele: Isten különös jelenléte népe körében, amely minden előbbi jelenlétet felülmúl. Ezt a mindent felülmúló isteni jelenlétet a krisztusi hit később mint Isten Jézus Krisztusban való személyes jelenlétét ismerte fel.

*b*) Az Isten különös jelenlétébe vetett ószövetségi hitnek a krisztusi hit igazolásában *kettős értelme* van. Az egyik az, hogy ezt a hitet sem Jézus, sem követői nem találhatták ki, mivel jóval előttük már adva volt. A másik az, hogy, ismerve az emberi nézetek és gondolatok történetiséget, változandóságát, a hit állandósága el-gondolkoztató, és megfelelő magyarázatot követel.

Természetesen e hit igazolása — ti. hogy az említett isteni beavatkozások igazán megtörtént események, és nem a vallásos hiszékenység megnyilatkozásai — végeredményben Isten Jézusban való végső megjelenésének igazságától függ. Helytelen lenne az ószövetségi hit igazából az újszövetségi hit igazára következtetni. Mi éppen ellenkezőleg az újszövetségi hit igazából akarjuk állítani az ószövetségi hit hitelességét. Most csak azt akarjuk kiemelni, hogy Jézus előtt több mint ezer éven át egy sajátos hit mint egyedülálló horizont alakult ki, amely arra segített, hogy a kifejezett Krisztus-eseményt mint Isten és ember találkozását adott alkalommal fel lehessen ismerni.

Hogy az Ószövetség sajátos gondolatkörét jobban érzékeltessük, röviden vázoljuk *az Isten és ember találkozásának ószövetségi képeit.*

*c*) A Teremtés-könyv elbeszélése szerint a világ, a-hogy az Isten kezéből kikerült, tökéletes. Nincs arra

szükség, hogy Isten a görög demiurgosz példájára javítgassa, foltozgassa a világot. Amikor az Isten a világba lép, az ember miatt jön, az embert keresi, hogy vele találkozzék. Isten első hívása: « Ádám, hol vagy? » (Ter 3,8) ezt érzékelteti. Ádám viszont az általános vallásos igény szerint Isten felé tör, de úgy, hogy maga is Isten akar lenni. Vele szemben Isten keresi az embert, hogy vele legyen, őt a földön megváltsa, üdvözítse. *Isten emberkeresésének* az eredménye az, hogy az ember előbb -utóbb győz önmagát istenítő vétkén és annak következményén (Ter 3,15).

Az Ádám-történet Kain-epizódjában jelenik meg ismét az Isten anélkül, hogy az ember kérné vagy várná (Ter 4,9). Ugyanígy a Noéról szóló szakaszban is keresi az embert, hogy vele és benne az emberiséget megmentse, és szövetségével kötelezze magát arra, hogy az emberek között maradjon (Ter 7,8-13). Amikor az ember a vízözön után égig érő torony építésével újra Istenhez akar emelkedni, Isten száll le hozzá a földre (Ter 11,5-7), jelezvén hogy az emberrel nem az égben, hanem a földön akar találkozni.

Ezt erősíti meg az Ábrahámmal kötött újabb szövetség (Ter 17,7). A kezdeményezés megint nem Ábrahámé, hanem az Istené (Ter 12,1-5), aki Ábrahámban áld meg majd minden népet (Ter 17,7-8; 22,18). Erre a szövetségre emlékezteti Isten Ábrahám fiát, Izsákot is (Ter 26,2-5), akivel együtt akar lenni, éppúgy, mint atyjával együtt volt (Ter 26,24). Izsák annak köszöni minden sikerét és boldogulását, hogy vele van az Isten (lásd Ter 26,2-3.28). Úgyszintén Jákob is (Ter 28,16-22), akit az Isten Egyiptomba is elkísér (Ter 46,3-4).

*d*) Mint tette Ábrahámmal, úgy választja ki Isten Mózest is, hogy népét kivezesse Egyiptomból, és ezzel Ábrahám utódai Isten « egyszülött » *népévé* (Kiv 4,23) legyenek, és Isten végérvényesen e nép körében lakhas-

son. Nappal felhő, éjjel tűzoszlop színében vándorol népével az Isten (Kiv 13,21-22; Szám 9,15-16), és vezeti azt a Sinai hegyhez, ahol a választott nép Isten újra felajánlott szövetségét szabadon jóváhagyja, ratifikálja (Kiv 24,7-8), és ezzel Isten személyi tulajdona, Isten legdrágább, legkedvesebb (Kiv 19,5: *segullâh*) barátja lesz.

Ettől kezdve Isten létének egy újabb szimbólumát találjuk meg: a frigysátort (Lev 26,11-12) mint Isten lakóhelyét. De mindez nem a kiválasztott nép érdeme, hanem egyedül Isten szabad szeretetközlése (MTörv 7,6-7), amely megint az embertől teljesen független isteni kezdeményezés. Ugyanennek a kezdeményezésnek a tanúi Józsue (Józs 1,5-9; Szám 27,18-23), a bírák 2,16; 13,24-25; 1Sám 3,1-14), Saul (1Sám 10,1-7), Dávid (1 Sám 18,12) és Salamon is (1Kir 6,13-14). Salamon aranykorától kezdve az új templom lesz Isten különös jelenlétének látható jele (1Kir 8,10-11).

Amikor a kettészakadt királyság idejében a nép ismételten megfeledkezik jelenlétéről (Iz 1,2kk), Isten prófétákat támaszt (Jer 1,2kk; Ez 1,3kk; stb.), hogy a népet korábbi szövetségére emlékeztessék, és a végső látogatás napjára, az « Isten napjára » (Iz 2,6-43) előkészítsék (Iz 6,8-10; 46,13; 51,5; 56,1; 60,1-2), amikor is az ország Emmanuel országa lesz, azaz « ország, ahol Isten van velünk » (Iz 8,8-10), és a főváros neve « az Úr ott van » lesz (Ez 48,35). Ez az üzenete Jeremiásnak (Jer 3,17; 7,23; 11,4), Ezekielnek (Ez 16, 1kk; 37,27; 43,7), Jóélnek (Jóél 3,17-21), Szofoniásnak (Szof 3,17), Aggeusnak (Agg 1,13), Zakariásnak (Zak 2,5.10-13), Malakiásnak (Mal 3,1-2) és a többinek is.

*e*) Az Isten jelenlétének a már eddig is jól ismert szimbólumai mellé (felhő és tűzoszlop, sátor és templom, Isten dicsősége: « *šekinah* ») Dániel prófétánál egy új tűnik fel: az ég felhőin leszálló *Emberfia* (Dán

7,13-14). Az Emberfia a szöveg helyes értelmezésében nem egy égbe felszálló, hanem az égből leszálló személy vagy közösség szimbóluma. Dán 7,18.24-ben a szerző az Emberfiában közösség szimbólumát látja. Mint általában az apokaliptikus iratokban, itt is az egyén közösséget, a közösség egyént ábrázol. Hogy az Emberfia az égből való leszállás és nem az égbe emelkedés szimboluma, az a szövegösszefüggésből kétségtelen. Az igaz, hogy a Teremtés könyvében leírt Ádám és Dániel könyvének Emberfia között hasonlóságot találunk. Ezért egyes szentírás-magyarázók a dánieli Emberfiában Ádám beteljesülését akarták látni, amennyiben most végre Ádám elfoglalhatja trónját Isten mellett. Ám a szöveget jobban szemügyre véve kitűnik, hogy az Emberfia Dániel könyvében sokkal közelebb áll Istenhez, mint az emberhez, és így nem az égbe emelkedő embernek, hanem a földre szálló Istennek szimbóluma.

Megjegyzendő először is, hogy Isten trónja Dániel látomásában a földön van (O. Plöger, *Das Buch Daniel,* Güterloh: Mohn [1965] 110-114; N.W. Porteous, *Daniel,* Philadelphia: Westminster [1965] 110). A bűnös és ellenséges hatalmakat jelképező állatokat ugyanis, hogy elítéljék, nem emelik az égbe. Amikor Isten már helyet foglalt trónján, az Emberfia akkor jelenik meg az ég felhőin. Ez bizonyítja, hogy az Emberfia maga is az égből közeledik a földre, az ítélet színhelyére. A felhő ugyanis az Ószövetségben általában Istent kísérő jelenség A kb. 100 esetből, mikor az ószövetségi könyvek a felhőt említik, a szó csak 30-szor jelent természetes jelenséget; a többi 70 esetben a felhő Isten jelenlétének kísérő jele. Érdekes még, hogy a Kivonulás könyvében említett isteni jelenlét kettős jele, a felhő és tűzoszlop, Dánielnél úgy oszlik meg, hogy míg az Isten lángoló trónon ül (Dán 7,10), az Emberfia az ég felhőin közeledik (Dán 7,13). Továbbá ha az Em-

berfia az égbe törő ember szimbóluma lenne, nem Isten szentjeinek, hanem Tírusz és Babilon istenellenes fejedelmeinek mintaképe lenne, akiket Isten elbizakodottságuk miatt a pokol mélységbe taszít (lásd Iz 14,14-15; Ez 28,1-8; Ter 11,4-9). Valójában azonban az Emberfia Isten kedveltje, országának örököse.

E megfontolás alapján tehát világos, hogy az Emberfia az Ószövetségnek egy újabb és egyben utolsó szimbóluma, amely Isten emberkeresését és emberek közötti különös jelenlétét jelzi. E szimbólum szerint maga az Isten látogatja meg népét, és teszi jelenlétét, azaz országát, örökérvényűvé. Mint régen a templom, mostantól kezdve az Emberfia lesz Isten messiási végleges jelenlétének és « emberségének » szimbóluma. Így az Emberfia — az Ószövetséget záró és az Újszövetséget bevezető — szimbóluma annak a hitnek, hogy Isten keresi az embert, hogy vele együtt legyen, és őt jelenlétével boldogítsa. Istennek az embert kereső és boldogságát az emberrel közölni akaró szeretete az a horizont, amelyben Jézus, az újszövetségi Emberfia, mint az embert kereső és az emberekkel együtt élni akaró Isten szeretetének megtestesülése, felismerhető.

### 2. *Jézus Isten-élménye - hitet ébresztő élete*

Az újszövetségi könyvek tanúsítják, hogy Jézus követői az ószövetségi hit fényében Jézust mint az Isten emberközelségét jelző messiási idők végső megvalósulását ismerték fel. Számukra Jézus Isten legbensőbb közelsége lett. A *kérdés* most az, vajon a történeti Jézusnak magának mennyi része volt ebben a felismerésben? Történetileg igaz-e, hogy — követői hitének megfelelően — nemcsak feltámadása után, hanem már élete során is, önmagában mint Istenben hitet keltő csoda volt? Más szóval: képes volt-e életében olyan helyzetet, konstel-

lációt teremteni, amely kortársait arra késztette, hogy benne Isten jelenléte után kérdezzenek, és szabadon a hit elismerő válaszára jussanak?

A hit igazolásának kérdése ugyanis nem annyira azon az állításon múlik, hogy Jézus tudta-e vagy sem, hogy ő Isten, hanem inkább Jézus életének hitet teremtő erején. A keresztény hit igazolása főleg azon múlik, hogy a történeti Jézus tudatosan képes volt-e személyiségének titkát — mint dilemmát — úgy megérzékeltetni az emberekkel, hogy azok rádöbbenjenek: benne valóban Isten van jelen véglegesen! Jézus e hitébresztő életét vizsgáljuk meg a következőkben.

Ha fejtegetésünk helyes, akkor a *történelmi Jézusnak* 2000 év távlatából is *mint hitre hívó személynek* kell megelevenednie előttünk, tehát mint olyan személynek, akinek titka a 2000 éves kutatás, fejtegetés, értelmezés után is változatlanul erőteljes: vonzó módon, meggyőző hitelességgel ajánlja fel a mai embernek is a hit megoldását mint egyedül ésszerű választ.

Ám mielőtt a történeti Jézus hitet ébresztő életét részletesen tanulmányoznánk, néhány szót kell szólnunk történeti létezésének bizonyosságáról. A hit igazsága ugyanis nem kevésbbé függ attól a kérdéstől, hogy vajon a Názáreti Jézus igazán élt-e, vagy sem.

(1) *A Názáreti Jézus történeti létezése*

*a*) Hogy az az ember, akit a keresztény hit Jézus Krisztusnak ismer, valóban élt-e, *ma már nem vitatott kérdés.* A mai történettudomány bizonyossága a majdnem 200 éves vitatásnak és kutatásnak az eredménye. Jóllehet ma alig van a kérdésben jártas tudós, aki Jézus történeti létét tagadná, a vita és kutatás ismertetése nem lesz felesleges. Könnyen lehetséges ugyanis az, hogy a kérdésben nem jártas ember esetleg elfogadja azt, amit 1791-től a jelen század elejéig több szerző hir-

detett, ti. hogy a Názáreti Jézus nem is élt sohasem. A vita menetét és eredményét már csak azért is érdekes felidéznünk, mert a két ellentétes nézet képviselői nem voltak « hivők », és így nem volt érdekük, hogy a kérdést egyik vagy másik irányba döntsék el.

*b*) Az első, aki Jézus létezését kétségbevonta, C.F. Volney (*Les ruines ou méditation sur les révolutions des empires*, Paris, 1791) volt, akit hamarosan C.F. Dupuis (*Origines de tous les cultes ou la religion universelle*, Paris 1794) követett. Szerintük Jézus sohasem létezett mint történeti személy. Mint fogalom a perzsa Mithrasz fényisten mintájára valamelyik csillag- vagy napmítoszból ered. Ezt a gondolatot kisebb-nagyobb változattal J.M. Robertson (*Christianity and Mythology*, London, 1900), A. Drews (*Die Christusmythe*, Jena, 1909), W. Erbt (*Das Markusevangelium*, Leipzig, 1911) és P. Jensen (*Hat der Jesus der Evangelien wirklich gelebt*? Frankfurt, 1910) szintén védte.

1850-től B. Bauer (*Christus und die Caesaren*, Berlin, 1877) úgy vélte, hogy Jézus csupán az első keresztény eszmék későbbi megszemélyesülése. Őt követte A. Kalthoff (*Das Christusproblem, Grundlinien zu einer Sozialtheorie*, Leipzig, 1902), aki szerint Jézus a forradalmi társadalmi mozgalom szimbóluma. 20 évvel később P. L. Couchoud (*Le mystère de Jésus*, Paris, 1924) és A. Bayet (*Les morales de Jésus*, Paris, 1928) Jézusban az emberiség örök álmainak keresztény kifejezését látta. Valamivel eredetibb volt W.B. Smith tétele (*Der vorchristliche Jesus nebst weiteren Vorstudien zur Entwicklungsgeschichte des Urchristentums*, Jena, 1906), amely szerint a kereszténység őse valójában egy Krisztus előtti nazarénus zsidó szekta, amely bizonyos Jézus nevű istent tisztelt.

E szerzők jórészt mind a múlt század *liberális racionalista* irányának képviselői voltak. Fő érvük az volt,

hogy Jézus életére vonatkozólag alig található adat a történettudomány forrásaiban. Továbbá az evangéliumok írásformájából is érveltek, hangoztatva, hogy az evangéliumokból Jézusnak testből és vérből álló történeti alakját alig lehet kihámozni. Drews legfőbb érve elméleti volt; szerinte minden vallás ideológia, és így gondolatból, eszméből ered; éppen ezért lehet örökérvényű, általános, mint az eszme; vallási materializmus az az értelmezés, amely minden időben próbálja az egyes vallásokat meghatározott személyhez kötni, hogy ezzel igazát alátámassza; ez a törekvés azonban ellenkezik a vallás igazi természetével, amely lényegében időtől és személytől független.

*c*) A *kritikus történetírás* képviselői naívsággal vádolták a racionalista történetírás érvelését. C. Guignebert (*Jésus*, Paris; Renaissance du livre [1933] 59-60) keményen bírálja mindazokat, akik a történetírás kritikai módszerének mellőzésével saját felfogásukat próbálják minden áron a történeti forrásokba belemagyarázni. Így érthető, hogy a korábbi történetíróknál a kereszténység eredetére vonakozólag alig található valami közös vonás; legfeljebb csak érvelésük gyengesége és az alaptalan feltevések számtalan változata a közös. Ilyen értelemben ír M. Goguel is (*Jésus*, Paris; Payot [1950] 42).

Érdekes, hogy nem hivő történetírók Jézus létének bizonyosságát nem a pogány világtörténelem forrásaiból, hanem elsősorban az evangéliumokból merítik. Szerintük ezek sokkal jobban igazolják Jézus létét, mint a nem keresztény iratok.

*d*) A *nem keresztény adatok* sokkal inkább a keresztény hit, mint Jézus földi léte mellett tesznek történeti tanúságot. Cornelius Tacitus, G. Suetonius Tranquillus, C. Plinius Secundus Minor, Mara bar Serapion szíriai sztoikus utal Jézusra. Lássuk sorban őket.

Tacitus *Annales* című könyvében (15,44) említi,

hogy Traianus idejében (98-117) Rómában már éltek keresztények, akiknek alapítóját, Krisztust Pilátus kivégeztette. Suetonius 120 körül (*De vita Claudii,* 25; *De vita Neronis,* 16) azt állítja, hogy kereszténveket végeztek ki Rómában. Plinius Traianusnak (111-113 körül) arról ír, hogy hogyan járt el az eléje hurcolt keresztényekkel (*Epistolae,* 95): akik megtagadták Krisztust, azokat felmentette, akik állhatatosak maradtak, azokat kivégeztette. Pliniustól tudjuk meg azt is, hogy a keresztények napfelkelte előtt szoktak összegyűlni, hogy Krisztusnak mint Istenüknek himnuszokat énekeljenek. Ebből az időből származik Mara bar Serapion fiához írt levele (W. Cureton, *Spicilegium Syriacum,* London [1855] 73; lásd: D.J. Theron, *Evidence of Tradition,* London, Bowes and Bowes [1957] 21), amelyben Szókratész, Platón és Püthagorasz mellett Jézust is említi, mint a zsidók bölcs királyát; amint az athéniek Szókratész haláláért éhínséggel, Püthagorasz megégetéséért Szamosz sziget lakói árvízzel, úgy Jézus haláláért a zsidók országuk elvesztésével bűnhődtek. De egyikük sem halott: Szókratész Platón írásaiban, Püthagorasz Júnó szobrában, a zsidók bölcs királya pedig az emberiségnek adott törvényében él tovább.

Mindezek a források — jóllehet nem teljesen megvetendők — nem alkalmasak Jézus létezésének perdöntő igazolására. Állításuk értéke nem több, mint a másodlagos hír értéke, amelynek igazát ellenőrizni a híradóknak nem állt módjukban.

*e*) A történész számára az igazi történelmi bizonyítékot nem a római történetírók munkái, hanem az evangéliumok nyújtják, továbbá Szt. Pálnak az ősegyházban betöltött szerepe és a korabeli rabbinikus iratok (C. Guignebert, *Jésus...* 71-73).

1) Hogy Jézus nem legendás személy, hanem valódi húsból és vérből való történeti ember, azt a történeti-

kritikai módszert alkalmazó történészek nem az *evangéliumok* egyszerű állításaiból, hanem sokkal inkább az evangéliumokban szerintük fellelhető ellentmondásokból és számos logikai hézagból látják bizonyítottnak.

Az evangéliumok ugyanis egyrészt minden kétség nélkül arra törekednek, hogy Jézust mint Isten Fiát, mint Istenembert mutassák be, és a benne való hitet felébreszszék. Ugyakkor, másrészt, ezzel az istenesítési törekvéssel szemben, önmagukkal ellentétbe jutva, Jézusról nem egy kínos megállapítást közölnek. Ez igazolja, hogy az írók nem voltak egészen szabadok hősük megrajzolásában. Az a tény, hogy az evangéliumi írók nem használták a korabeli népszerű legendaírás formáját, amely sokkal jobban segítette volna munkájukat, igazolja, hogy az emberi Jézus befolyásától nem tudtak egészen megszabadulni. Kénytelenek voltak « legendájukat » a köztük élő Jézus valós életének leírásába beszőni. Így például, ha Jézus a valóságban nem létezett volna, miért veszik a fáradságot ezek az írók, hogy testvéreit, nővéreit név szerint emlegessék (Mk 6,3)? Miért közlik, hogy hozzátartozói szerint Jézus eszét vesztette (Mk 3,21), hogy Jézus haragra gerjedt, hogy sírt, hogy megvallotta tudatlanságát (Mk 13,32), hogy halála pillanatában « szinte reményvesztetten » Istenhez kiáltott (Mk 15, 34)? Esetünkben anakronizmus lenne feltételezni, hogy így akarták volna legendájuk hitelét biztosítani. Az igazi ok inkább az, hogy ezek az írók nagyon is ismerték Jézust, akinek embervolta annyira befolyásolta őket, hogy nem tudtak hatása alól szabadulni. Jézus « emberségének befolyása alatt állnak; elbeszélésük nem más, mint legendás változat egy olyan valóságra, amely feszélyezi őket, és amelyet kölöncként nem szívesen vettek volna a nyakukba » (C. Guignebert, *Jésus*... 72).

2) Úgyszintén *Szt. Pál* életéből, az ősegyházban betöltött szerepéből a történész ki tudja olvasni, hogy

Pál igazán meg volt egyőződve arról, hogy Jézus valóban élt. Noha ez őt egyáltalában nem segítette abban, hogy az ősegyházban a legfelsőbb apostoli tekintélyre jusson, mégis kénytelen volt Jézus történeti létével mint ténnyel számolni. Pál ugyanis mint a « lélek apostola » — e szerzők szerint — nem becsülte sokra Jézus földi, emberi szempontból való ismeretét (lásd: 2Kor 5,16), mégis minden személyi kiválósága és talentuma ellenére meghajlik a nálánál emberileg kisebb tehetségű 12 apostol tekintélye előtt. A 12 apostol ugyanis Jézussal volt földi életében, és ezért felsőbbségüket Pál is kénytelen elismerni, mint mindenki más.

3) Jézus történeti létét megerősíti továbbá a Jézussal foglalkozó *rabbinikus* vitairatok érvelési formája. A korabeli rabbiirodalom (Talmud, Toledoth Jeshu stb). mindenáron Jézus hihetőségét akarja kikezdeni, és így annak követőit jobb belátásra bírni (H.L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud...* 1, 36-43). Ám ez az irodalom Jézus létét sohasem tagadja. Pedig mi lenne egyszerűbb Jézus követőinek megcáfolására, mint annak hangoztatása, hogy Jézus nem is élt.

Megjegyzendő, hogy a mai haladó zsidók — Jézus kortársaitól eltérően — Jézust mint nemzetük nagy emberét ismerik el, aki, mint sok más korabeli hivő zsidó, Isten országának eljöttét várta (lásd: M.de Jonde, *Jeschuah der klassische jüdischer Mann,* Berlin, 1904; S.L. Steinheim, *Die Offenbarung nach dem Lehrbegriff der Synagoge,* Leipzig, 1835-1865; F. Rosenzweig, *Briefe,* Berlin, 1935; H. S. Schoeps, *The Jewish-Christian Argument,* Philadelphia: Fortress, 1963).

Az események e történeti hátteréből a történészek arra következtetnek, hogy történetileg nem lehet a Názáreti Jézus létezésében kételkedni.

*f*) Ezt az álláspontot képviselik újabban a *szovjet*

*történészek* is. Amíg pl. Sz. Sz. Nyikonyenko 1964-ben kiadott *Legenda ob Iiszusze Chrisztye* (Moszkva, 1964) című rövid iratában racionalista történész módjára még tagadta, hogy Jézus valóban élt, Sz.D. Szkazkin, a SZSZKSZ Tudományos Akadémiájának tagja, a *Tudomány és Vallás* című folyóirat 1966. februári számában (« K nacsalu diszkusszii: Zsil-li Iiszusz Chrisztosz »? *Nauka i religija* N. 2 [febral, 1966] 8) A. Kazsdannal (« Isztoricseszkoje zerno predanyija ob Iiszusze Chrisztye »: *Nauka i religija* N. 2 [febral, 1966] 8-13) együtt elismeri, hogy Jézus Krisztus csakugyan élt, és ő alapította a keresztény vallást.

Hogy a korabeli görög és római történészek közül legtöbben szóval sem említik Jézust vagy a kereszténységet, ennek magyarázatát Kazsdan egy az orosz történelemből vett példával világítja meg. 911-ben Oleg kievi herceg kifosztotta Konstantinápolyt. Ezt az eseményt egyetlen korabeli görög történetíró sem említette meg, noha kétségtelen, hogy minden akkor élő görögöt mélyen megrázott. Hogy az evangéliumok nem lehetnek tiszta koholmányok, az abból tűnik ki, hogy különben nem lenne bennük annyi ellentmondás. Ha például az evangéliumi írók találták volna ki Jézus születésének idejét, e pontban biztosan megegyeztek volna. Ám az egyik Quirinius népszámlálása idejére, Kr.u. 7-re, a másik pedig Heródes idejére, Kr.e. 4-re teszi születését. A magyarázat tehát inkább az, hogy az írók a szájhagyomány szokásos pontatlanságát tükrözik.

Ilyen értelemben ír az említett folyóiratnak ugyanabban a számában V. Nyevgod vallástörténész is (« A jeszli Chrisztosz bil? » *Nauka i religija* N. 2 [febral, 1966] 13-14). Szerinte képtelenség az a feltevés, hogy az evangéliumokban talált ellenmondásokat az írók szándékosan szerkesztették volna, hogy így elbeszélésüket hitelessé tegyék. Erre csakis nagyon raffinált, számító szer-

zők volnának képesek. Ez pedig egyáltalán nem tételezhető fel az evangéliumi írókról. Nyevgod szerint nem Krisztus történeti létének tagadása, hanem inkább annak elfogadása kérdőjelezi meg a kereszténység isteni igényeit. Ha ugyanis valaki elfogadja Jézus Krisztust mint igaz embert, az istenségébe vetett hit magától elpárolog (lásd: « Soviet Historians Admit Real Existence of Christ », *Herder Correspondence* 3 [1966] 227-228).

(2) *A Jézus istenségébe vetett hit eredete*

*a*) A hit igazolásának kérdése magában foglalja a jelenleg megtapasztalható keresztény hit és a 2000 éve élt Jézus Krisztus közötti kapcsolat kutatását. Ehhez pedig az szükséges, hogy a Jézus istenségébe vetett hit *keletkezésének idejét* megállapítsuk. Ha ugyanis e hitet nem lehet Jézus idejére visszavezetni, nehéz történetileg elismerni, hogy Jézus valamiképpen is felelős lett volna e hitért, és következésképpen hogy földi élete embertársai számára egy hitet ébresztő esemény lett volna.

A Jézus Krisztus istenségébe vetett hit keletkezési idejének kivizsgálását a negyedik evangéliumnal kezdjük, majd innen visszamenve a szinoptikus evangéliumokon és az evangéliumi írásokat megelőző időkön keresztül próbáljuk Jézus idejét megközelíteni.

*b*) Az evangéliumok közül a legkésőbbi és így hozzánk a legközelebb álló a *negyedik evangélium*. Az 1930-as évek óta ismert Ryland 52. számú és Egerton 2. számú papírusz kétségtelenné teszi, hogy a Szent Jánosról nevezett negyedik evangéliumot már Kr.u. 100-ban ismerték.

Írója tanúsítja, hogy a Jézus istenségébe vetett hit akkor már ismert volt. Bevezető soraiban ugyanis kifejezetten állítja, hogy Isten volt az Ige, és hogy az Ige nem más, mint a Názáreti Jézus, akinek életét evangéliumában bemutatja. A történeti Jézus egy az Atyával

(Jn 10,30), vele egyenlő (Jn 5,18; 10,33-38; 14,7-11; stb.). Tamás apostol kételkedése alkalmával a szerző az egész közösség hitét fejezi ki a feltámadt Krisztus előtt leboruló apostol felkiáltásában: « Én Uram, én Istenem » (Jn 20,28).

*c*) A IV. evangéliumnál régebbi a Mátéról, Márkról és Lukácsról elnevezett *három szinoptikus evangélium*. Máté evangéliumát 80 és 90 között, Lukácsét 78-85, Márkét pedig 70 körül írták. Antióchiai Szt. Ignác az első század végén, a *Didakhé* a 90-es évek körül számos szöveget idéz, amely Máté evangéliumában megtalálható. Egy világos bizonyíték arra, hogy Márk evangéliumát 70 előtt írták, az, hogy a világ végének leírásakor nem beszél Jeruzsálem lerombolásáról, hanem csak « gyalázatos pusztulás »-ról (Mk 13,14). Vele szemben Lukács (Lk 21,20) már ellenséges hadsereg megszállásáról beszél: « Mikor pedig azt látjátok, hogy Jeruzsálement hadsereg veszi körül... ». A kritikusok szerint, ha Márk 70 után írt volna, a látottak alapján ő is, mint Lukács, a város ostromáról beszélt volna, nem pedig csak általában valami visszataszító dologról. Mindent egybevetve azt mondhatjuk, hogy a szinoptikus evangéliumokban kutatásunk eljut a 70-es évekhez.

A szinoptikus írók nem nevezték Jézust Istennek azzal a kifejezéssel, amelyet például Jánosnál találtunk. Ám nem vonakodtak sok olyat állítani Jézusról, amit a zsidók abban az időben csak Istenről mertek feltételezni. Ez azért is fontos, mert sejteti, hogy a szinoptikus iratok nem görög, hanem inkább héber gondolkozást árulnak el. Így például Lukácsnál Jézus neve nemegyszer « Úr » (Lk 7,13; 10,1.17; 11,1.39; 39,41); az evangélista valószínűleg ezzel is Jézus Istenségére utal, minthogy *Kyrios* Isten görög neve (a *Jahveh* név megfelelője) a biblia Septuaginta fordításában. Márk szerint Jézus az Isten Fia, aki mint Isten bűnöket tud megbocsátani (Mk 2,1-

12), lecsendesíti a vihart és a tengert (Mk 4,41), angyalokat küld minden irányba (Mk 13,27); mindehhez hasonlót az Ószövetségben egyedül csak Isten tudott megtenni. Máté 11,27-ben a szerző Jézust egyenlővé teszi az Atyával, mind Isten benső titkának megismerésében, mind megismerési képességében. Minden teremtménytől elválasztva « senki más... csak » Jézus az Atya egyedüli « társa ». Ugyanakkor Jézus kivoltának a titka oly mély, hogy azt igazán egyesegyedül az Atya képes megismerni (Mt 11,27c).

*d*) Még előbbre menve, a Jézus istenségébe vetett hitet megtaláljuk már az ötvenes évek elején *Szt. Pál leveleiben.* E levelek jórésze a hatvanas évek előtti időkből való.

Kivétel a *Zsidókhoz* írt levél, amelyet nem Pál írt. Dátumát a római zsidó háború kitörése elé kell tenni. A levél írásakor ugyanis a templomi szertartások még minden zavar nélkül folynak. A krisztusi paradoxont már itt megtaláljuk. Krisztus egyfelől az Istennél van, másfelől maga is Isten, éspedig nemcsak átvitt értelemben, mint ahogy Zsolt 45,7 a királyt nevezi, hanem igaz értelemben, hiszen ő teremtette az eget és a földet (Zsid 1,3-12), ahogy Jahve tette az Ószövetség szerint.

Valamivel régebbi a *Tituszhoz* és a *Rómaiakhoz* írt levél. Ezekben két szöveget találunk, amelyek szerint Jézus Isten (Tit 2,13; Róm 9,5). Ha más hasonló szövegeket (mint például a 2Pét 1,1 és 1Jn 5,20) későbbi betoldásnak lehet is minősíteni, e két szöveg eredetiségét általában elismerik a szakértők (lásd: R.E. Brown, « Does the New Testament call Jesus God »? *Theological Studies* 26 [1965] 545-573).

E kifejezett tételek mellett számos olyan bizonyíték található Pál leveleiben, amely kétségtelenné teszi, hogy számára és az általa alapított egyházak számára Jézus Isten volt már az ötvenes évek elején. Pál szerint Jézus

az urak Ura (1Tim 6,15), akiben az istenség egész teljessége testileg lakozik (Kol 1,9). Jézus az Atya jobbján ül (Kol 3,1; Ef 1,20), és hozzá Pál mint Úrhoz imádkozik (2Kor 12,12-13; 2Tessz 3,2-3), a világ kezdete előtti létezését elismeri, és neki tulajdonítja a teremtést (1Kor 8,6).

*e*) Nem Pál találta ki ezt a hitet. Ez kitűnik abból, hogy ez a hit már *Pál előtt* is létezett. Pál írásait megelőző források tanulmányozásával még közelebb jutunk a történeti Jézus idejéhez. Ezeket a forrásokat, amelyekből Pál maga is merített, leveleiben megtaláljuk. Pál nem egy, korábban mások által megfogalmazott krisztusi hitvallást és himnuszt épített be leveleibe. (Ezek stílusából és tartalmákból biztos, hogy nem Pál tollából valók.) Ilyen rövid krisztusi hitvallást találunk a Róm 10,9; 1Kor 12,3; Fil 2,6-11; 1Tim 3,13 stb. szakaszokban. Közelebbről csupán az utolsó kettőt vizsgáljuk és elemezzük.

### *Fil* 2,6-11

Ebben a szakaszban könnyen felismerhetők a himnuszi műfaj sajátosságai: a stanzák, a rímek, a párhuzamos verssorok stb. Ez a himnusz elüt a levél tartalmától és stílusától. Amíg a levél inkább buzdító jellegű, a himnusz igen tömör dogmatika. Levelében Pál kedvelt filippi híveit alázatra buzdítja, de a 9-11. versek éppen nem szolgálják ezt a célt. A 9. vers hallatára az olvasó inkább magabiztosságában, büszkeségében erősödne meg. Hogy Pál e sorokat annak ellenére idézte, hogy főtémáját nem támasztják alá, az abból érhető, hogy nem akarta a jól ismert himnusz egységét megbontani.

A himnuszban továbbá több olyan szó és kifejezés van, amely másutt nem fordul elő Pál írsaiban. Így például Pál sohasem beszél Jézusról mint az Isten szolgájáról. A *harpagmosz* (zsákmány), *katakhthoniosz* (alvi-

lág) görög kifejezések sehol másutt nem fordulnak elő az Újszövetségben. A *heuretheisz hósz* (olyan... mint) kapcsolás sem páli, nem is kifejezetten görög szerkezet. A *kenoó* és *morphé* fogalmaknak egészen új jelentése van e himnuszban.

Hogy a himnuszt nem Pál írta, az abból is kitűnik, hogy benne — a későbbi teológiától eltérően — a megtestesülés nem annyira Jézus megdicsőüléseként, hanem inkább megalázásaként jelenik meg. A görög felfogásban — amelyet Pál is követ — Isten megtestesülése az emberi természet megdicsőítése lett; a himnuszban viszont még nem más, mint Isten alázatos leereszkedése. Ehhez járul, hogy a himnusz még nem tünteti fel Krisztus halálát mint a bűnökért való engesztelő áldozatot, jóllehet ez utóbbi Pál teológiájának egy lényeges eleme (lásd: 1Kor 15,3-5; 1Tessz 5,10; Gal 1,4; 2,20; 3,13; Róm 8,3-32; 14,15; Kol 1,24; Ef 5,2.25; stb.). A himnuszban Jézus halála inkább Jézus megdicsőülésének feltétele. Továbbá Jézus nemcsak a hivők Ura, hanem az egész alvilágra, földre és mennyre felosztott kozmikus világé is. Végül a felmagasztalást a himnusz egy új név adásával fejezi ki. Ez a héber teológia ismeretlen Pál egyéb írásaiban. Ezért minden jel arra mutat, hogy a himnuszt egy palesztinai vagy szír-antiochiai zsidó származású hivő írta a negyvenes évek elején (lásd: P. Benoit, *Les épîtres de la captivité*, Paris: Ed. du Cerf [1948] 18-19; A. Feuillet, « L'hymne christologique de l'Épître aux Philippiens, II,6-11 »: *Revue Biblique* 72 [1965] 352-380; 481-507; D.M. Stanley, *The Apostolic Church in the New Testament,* Westminster: Newman [1965] 104).

A himnusz tartalmából világos, hogy akik énekelték, azok hittek Jézus istenségében. Jézus belső, láthatatlan mivoltának és külső, látható megjelenésének leírásában kettős párhuzamot állít: a belső isteni és szolgai formát

(*morphé*), és egy külső « olyan mint Isten », « olyan mint ember » megjelenést. Mármost Jézus halála után nem az isteni benső tulajdonságot — ez neki megvolt öröktől fogva —, hanem csak a külső isteni megtisztelést kapta meg — amelyre megtestesülése után földi életében nem tartott igényt —, hogy e kiüresítés által engedelmes legyen a kereszthalálig. A görög *morphé* — amelyet nemegyszer találóan természetnek, illetve mivoltnak fordítanak — magyarázatát nem a görög filozófiában kell keresni, hanem sokkal inkább az ószövetségi « Isten-képmás » (*eidosz*) és « isteni dicsőség » (*kabód*) gondolatvilágban. Az Ószövetség szerint Isten dicsősége nem más, mint hatalmának és szentségének látható megnyilvánulása. Ezért Jézusnak eme isteni dicsőség (*morphé*) birtokában megvolt a joga, hogy minden ember előtt külsőleg látható formában is mint Isten jelenjen meg. Ám ő e jogát nem gyakorolva szolga képében jelent meg, hogy alázatos halála után külsőleg is isteni dicsőségben jelenjen meg a menny, a föld és az alvilág előtt.

## 1 *Tim* 3,16

E himnusz is Jézus istenségének elismerését mint a neki kijáró isteni dicsőség megvalósulását tanítja. 1Tim 3,16 himnusza az Egyiptomban és Mezopotámiában szokásos uralkodói trónfoglalás modelljét követve mutatja be Jézus megdicsőülését. A pogány uralkodó trónfoglaló szertartásának három része volt: az első az új uralkodót isteni rangra emelte, a második bevezette őt az istenek pantheonjába, és végül a trónraülés pillanatában az új uralkodót birodalma legfőbb hatalmává tette. E három lépés adja meg a himnusz szerkezetét.

1) — « Testben nyilvánvaló lett,
Igazolást nyert a lélekben. »

A testben való megnyilvánulás Jézus halálát, a lélekben való megigazulása pedig feltámadását jelenti. Jn 16, 10 szerint a Szentlélek az, aki meggyőzi a világot, hogy Jézus felment Atyjához. Jézus feltámadása: Jézus mennybemenetele (megdicsőülése).

2) — « Megjelent az angyaloknak,
Pogányoknak hirdették. »

Jézus mennybemenetele kettőt jelent: először bemutatták őt az angyaloknak, másodszor bemutatták őt a földön a pogányoknak az apostoli igehirdetés által.

3) — « Világszerte hittek benne,
Fölment dicsőségbe. »

Jézus mennyei trónfoglalása két mozzanatban megy végbe: pogány és zsidó, tehát az egész világ hitt benne, és így Istennek kijáró dicsőség, isteni imádás lett része.

A himnusz formájából és tartalmából következik, hogy az antiochiai egyházakból származott, ahol a pogány szertartásokat az ott élő hivők jól ismerték. Lehetséges, hogy egy keresztelési himnusz volt, és általa az újonnan megkereszteltelteknek Krisztus titkát mutatták be.

*f*) Ezek alapján azt mondhatjuk; történetileg bizonyos, hogy jóval Pál levelei előtt, *a negyvenes évek elején,* tehát 10 éven belül Jézus halála után, az istenségébe vetett hit már ismert volt a különböző görög és zsidó műveltségű városokban.

A kérdés most az: honnan eredhet a különböző egyháznak egyöntetű hite Jézus Krisztusban, akiben az istenség teljessége lakozik? Ki indította el? Egy névtelen valaki? Vagy talán maga a történeti Jézus? Lehetséges-e hogy a Jézus istenségébe vetett hit a történeti Jézus idejében indult el? E kérdés kutatása a következő feladatunk.

(3) *A történeti Jézus hitébresztő ereje*

*a*) A Jézus istenségébe vetett hitet nyelvtanilag egy mondatban úgy lehet kifejezni, hogy Jézus nevéhez mint alanyhoz az Isten szót mint állítmányt kapcsoljuk.

Meg kell jegyeznünk, hogy Jézus történeti helyzete *lehetetlenné* tette, hogy a fenti formának megfelelően az Isten szót mint állítmányt önmagához mint alanyhoz kapcsolja, és így akár gondolatban, akár szóban titkát az « Én Isten vagyok » állítással fejezze ki.

Hogy Jézus ezt nem tehette, annak több történeti oka van.

*b*) Első ok az, hogy *nyelvében* nem volt meg a görög és latin szónak megfelelő általános istenfogalom, amelyet különböző személyek — mint például Zeusz, Hermész stb. — nevéhez állítmányként hozzá lehetett kapcsolni. Jahve személyi név volt, ennélfogva Jézus nem mondhatta azt, hogy ő Jahve, mert ő nem volt az Atya.

Ugyanígy Jézus nem használhatta a héber *Él* vagy *Elohim* szót sem, mivel az ő idejében azt csak a pogány istenek megjelölésére használták, tehát bálványimádás látszatát kelthette. A Kr. e. III. századtól a zsidók egyre jobban kerülték az *Él-Elohim* használatát az igaz Isten megjelölésére.

Továbbá az *Él* és *Elohim* szó használatával Jézus amúgy sem mondott volna sokat magáról. Az ószövetségi szerzők Jahve küldöttjeit nemegyszer ezzel a névvel jelölik meg. Így például nemcsak a bírákat (Zsolt 58,1; Kiv 21,6; 22,6-8), hanem a királyokat (Zsolt 45,6-7), papokat (MTörv 19,17) és Izaiásnál a Messiást (Iz 9,6) is istennek nevezik. Ilyen értelemben Mózes Áron (Kiv 4,16) és a Fáraó (Kiv 7,1) számára isten, mert ő sugallja mindkettőjüknek, hogy mit mondjanak és mit tegyenek. Zakariás szerint (Zak 12,8) Dávid háza Isten szerepét fogja betölteni Jeruzsálem lakói előtt

(lásd 2Sám 14,17; 1Sám 28,13), mivel papként védi meg őket az ellenségtől. Az isten szó használata ezekben az esetekben a Talmud gyakorlatát követi, amely szerint az ember Isten követeként, *šălîah*, olyan, mint küldője, és így annak nevét viseli, akinek nevében jár el. Ezért e szó használata alkalmatlan volt, hogy Jézus Istennek benne való, mindent felülmúló, egészen új és végleges jelenlétét kifejezze.

*c*) A megfelelő szó hiányán kívül egy másik körülmény is megnehezítette Jézusnak, hogy Istennek vele és benne való egyedülálló létét szavakba foglalja. Az akkori általános *felfogás* szerint Jézus, mint népének minden tagja, a pátriárkáknak (Ábrahamnak, Izsáknak stb.) mint ősatyáknak volt leszármazottja, és ennek következtében nem lehetett más, mint az ősatyák utóda és alattvalója. Az általános népi felfogás szerint az atya mindig fia felett áll. Minél öregebb valaki, annál közelebb van a kezdethez. Így érthető, hogy magát az Istent a legöregebbnek fogták fel, aki minden idő előtt van, minden időnél öregebb (lásd: Dán 7,9.13.22; Ter 1,1-2; Jn 1,1; stb.); Ő az « ősöreg ».

Ha tehát Jézus Istennek benne való jelenlétét és az ezzel járó egyedüli nagyságát ki akarta emelni, Józsefnek és minden elődjének önmagára vonatkozó atyaságát tagadnia kellett, és Isten atyaságát hangoztatva népének minden nagyja fölé kellett emelnie magát. És valóben nem egy jel sejteti, hogy így is járt el. Az evangéliumok szerint azt állította, hogy ő nagyobb, mint Jónás (Mt 12,41-42), mint Dávid (Mt 22,43-45), mint Mózes (Mt 5,21; Jn 5,46), mint Ábrahám vagy bárki teremtett lény (Jn 8,56-58).

Ebben a megvilágításban nagyon is sokatmondó a szinoptikusok által leírt epizód (Mt 13,54-58; Mk 6,1-6; Lk 4,16-30). Amikor Jézus falujában, Názáretben nagy sikerrel prédikált, azok, akik ismerték, megvetőleg

jegyezték meg, hogy Jézus nem nagyobb náluknál, hiszen ők ismerik apját, anyját, tesvéreit és nővéreit. Nem egy szentírástudós szerint (lásd: B.M.F. van Iersel, *Der Sohn in der synoptischen Jesusworten,* Leiden: Brill, 1961) ez volt az az alkalom, amikor kifejtette, hogy őt mint Fiút senki sem ismeri, csupán az ő mennyei Atyja (Mt 11,27; Lk 10,22). A názáretiek tehát tévednek, ha azt mondják, hogy atyját ismerik, és őt csupán egynek tartják maguk közül. Jézus visszautasította az általános értelmű « testvériséget », és azt, hogy földi értelemben valakinek fia lenne: fiúságát egyedül Istenhez vonatkoztatta.

Ilyen történeti és társadalmi helyzetben az egyszerű « Fiú » megjelölés igen találó volt Jézus esetében. Míg Jézus magát Fiúnak nevezhette minden további nélkül, senki más nem hívhatta őt ezen a néven, kivéve igazi Atyja. — Éppen ezért, amikor az Egyház később ezt az elnevezést használta, a félreértés elkerülése végett mindig hozzátette, hogy « *Isten Fia* ». Csakis ezzel a változtatással tudta az Egyház Jézus gondolatát, illetve szavát (*ipsissima verba*) híven továbbadni.

*d*) Jézusnak és első követőinek történeti helyzete nem ugyanaz; következésképpen gondolatvilágúk és nyelvük sem lehet egy és ugyanaz. E *kettősség* tanulmányozása teszi majd lehetővé, hogy Jézus gondolatvilágát megközelítsük, és megvizsgáljuk, hogyan sikerült neki az « Isten » szó használata nélkül a benne jelenlevő istenség iránt hallgatóiban hitet ébreszteni.

Annak elbírálására, hogy vajon egy szöveg a történeti Jézus vagy pedig az első hivők gondolatát tükrözie, D.G.A. Calvet (« An Examination of the Criteria for Distinguishing the Authentic Words of Jesus »: *New Testament Studies* 18 [1972] 209-219) több kritériumot sorol fel: (1) a szöveg nem illik az ősegyház történeti, politikai és társadalmi korába, viszont igenis bele-

illik abba a világba, amelyben a történeti Jézus élt; (2) a szöveg bizonyos értelemben ellentmond az ősegyház törekvéseinek (például: Jézus nem ismerte a parúzia idejét; Jézus Keresztelő Szt. Jánost magasztaló szavai, ellentétben az Egyház későbbi felfogásával, amely Jánost csak előfutárnak akarja ismerni; vagy Jézus kirárólagos küldetése Izraelhez, ellentétben a feltámadást követő Egyház egész világhoz való küldetéstudatával); (3) ha ugyanaz az állítás vagy mondás minden teológiai magyarázat nélkül több különböző hagyományban is előfordul; (4) dialektikus ellentét és feszültség Isten országának jelenléte és jövő beállta között; (5) egészen eredeti és sajátos gondolkodás, amely sem az evangélistáknak, sem Pálnak nem tudható be, és így a történeti Jézus elfogadása nélkül egy anonim géniusz feltételezését követelné meg. — E kritériumok alkalmazását látni fogjuk a következőkben.

*e*) Hogy a történeti Jézus sikerrel ébresztett hitet kortársaiban — tanusítva, hogy Isten egyedülálló módon van jelen őbenne —, ezt az « Elérkezett az Isten országa », az « Emberfia » és a « Fiú » evangéliumi kifejezések elemzésével mutatjuk ki.

(a) « *Elérkezett az Isten országa* »

*a*) Az « Isten országa » *kifejezés* összesen 139-szer fordul elő az Újszövetség könyveiben. E 139 eset közül 104 a szinoptikus evangéliumokban, és 35 az Újszövetség többi könyvében található. Gyakorisága éppen ellenkezője az *ekklészia*, « egyház » szó használatának, amely mindössze háromszor fordul elő a szinoptikus könyvkben (Mt 16,16; 18,17 a.b.), és 111-szer a többi iratban.

Ebből már kitűnik, hogy az « Isten országa » szinoptikus kifejezés, amelyben az írók összefoglalják

mindazt, amit szerintük Jézus a világnak hozott. Ami « evangélium », « hit » vagy « élet » Szt. Pál és Szt. János számára, az « Isten országa » a szinoptikus teológiában.

E kifejezés használata sejteti azt is, hogy az « Isten országa » gondolat a feltámadás előtti hithirdetés témakörébe tartozik. A feltámadás után ugyanis a tanítványok üzenete már nem az Isten országának eljövetele, hanem Jézus feltámadása. Az Apostolok Cselekedeteinek néhány mondata még tükrözi az átmeneti időt; így pl. Csel 8,12 és 28,23.31 szerint az apostolok igehirdetésének témája kettős: Isten országa és Jézus Krisztus. Sokkal számosabb azonban az olyan eset, amikor az üzenet csupán: « Jézus a Krisztus, akit Isten halálából feltámasztott » (Csel 2,32-36; 4,10; 5,42; 8,5; 9,22; **10,36**; 13,33; 14,22; 19,8; 20,25).

*b*) A szinoptikus hagyomány és a feltámadást követő idők igehirdetési témájának éles különbsége arra enged következtetni, hogy Isten országának hirdetése a Jézus halálát megelőző időkre vezethető vissza, és így magának *a történeti Jézusnak* kell tulajdonítanunk. A kritikusok általában könnyen megengedik, hogy Jézus valóban hirdette, hogy az Isten országa elérkezett, és így ebben a témakörben a történész a történeti Jézusra talált. Mielőtt a gondolatkör tartalmát tovább elemeznénk, még egy érdekes tényt kell megemlítenünk.

Hogy a Názáreti Jézus valóban hirdette, hogy az Isten országa vele elérkezett, az kitűnik abból is, hogy az Isten országának jelenlétét hirdető állításokat — például: Mk 1,15; Mt 1,32; 4,17; 10,17; Lk 10,9; Mt 12,28; Lk 11,20; stb.; ide tartoznak azok a mondások is, amelyek Isten országának hirdetését, az odatartozás feltételeit (pl. Mt 5,3; Lk 6,20), a róla szóló hasonlatokat (Mt 13,19; Mk 4,11; Lk 8,10; stb.) említik — egyre jobban háttérbe szorítják az Isten országának jö-

vendő eljövetelét hirdető állítások — idetartoznak az Isten országának közeli eljöttét (Mk 9,1; Mt 16,28; Lk 21,31; stb.) és végső beteljesedését (Mt 6,10; 20, 21; Mk 10,37; Lk 22,18.29.30; stb.) hirdető tanítások —. Amíg a szinoptikus evangéliumokban az Isten országának jelenlétét állító mondások 82-21 arányban meghaladják az Isten országa eljövetelét ígérő állításokat, a szinoptikus használaton kívül ez az arány 19-16-ra változik az ország eljövetelét hirdető mondások javára. Ebből látszik, hogy Jézus eredeti üzenetét: « Isten országa elérkezett », az Egyház a megélt tapasztalatok fényében, mivel a végső beteljesedés eltolódott, « az Egyház itt van, és Jézus újra jönni fog » üzenetté változtatta át (lásd: az Isten országáért való üldözés — Lk 18,29 — egyértelmű a Jézusért való üldözéssel — Mk 10,29; akik Isten országára várnak, valójában Krisztusra várnak — Lk 12,40; Mk 15,43; Isten országa ugyanaz, mint Jézus országa — Ef 5,5).

*c*) Biztos tehát, hogy ez az üzenet: « Isten országa elérkezett », a feltámadás előtti Jézus üzenete. A kérdés most az: *mit érthetett maga Jézus azon, hogy vele az Isten országa elérkezett*?

Az Isten országa ószövetségi gondolat, amelyet legtöbbször a *malkût Yahweh* kifejezés takar. Mármost, mint említettük, Isten országának sajátossága abban állt, hogy benne Istennek népe közötti jelenléte elérte a lehetőség legmagasabb fokát. Más szóval: Isten országában az Isten olyan egyedülálló módon van jelen az emberek között, amelyet semmi előző jelenléte meg nem közelített, és amelyet semmi más ezután következő új jelenlét felülmúlni nem képes. Isten országa Istennek végső és felülmúlhatatlan jelenléte.

Azzal tehát, hogy Jézus Isten országának elérkeztét hirdette, meghirdette azt is, hogy benne és általa Isten egészen eredeti módon meglátogatta népét. E látogatás

volt minden előbbi látogatásnak célja. Benne Isten közel jött az emberhez olyan mértékben, hogy ezt semmi új istenközelség nem haladja túl. Az « Elérkezett az Isten országa » meghirdetéssel Jézus felhívta követőit annak elfogadására, hogy Isten olyan mértékben van vele, mint ahogy még senki mással nem volt. Ezért ő több, mint Ábrahám, Mózes, Dávid, Salomon, Illés, Keresztelő Szt. János, mert senki más nem hirdethette meg Isten jelenlétét úgy, mint ő. Érthető tehát, hogy minden esetben, amikor a nép a messiási ország után érdeklődött, Jézus a messianizmus alapjára utalt, ti. Isten egészen különös jelenlétére, amely benne magában valósult meg Isten népe számára. Így érthető az is, hogy az ószövetségi szimbólumok közül Dániel « Emberfia »-szimbólumát választja személyiségének megjelölésére. Ez az ószövetségi kép sejteti ugyanis legjobban, hogy ő Istennek utolsó és legteljesebb jelenléte.

*d*) Ilyen értelemben az « Elérkezett az Isten országa » meghirdetéssel Jézus képes volt hitet ébreszteni hallgatóiban, akik később az « Úr », « Isten Fia », « Isten » fogalmakkal próbálták a lehető legtökéletesebben hitüket kifejezni és megvilágítani.

Jézus e hitébresztő sikerét másik két állítása is igazolja.

(b) *Az « Emberfia »*

*a*) Az « Emberfia » *kifejezés* — görögül *ho hüiosz tú anthrópú*, arámi nyelven *bar enásá* — 82-szer fordul elő az Újszövetségben. Egy esetet kivéve (Csel 7,65) csupán az evangéliumokban található: Márknál 14-szer, Máténál 30-szor, Lukácsnál 25-ször, és Jánosnál 12-szer. Jelen van a hármas hagyományban, azaz Márk, Máté és Lukács közös szakaszaiban, a Q (*Quelle*) hagyományban, azaz Máté és Lukács közös forrásaiban, valamint a három szinoptikus evangelista kizárólagos e-

gyéni forrásaiban. A gyakori használat és a változatos hagyomány már jelzi hitelességét.

*b*) Hogy a történeti Jézus önmaga megnevezésére valóban használta e nevet, azt *három érdekes tény* jelzi. Először: az Emberfia mint név nagyon ismert az evangéliumokban, viszont teljesen hiányzik az Újszövetség többi könyveiben. Továbbá: magukban az evangéliumokban is csupán Jézus ajkán fordul elő, egyetlen esetet kivéve, mikor egyik hallgatója teszi fel a kérdést, hogy ki az az Emberfia, akiről beszél (Jn 12,34). Végül: amíg az evangéliumok tanúsága szerint Jézus nagyon is kerülte a Krisztus elnevezést, az Emberfia nevet sűrűn használta.

*c*) Az első tény igazolja, hogy az elnevezés sem Pálnak, sem a feltámadás élményében élő más valakinek vagy valamelyik közösségnek nem találmánya, hiszen sem egyik, sem másik nem használja. Az ősegyház első tanítását az Apostolok Cselekedeteiben és a Szt. Pál leveleiben idézett rövid hitvallások, kerigmák és liturgikus könyörgések foglalják magukban; ám ezekben Jézust sohasem hívják Emberfiának, hanem inkább Krisztusnak, Úrnak, Isten szolgájának, Igaznak, Szentnek, az Élet fejedelmének stb.

Csupán egyszer fordul elő az Apostolok Cselekedeteiben: István vértanú nevezi Jézust Emberfiának (Csel 7,56). Ez avval magyarázható, hogy Lukács az Apostolok Cselekedeteiben általában törekedett kimutatni a Jézus és az Egyház üldöztetése és szenvedése közötti hasonlóságot (lásd: Csel 9,5; 22,8; 26,15). István vértanúsága Jézus halálának mása. Így feltételezhető, hogy Lukács inkább értelmezte, semmint szóról szóra idézte Istvánnak a Szanhedrin előtt mondott hitvédelmi beszédét.

Felmerül most a *kérdés:* miért található ez az elnevezés az evangéliumokban, és miért nem az első nemzedék többi irataiban? Miért őrizte meg az Egyház e cí-

met, ha hithirdetésében hasznát venni már nem tudta? Ha ez az elnevezés valamelyik első közösségtől származott volna, minden valószínűség szerint fennmaradt volna egy-két Jézust az Emberfiának megvalló rövid hitvallás, mint ahogy elég számos Jézust az Istenfiának megvalló hitvallás található az újszövetségi iratokban. Hogy nem ez történt, annak magyarázata csak az lehet, hogy az Emberfia elnevezés az Egyház első igehirdetésének idejében nem volt használatos, de az Egyház mégis megőrizte mint Jézusról fennmaradt emléket.

*d*) A.J.B. Higgins (*Jesus and the Son of Man*, London: Lutterworth, 1964) és H.M. Teeple (« The Origin of the Son of Man Christology »: *Journal of Biblical Literature* 84 [1965] 213-250), R. Bultmannt (*Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen; Vandenhoeck-Ruprecht, 1921) követve, azt a *feltevést* védte, hogy az « Emberfia » hitvallás egy ismeretlen hitközösség teológiája, és így a történeti Jézustól egészen független. E szerzők szerint az evangéliumok írói az őskeresztény közösség teológiáját akarták olvasóik között terjeszteni azzal, hogy az Emberfia elnevezést következetesen Jézus ajkára adták. Így akarták olvasóikkal megértetni, hogy Jézus a világ kezdete előtt létezett. Henoch apokrif könyvének 37-71. fejezeti alapján ugyanis az Emberfia égi lény, aki a világ teremtése előtt Istennél létezett (lásd: Henoch 48,6; 62,7; R.H. Charles, *The Book of Enoch,* Oxford; Clarendon, 1912, 94.124.oldal). Azzal tehát, hogy az evangélisták Jézust Emberfiának nevezték, ki akarták fejezni, hogy Jézus isteni lény, aki nincs az idő korlátaihoz kötve.

E feltevés azonban történetileg nem helytálló. Először is, Jézus palesztinai környezetében Henoch említett könyve nem volt ismeretes. Az 1950-es években feltárt qumráni könytárban volt ugyan egy példánya, de az említett fejezetek (37-71.) hiányoznak belőle.

Megjegyzendő az is, hogy a görög fordítás sem ismeri az ún. « példabeszédek könyvét », ahol az említett tanítás található lenne. Ez a két tény sejteti, hogy az Emberfia-messianizmus nem lehetett nagyon ismert Jézus idejében. Ezért nehezen érthető, hogy miért akartak volna az evangélium írói egy a közfelfogástól annyira távollevő fogalmat hallgatóikra erőszakolni anélkül, hogy megmagyarázták volna, ki és mi az az emberfia, akit annyit emlegetnek. Márpedig közismert, hogy sem Henoch könyvét nem idézik, sem Jézus teremtés előtti létezését nem említik. Még János is, amikor Jézus világ előtti örök létezését írja le, ezt nem az Emberfia, hanem a *Logosz* fogalom használatával teszi.

*e*) Valóban *érthetetlen* lenne, miért használnák különböző írók annyira különböző közösségeknek írt műveikben (Máté palesztinai zsidóknak, Márk pogányoknak, Lukács görög-római világban élő hívőknek, János pedig görög nyelven beszélő és diaszporában élő zsidóknak írt) éppen ezt, mindig ugyanezt az elnevezést, amely minden magyarázat nélkül inkább fogalom- és értelemzavart, mint világosságot keltett volna. Ez a hitterjesztés és hitoktatás alapszabálya ellen lett volna — hacsak nem mint Jézus sajátos beszédformáját tiszteletből és hűségből kellett megőrizniök. Ez még bizonyosabb lesz, ha megfigyeljük, hogy az evangélisták kifejezett célja és tétele nem annak igazolása volt, hogy Jézus az Emberfia, hanem az, hogy ő a Krisztus, az Isten Fia (lásd: Mk 1,1; 1,11; 9,7; 15,39; Mt 16,16; Jn 20,31; stb.).

Végül, ha se nem az evangéliumi írók, se nem Pál, se nem a történeti Jézus, hanem egy egészen ismeretlen hivő író vezette volna be az úgynevezett Emberfia-teológiát az ősegyházba, nehezen hihető, hogy — ismeretlenségben maradva — akkora befolyást tudott volna gyakorolni a nagyon is különböző hagyományokra. Ha ugyanis az elnevezés annyira népszerű lett volna, minden va-

lószínűség szerint semmi akadálya sem lett volna annak, hogy többen is így szólítsák meg Jézust. De ennek az evangéliumban nyoma sincs. Tehát sokkal természetesebbnek látszik, amint az evangéliumok is jelzik, hogy a nép, mivel nem értette meg az Emberfia elnevezés értelmét, inkább a számára érthetőbb, világosabb kifejezéseket használta, mint pl. Dávid fia, Mester (Lk 5,5; 8,24), Próféta, Tanító stb.

*f*) Az « Emberfia » hitelességének tagadása nem tudja megmagyarázni azt sem, hogy a hivők miért nem használták ezt az elnevezést a Jézus halálát követő időkben. Így például a Messiás szó görög fordítása, « Krisztus », az evangéliumokban csak 56-szor fordul elő, míg a többi könyvekben 328-szor. A « Krisztus » szó használatának története tehát éppen ellenkezője az « Emberfia » szó történetének. Az evangéliumok szerint Jézus alig használta e címet, de a feltámadás után az Egyház szóhasználatában gyakori lett, míg a Jézus által annyira kedvelt Emberfia szót a feltámadás utáni Egyház nem használta. *Az Egyház gyakorlata* itt élesen szemben áll Jézus gyakorlatával.

Ennek egyetlen helyes magyarázata csakis a Jézus halála előtti és halála utáni idők különbségében található. Halála előtt Jézusnak nagyon is óvatosnak kellett lennie a Krisztus név használatával, hogy ne tévesszék össze őt a helytelen értelemben vett Messiással. Viszont ebben az időben az eléggé titokzatos Emberfia név különösen alkalmasnak látszott: kifejezte ugyanis egyrészt Jézus személyazonosságát, másrészt éreztette, hogy ő egészen ember, és ugyanakkor több is, mint akármilyen közönséges ember. Jézus halála után a helyzet megváltozott. Míg a bizonytalan értelmű Emberfia elnevezés az első igehirdetés idejében jó szolgálatot tett, a feltámadást követő teljes megértés pillanatától kezdve helyébe a sokkal kifejezettebb « Krisztus » vagy « Úr » elnevezés lépett.

Amikor ugyanis a hívek megértették azt, amit Jézus nekik fokozatosan mondani akart, természetes volt, hogy azt egész világosan ki is akarták fejezni, annál is inkább, mert Jézus halála után a csupán földi értelemben vett messianizmus veszélye egyszer s mindenkorra megszűnt. Elérkezett tehát annak ideje, hogy a hivők Jézus istenségébe vetett hitüket saját nyelvükön mindenki számára érthető módon szavakba öntsék.

*g*) Ezek alapján történetileg nem lehet egykönnyen kétségbevonni, hogy *Jézus magát valóban Emberfiának nevezte.*

Ám ebből még nem következik az, hogy minden esetben, amikor az evangéliumok őt e névvel elénk állítják, valóban használta, illetve kiejtette ezt a szót. Nagyon valószínű, hogy az evangélisták bizonyos szabadsággal jártak el ennek az elnevezésnek használatában.

Ez annál is inkább feltehető, mert az Emberfia elnevezésnek az evangéliumokban többféle használatát lehet megkülönböztetni. Az evangéliumi hagyomány ugyanis, a görög gondolkodástól eltérően, nem elvont fogalmak meghatározásával, hanem inkább — a keleti gondolkodásmódnak megfelelően — különböző feladatok és tevékenységek leírásával érzékelteti, hogy ki is az Emberfia.

Az Emberfiának tulajdonított tevékenység alapján a rávonatkozó állításokat 5 csoportba oszhatjuk:

*aa*) az Emberfia eszkatológikus isteni tettei,

*bb*) az Emberfia megváltó szenvedése, halála és megdicsőülése,

*cc*) az Emberfia igehirdető tettei,

*dd*) az Emberfia isteni tettei feltámadása előtt,

*ee*) az Emberfia merőben emberi tettei.

(aa) *Az Emberfia eszkatológikus isteni tettei*

*a*) A sémi felfogás szerint az, aki olyan dolgokat tesz, amilyenekre egyedül csak Isten képes, maga is Isten.

Amikor a második században Aqiba rabbi Dán 7,9 versét magyarázva az egyik oltárt Istennek, a másikat pedig a Messiásnak ítélte, kollégája R. Yosé rabbi ezt szentségtörésnek, Isten profanizálásának bélyegezte (lásd: Hagaiga B, 13a; J. Bonsirven, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens,* Roma: Pontificio Instituto Biblico, 282, 1108.sz.). Mármost az evangéliumokban nem egy állítás van, amely szerint az eszkatológikus időkben az Emberfia olyan tetteket visz végbe, amelyeket eddig csak Isten tett.

Ezek az Emberfiáról eszkatológikus isteni tetteket állító szakaszok megtalálhatók mind a hármas hagyományban, mind a Mt és Lk által használt « beszédgyűjteményben », mind a szinoptikusok egyedi forrásaiban.

*b*) A *hármas hagyomány* szerint az Emberfia a Mindenható Isten jobbján ül, és onnan jön el majd az ég felhőin (Mk 14,62; Mt 26,64; Lk 22,69). Tehát nemcsak az ég felhőin jön, mint maga az Isten (Kiv 24,16; Lev 16,2; Szám 11,25), ahogy Dániel is őt látta (Dán 7,13), hanem a Mindenható Isten jobbján ül, ami kétségtelen az Istennel való egyenlőséget még inkább megerősíti.

Meg kell ugyanis jegyeznünk, hogy sem Dániel, sem Hénoch, sem Ezdrás 4. nem ismeri az Isten jobbján ülő Emberfiát. Henoch szerint az Emberfia Isten előtt áll (Henoch 59,2), vagy a szellemek urának trónján (Henoch 51,3) vagy pedig saját trónján ül (Henoch 61,8; 62,2.5; 69,29), de nem ül az Isten jobbján. Ennek egyetlen forrása csak Zsolt 110,1 lehet, amely — úgy látszik — nagyon is kedvelt volt az ősegyházban (lásd: Csel 2,34; Róm 8,34; 1Kor 12,25; Ef 1,20; 1Pét 3,22; Zsid 1,3. 13; 8,1; 10,12; 12,2). Hogy Jézus valóban alkalmazhatta önmagára ezt a zsoltárt, azt valószínűvé teszi egy a három szinoptikus evangélista által megőrzött vita, amikor is Jézus hallgatóinak feltett egy kérdést, amelyre senki sem tudott válaszolni. Hogyan állítják az írástudók, hogy a

Messiás Dávid fia, amikor Dávid őt Urának nevezi (Mk 12,36-37; Mt 22,44-45; Lk 20,42-44)? Mivel az evangélisták maguk sem válaszolják meg a kérdést, feltehető, hogy nem ismerték a rejtély megoldását. Hogy az ősegyház előtt is rejtélyes volt a kérdés, ez arra mutat, hogy itt Jézus hitébresztő cselekvésével állunk szemben, amennyiben Zsolt 110,1-et és Dán 7,13-at egybekapcsolta, és így új értelmet adott az Emberfia kifejezésnek. A régi hagyományt teremtő meglátással formálta át, és így személyének titkát Isten titkával oly sikeresen kapcsolta egybe, hogy az egyik megértése lehetetlen a másik elfogadása nélkül.

A hármas hagyományban egy másik állítás is található, amely az Emberfiának eszkatológikus isteni tettéről szól. Az idők végén az Emberfia nagy hatalommal jön el a felhőkön, és küldi szét angyalait, hogy gyűjtsék egybe választottait (Mk 13,26-27; Mt 24, 30-41; Lk 21,27-28; 12,8-9). Az Ószövetség felfogása szerint csak Jahve küldhet angyalokat. Most az Emberfia is ezt teszi, aki nem, mint Henochban, az Istennel (Henoch 49,2-4; 61,8-9; 69,29) vagy, mint az apostolok, Jézussal (Lk 22,30), hanem teljesen egyedül ítél. Az Atya neki engedte át az ítéletet annyira, hogy maga — úgy látszik — nem is jelenik meg a végső ítéleten (lásd: Mk 8,38; Lk 9,26; Mt 25,31).

Az Emberfia dicsőséges eljöveteléről tudósít továbbá Mk 8,38—9,1; Mt 16,27-28; Lk 9,26-27.

*c*) De nemcsak a hármas hagyományban, hanem a Mt és Lk által használt logiagyűjteményben (az úgynevezett « *Q* » *forrásban*) is megtalálható az Emberfia mint az eszkatológia Ura (Lk 17,24; Mt 24,27; Lk 12,40; Mt 24,44; Lk 17,26; Mt 24,37). Érkezése váratlan lesz, mint a villám, amely az ég egyik végétől villan a másikig.

*d*) Végül az Emberfia ilyen értelemben a három szi-

noptikus *egyéni forrásaiban* is ismeretes (pl. Lk 17,22; 18,8b; Mt 10,23; 25,31; stb.).

*e*) Az Emberfia Istennel való azonosítása az eszkatológikus időkről szóló szakaszokban annyira világos, hogy egyesek azt mondják: Jézus valójában nem akarta önmagát az Emberfiával azonosítani, hanem *valaki mást, nálánál sokkal magasabb isteni lényt várt.* H. E. Tödt (*Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung,* Gütershof, Mohn, 1963) és A. J. B. Higgins (*Jesus and the Son of Man...*) ennek alátámasztásásra több olyan szöveget említ, amely mintha jelezné, hogy Jézus valóban más valakit várt, aki utána jönne (lásd: Mt 24,27 — Lk 17, 24; Mt 24,37.39 — Lk 17,26; Mt 24,44 — Lk 12,40; Mt 10,32 — Lk 12,8; Mk 8,38 — Lk 11,30 — Lk 17,30). Ezeken a helyeken ugyanis Jézus mindig harmadik személyben szól az Emberfiáról.

De semmi sem utal arra, hogy Jézus vagy az ősegybáz valaki másra várt volna. Jézus tanításában egyszerűen nincs hely senki számára, aki nála fontosabb vagy nagyobb lenne. Az emberek üdvössége egyedül a vele való kapcsolattól függ.

Nem szabad azt sem elfelejtenünk, hogy a korai evangéliumi források Jézust és az Emberfiát kifejezetten azonosítják. Amíg Lk 22,30 szerint az apostolok Jézussal együtt esznek és isznak az eszkatologikus lakomán, Máté ugyanabban a leírásban (Mt 19,28) az Emberfia szót használja. Ugyanez az azonosítás megtalálható több « Q » szövegben. Amit Máténál Jézus első személyben mond (Mt 10,32), azt Lukácsnál az Emberfiával kapcsolatban találjuk (Lk 9,26). Ez az azonosítás még gyakoribb ott, ahol az Emberfia megváltó szenvedéséről, haláláról és megdicsőüléséről van szó. Ha ez az azonosítás olyan korán megtörtént az Egyház életében, felmerül a kérdés, ki azonosította Jézust az Emberfiával, hacsak nem ő maga, a történeti Jézus. Ha ugyanis meg kell engednünk, hogy

az első közösség nagy tisztelettel vette körül Jézust, és igyekezett szavához hű maradni, honnan vette volna ez a Jézushoz hű Egyház magának a merészséget, hogy saját azonosító magyarázatát Jézusnak tulajdonítsa, anélkül, hogy ennek ne maradt volna nyoma. Márpedig kétségtelen, hogy a Jézus és az Emberfia közötti személyi különbségnek semmi nyoma sincs még az evangéliumi forrásokban sem.

Sokkal inkább minden arra mutat, hogy Jézus és egyedül Jézus volt a közösség mindene, és senki mástól, csak tőle várta üdvét. Ilyen meggyőződés alapján érthető, hogy a feltámadás után az Egyház Jézus Emberfia címét tisztelettel megőrizte, és egyben új elnevezéssel magyarázta, anélkül, hogy valaha is felmerült volna benne a kétely, hogy a Názáreti Jézus nem az, akinek minden reményt meghaladó istenélményét köszöni.

(bb) *Az Emberfia megváltó szenvedése, halála és megdicsőülése*

*a*) Az Emberfia megváltó szenvedését, halálát és megdicsőülését leíró szövegek jórésze is megtalálható a különböző hagyományokban és forrásokban. A hármas hagyomány szerint Péter cézáreai hitvallása után (lásd: Mt 16,16) Jézus háromszor jövendölte meg az Emberfia szenvedését és feltámadását (Mk 8,31-32 = Mt 16,21 = Lk 9,22; Mk 9,30-32 = Mt 17,22-23 = Lk 9,43b-45; Mk 10,32-33 = Mt 20,17-19 = Lk 18,31-34). Megjegyzendő, hogy sem Dániel, sem Henoch könyve nem említi, hogy az Emberfiának szenvednie kell. Dán 7,25-27 szerint azonban Jézus gondolhatott arra, hogy az Emberfia feladatának megvalósításával ideiglenes megpróbáltatás jár, amelyet aztán az örökké tartó, boldog Isten országa követ.

*b*) Hogy az Emberfia szenvedése és feltámadása nem

a Jézus halála utáni Egyház megfogalmazása, ez abból látszik, hogy halála és feltámadása *burkoltan van jelezve*. Így például Mk 14,21 = Mt 26,24 = Lk 22,32 szerint az Emberfia el fogja hagyni a világot; ez a burkolt leírás feltételezi, hogy a megfogalmazás idejében sem a keresztre feszítés, sem a feltámadás tudata nem határozta még meg a hivő közösség gondolatvilágát. A « Q » szövegekben az Emberfia szenvedésének és feltámadásának egy másik burkolt meghirdetése is található: amint Jónás a hal gyomrában, úgy lesz az Emberfia három napig a föld szívében (Mt 12,40 = Lk 11,30; vö. Mt 16,1-4 = Mk 8,11-13). Márk és Máté egy közös szövege (Mk 9,9. 12-13 = Mt 17, 9.12), bizonyos módosítástól eltekintve, szintén a Jézus halála előtti időből való; amíg a feltámadást kifejezetten említi, a kereszthalált nagyon burkoltan Keresztelő Szt. János sorsával hasonlítja össze. Hogy a szenvedő Emberfia nem más, mint Jézus, azt az is igazolja, hogy aki Lk 9,22-ben Emberfia, a Mt 16,21-ben Jézus; márpedig mindkét szöveg a « Q » forráshoz tartozik.

*c*) Érdekes, hogy az evangéliumok szerint Jézus sohasem hívja magát Isten szenvedő szolgájának (lásd: Iz 42,1-9; 49,1-6; 50,4-11; 52,13—53,12), jóllehet többször úgy beszél, mintha Izajás sorait tartaná szeme előtt (lásd: Lk 22,37 és Iz 53,12; Mk 9,12 és Iz 53,3; Mt 20,28 és Iz 53,10-11). Ezt nem tekinthetjük szükségszerűen csak az evangéliumi írók szerkesztői munkájának.

*d*) Az Emberfia szenvedésével és halálával kapcsolatos szövegek hitelességét ajánlja az tény is, hogy közülük nem egy *az apostolokat nem valami fényes szerepben tünteti fel*. Mk 8,33 és Mt 16,23 szerint Jézus mint Sátánt utasítja el magától Pétert azért, mert az le akarja beszélni a szenvedés elfogadásáról; az apostolokat, főleg Pétert annyira tisztelő Egyház alig mert volna ilyesmit kitalálni, hacsak maga Jézus nem tett volna ilyen megjegyzést. Végül majdnem lehetetlen kétségbevonni, hogy Mk

10,39 (Mt 20,23) igazi jövendölés; amikor ugyanis Márk ezt írta, János sorsáról még alig tudhatott az Egyház; ugyanakkor az Egyház Jakab és János apostol vértanúk halála után nem olvastatta volna híveivel a velük kapcsolatos kévéssé dicséretes epizódokat, ha valóban az esemény meg nem történt volna.

(cc) *Az Emberfia igehirdető tettei*

Az Emberfia igehirdető tevékenységének sajátossága, hogy nem az Istenben, hanem az önmagában való hitet követeli (Mk 8,38; Mt 10,32-33; Lk 9,26; 12,8-9). Az ilyen állítások legnagyobb része a « Q » szövegekben fordul elő, amelyek az Emberfia elnevezést Jézus nevével szabadon felcserélik (Mt 13,33; Lk 12,9). A tanítványnak szenvednie kell Jézusért (Mt 2,11), illetve az Emberfiáért (Lk 6,22). De számos olyan hely is van, ahol Jézus az Emberfia elnevezés használata nélkül az örök üdvösség árán követeli embertársaitól, hogy őt kövessék (Mk 8,34-35 = Mt 16,24-25 = Lk 9,23-24; Mt 10,37-39 = Lk 14,26-27; Mk 10,29-30 = Mt 19,29 = Lk 18,29-30; Jn 3,17-21; 12,47-48).

Hogy Jézus önmagát tette meg a hivő vallásos életének központjává, olyan mértékben, hogy ettől függjön az örök boldogság, az több, mint történetileg valószínű (M. Hengel, *Nachfolge und Charisma, Eine Exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8,21f und Jesu Ruf in die Nachfolge,* Berlin, Töpelmann, 1968). Vitatott kérdés az, hogy milyen alapon tudtak az emberek Jézusnak hinni feltámadása előtt. A vallástörténet adatai szerint a tanító tanítványaival iskolát alapít, a próféta prófétáké közösségét, a Messiás pedig messiási közösséget teremt. Ám a feltámadás előtti Jézus csoportja ezeknek egyike sem volt. A vallástörténetben egyedülálló, hogy Jézus a személyében való feltétel nélküli hitet követeli

anélkül, hogy égi látomásokra hivatkoznék, vagy hogy érdemekben gazdag, előzetes tisztulást, illetve megigazulást követelne. Nem igazakat, hanem bűnösöket hív meg. Ugyanakkor a feltétlen hitet követelő Emberfia nem azért jött, hogy neki szolgáljanak, hanem hogy ő szolgáljon (Mt 10,28), hogy keresse az elveszettet (Lk 19,10), hogy életét adja váltságul (Mt 20,28 = Mk 10,45).

(dd) *Az Emberfia isteni tettei feltámadása előtt*

*a*) Mind a három szinoptikus evangélium (Mk 2,10; Mt 9,6; Lk 5,24) megemlíti, hogy Jézus mint Emberfia *a bűnbocsátás hatalmát* tulajdonította magának. Mindegyik szöveg kiemeli, hogy ezt a hatalmat nemcsak az eszkatológikus időkben, hanem már most itt a földön is gyakorolja. Az elbeszélés szerint hallgatóit különösen meglepte, mert tudatában voltak, hogy csak Istennek áll hatalmában, hogy bűnöket megbocsásson (Mk 2,7; Mt 9,3; Lk 5,21).

Mivel — úgy látszik — az elbeszélés két különböző esemény leírásából tevődik össze, nem egy szakértő kételkedik abban, hogy Mk 2,10 valóban a történeti Jézus szavait tartalmazza (C. P. Ceroke, « Is Mk 2,10 a Saying of Jesus? »: *The Catholic Biblical Quarterly* 22 [1960] 369-390). Az elbeszélés két részre oszlik. Az első a csoda leírása (Mk 2, 5a.11-12: *miracle-story*), a második a tanítás (Mk 2,5b-10: *pronouncement-story*). Ez utóbbin különösen látszik az átdolgozás. Mintha a cél az lett volna, hogy az Egyházban már szokásos bűnbocsánat gyakorlatát Jézus tekintélyével támasszák alá.

Ha nem lehet is pontosan kimutatni, hogy Jézus ez alkalommal az Emberfia elnevezést használta-e, vagy sem, ebből még nem kell arra következtetni, hogy Jézus nem gyakorolta a bűnbocsátás hatalmát, amelyet később az apostoloknak is átadott. A bűnbocsátás hatalma ismert

már Egyház legelső éveiben (Csel 2,38; 5,31; 10,43; 13,38; Mt 16,19; 18,15-18; 28,18-20). Jézus nélkül ez hallatlan újítás lett volna; nehéz lenne olyan közösségnek tulajdonítani, amely állhatatosan kitartott az apostolok tanításában (lásd Csel 2,42). Ilyen újítást csakis Jézus vezethetett be, aki, magára alkalmazva Dán 7,27 szavait, mint Emberfia tudatában volt annak, hogy feladata Isten szentjei országának megalapítása, ebben pedig a bűnnek nem lehet jövője.

*b*) A bűnbocsátás isteni hatalmán kívül van egy másik tény is, amely az Emberfiának már a feltámadás előtt isteni hatalmat tulajdonít: *a vihar és háborgó tenger lecsendesítéséről* van szó (Mt 8,26; Mk 4,39; Lk 8,24). Mivel az Ószövetségben egyedül Isten volt a szél és a tenger ura (Jób 9,8; Zsolt 109,3; Ter 1,2), Jézus követői félelemmel kérdezték: « Kicsoda ez, hogy még a szélvész és a víz is engedelmeskedik neki? » (Mt 8,27). Mivel a szövegnek sem igehirdető, sem liturgikus színezete nincs, a feltámadás előtti időt, nem pedig az ősegyház hitét tükrözi.

(ee) *Az Emberfia merőben emberi tettei*

Az előbbi állítások alapján annyira titokzatos Emberfia egyben éppen olyan emberként jelenik meg az evangéliumokban, mint akárki más. Amíg a rókának odúja van, a madárnak fészke, neki nincs hová fejét lehajtania (Mt 8,20; Lk 9,58). Ha valaki e mondást az Egyháznak tulajdonítaná — az ősegyház ezzel akarta volna igehirdetőit kemény életmódra buzdítani —, ilyen magyarázatot egyáltalán nem tételezhet fel abban a másik szövegben, amely szerint az Emberfiát egyesek falánknak és borissza embernek tartották (Mt 11,19; Lk 7,39): az ősegyház nem sok hasznot húzhatott annak hiresztelésében, hogy Urát falánk, borissza embernek ismerik.

*Végkövetkeztetés — átmenet*

A mondottakból világosan kitűnik, hogy mind az Isten országának meghirdetésével, mind azáltal, hogy önmagát Emberfiának nevezte, Jézusnak sikerült hallgatóival megsejtetnie, hogy közte és Isten között egészen egyedülálló, mély kapcsolat van, úgyannyira, hogy sokan kérdezték maguktól: Ki ez az ember? Ki ez az Emberfia?

Az « Emberfia » és « Isten Fia » elnevezés között tehát nem az a különbség, hogy az egyik Jézus emberségét, másik pedig istenségét akarja kimutatni. Az « Emberfia » éppúgy istenségére hívja fel a figyelmet, mint az « Isten Fia », sőt az adott történelmi helyzetben (lásd a következő, c) pontot) sokkal erősebben. A két elnevezés között a különbség inkább abban van, hogy míg az Emberfia a teremtett világhoz való viszonyán keresztül, addig az Isten Fia az Atyához való viszonyán át érzékelteti meg Jézus Istennel való teljes egységét.

(c) *A « Fiú »*

*a*) Jézus *gyakori* újszövetségi elnevezése: Isten Fia (lásd: Jn 20,31; Csel 8,37; 9,20; stb.). Pál leveleiben is elég gyakori ez (Róm 1,3-4; 1Kor 1,19; Gal 2,20; Ef 4,13; 1Tessz 1,10), bár nem annyira, mint az « Úr » vagy a « Krisztus » elnevezés.

*b*) Egyesek szerint (mint például W. Bousset, *Kyrios Christos,* Göttingen, Vandenhoeck, 1913) az Istenfia-teológia *görög* forrásból ered. A görögök tudvalevőleg háromfajta istenfiút ismertek: az istenek nemzette gyermeket (mint például Zeusz és Szemelé gyermeke Dionüszosz volt); továbbá fáraókat, királyokat vagy császárokat; és végül csodatevő hatalommal megáldott, rendkívüli egyéneket.

*c*) De ugyanakkor nemcsak a görög irodalom, hanem az *ószövetségi* könyvek is ismernek többfajta istenfiút.

A Ter 6,1-4-ben említett istenfiak (*Bené Elóhím*) égi lények (angyalok) és emberek nászából származó óriások; az ószövetségi elbeszélés itt világosan ősi mitológiai forrásokat használ. Az istenfiak továbbá azok az angyali, illetve égi lények, akik Isten körül az ő udvarában élnek, és Őt mint bírájukat tisztelik (lásd: Jób 1,6; 2,1; 38,7; Zsolt 29,1; 82,1; 89,6-7). Később ezeket a lényeket szenteknek (Zak 14,5; Jób 5,1; Bölcs 5,5; Dán 4,14), angyaloknak, Isten követőinek (Bír 6,22) nevezik. Mindezek Isten hatalma alatt állnak, és ha küldetésüket nem töltik be, isteni büntetés vár rájuk (Iz 24,21; 34,4; Dán 10,13; Ter 6,3.5-7).

*Bené Elóhim,* istenfia jelentheti továbbá Isten kiválasztott népét (MTörv 14,1; Óz 1,10). Jahve Izraelt nemegyszer elsőszülött fiának (Kiv 4,22; Zsolt 89,26-27; Jer 31,9), drága fiának (Jer 31,20) hívja. Ugyanígy Izrael királyai (2Sám 7,14; 1Krón 22,10; Zsolt 2,7; 89,26-27), a bírák (Zsolt 82,6) szintén az Isten fiai. A bölcsességi könyvekben az istenfia bölcs embert jelent, aki Isten törvénye szerint él (Bölcs 2,13.18; 5,5; Sir 4,10).

*Bené Elóhim* és *Elóhim* egyértelmű használata emberi személyek esetében (lásd pl. a gonosz bírákat: Zsolt 82,6) igazolja, hogy az ószövetségi istenfiak nem valami politeizmus változatai. Az ószövetségi istenfiak nem voltak istenek, hanem inkább Isten képviselői, hírnökei, akik mivel Isten nevében jártak el, nem egyszer Isten nevét kapták (a küldött, « *šālîah* » olyan mint a küldöje: *Mishnah,* Barakoth, 5,5; J. Bonsirven, *Textes rabbiniques...* 102. 435. sz.).

*d*) A görög és az ószövetségi értelemben vett istenfiúság között *lényeges különbség* van. Az istenfiúság az Ószövetségben nem az istenek neméhez való tartozást jelenti, hanem Isten parancsának hű és engedelmes végrehajtását (V. Taylor, *The Names of Jesus,* New York: St. Martins Press, 1953). Ilyen értelemben hívják Jézust

is Isten Fiának, illetve Isten gyermekének az Apostolok Cselekedeteiben (3,13.26; 4,27.30).

A mondottakból következik, hogy az Egyház istenfiúság-teológiája nem a görög, hanem sokkal inkább az ószövetségi gondolatvilágtól függ. Ezt az újszövetségi szóhasználat különösen igazolja. Ugyanakkor az is világos lesz, hogy e szó használatával Jézus nem sokra ment volna, hiszen vele semmi különös újat nem mondott volna magáról.

*e*) Ennek alapján nagyon is érdekes az a tény, hogy a szinoptikus evangéliumok szerint Jézus sohasem használta magáról az Isten Fia elnevezést. Csak Jánosnál fordul elő háromszor (5,25; 10,36; 11,4). Amikor Jézus magáról beszél, a szinoptikusok szerint egyszerűen a « *Fiú* » elnevezést használja, minden további nélkül (a szinoptikusoknál 8-szor: Mk 13,32; Mt 11,27[3]; Mt 28, 19; Lk 10,22[3]; Jánosnál 14-szer). Ugyanakkor az Atya őt egyszerűen « *Fiam* »-nak hívja (Mk 1,11 = Mt 3,17 = Lk 3,22; Mk 9,7 = Mt 17,5 = Lk 9,35; Mt 2,15). Az Isten Fia elnevezés a szinoptikusoknál mindig mások ajkán hangzik el, ellentétben az Emberfia használatával.

Hogy *a történeti Jézus* valóban használta e *Fiú* elnevezést, éspedig egészen új, egyedülálló értelemben, azt több tény megerősíti. Egyik jelentős szöveg Mk 13, 32: A világ végének napját és óráját « senki sem ismeri, a mennybéli angyalok sem, sőt *még a Fiú sem,* csak az Atya ». Hogy ez a vers valóban a történeti Jézus szavát idézi, az abból tűnik ki, hogy a kijelentés Jézus tájékozatlanságát árulja el; ezt pedig az ősegyház nem merte volna feltételezni. Ténylegesen a szöveg nem kis gondot jelentett az első híveknek. Erre vall az is, hogy a későbbi hagyomány és nem egy kézirat egyszerűen elhagyja a « Fiú » szót (lásd pl. Mt 24,36 szövegkritikai apparátusát). A « Fiú sem » kifejezés ismeretlen az ősegyház írásaiban. Az idézett szöveg nem Jézusnak Atyjához való

viszonyát akarja jellemezni, hanem az eszkatológikus idők beteljesüléséről szól; ennek óráját senki sem tudja, sem az angyalok, sem a Fiú, csupán az Atya. A Fiú tehát kisebb az Atyánál, de több az égi angyaloknál. Mindebből arra lehet következtetni, hogy a történeti Jézus használta a Fiú elnevezést, éspedig egy kizárólagos értelemben: a Fiú még az ég angyalait is felülmúlta (lásd: B.M.F. van Iersel, *Der Sohn in der synoptischen Jesusworten...* 117-123 oldal).

*f*) Ezt megerősíti az a tény, hogy Jézus — egyetlen esetet kivéve: amikor a Miatyánkra tanítja híveit — sohasem beszél Istenről mint a « mi Atyánkról », hanem csak az « *én Atyámról* » és a « ti Atyátokról ».

Amint a « Fiú », úgy az « Atya » sem található az ószövetségi könyvekben minden további meghatározó nélkül. Az Istent legtöbbször így hívják, illetve szólítják: *Abínú* (héber) vagy *Abúna* (arám), « mi Atyánk »; ritkábban így: *Abí*, « Atyám » vagy « ó Atya » (megszólító esetben). Innen érthető, hogy Jn 5,18 szerint a zsidók egyszer meg akarták ölni Jézust, nemcsak azért, mert megszegte a szombatot, hanem azért is, mert Istent saját Atyjának mondotta, és ezzel magát Istennel egyenlővé tette. Az Istennek mint Atyának ilyen megszólítása egyedülálló a korabeli zsidó irodalomban, és mint a történeti Jézus szavát el lehet fogadni (lásd: J. Jeremias, « Kennzeichen der ipsissima vox Jesu »: *Synoptische Studien,* A. Wikenhauser zum siebzigsten Geburstag, München [1953] 86-89. oldal). Hogy az első keresztények Istent egyszerűen *Abba* = Atya néven merték szólítani (lásd: Róm 8,15; Gal 4,1-6), azért volt lehetséges, mert Jézusban (a Lélek által) a fogadott fiúság lelkét megkapták (Róm 8,16).

Hogy Jézus Istent Atyjának szólította, ismert a hármas hagyományban (Mk 14,36 = Mt 26,39 = Lk 22, 42; Mk 8,38 = Mt 16,27 = Lk 9,26), a « Q » szöve-

gekben (Mt 11,25-27 = Lk 10,21) és az egyéni szinoptikus forrásokban is (Mt 26,42; Lk 23,34.46). E különböző hagyományok azt tanúsítják, hogy Jézus istenfiúsága nemcsak egyedülálló, hanem azt is, hogy minden más istenfiúságnak lehetősége és alapja (Mk 8,34-38 = Mt 16,24-27 = Lk 9,23-26; Mt 5,11 = Lk 6,22; Mt 10, 32-33 = Lk 12,8-9; Mt 10,40; Lk 10,16; Mt 25,40-45).

*g*) Ez a gondolat különösen kifejezésre jut *a gonosz szőlőmunkásokról szóló példabeszédbne.* A példabeszéd megtalálható mind a három szinoptikus írónál (Mk 12, 1-11; Lk 20,9-18; Mt 21,33-46). Ha a három evangélista sajátos elemeit kiemeljük, megtaláljuk a példabeszéd legrégibb formáját. E legrégibb formában van egy-két vonás, amely nem származhatott a feltámadási idők Egyházának igehirdetéséből.

Így például az a gondolat, hogy nem a Fiú, hanem az Atya jön ítélni és Fia halálát megbosszulni, teljesen ismeretlen a feltámadás után időkben. Ugyanígy az az okoskodás, hogy a Fiú megölése árán a választott nép Isten országának örököse lehet (Mk 12,7; Mt 21,38; Lk 20,14), ésszerűtlen mind a feltámadás utáni keresztény, mind a Jézus korabeli zsidó felfogás szerint. Feltételezi ugyanis, hogy Jézust valóban mint Fiát az Atya küldte, és ugyanakkor valaki részese lehet Isten országának anélkül, hogy Jézust mint az Atya Fiát elfogadná. Az elsőt a zsidók, a másodikat a keresztények tartanák lehetetlennek. A gondolatmenet csupán a történeti Jézus gondolatvilágában képzelhető el, aki tudatában volt annak, hogy ő az egyetlen Fiú és örökös, és így világosan láthatta, milyen balgán járnak el azok, akik őt mellőzni szeretnék.

*h*) Hogy a történeti Jézusnak sikerült kifejezésre juttatnia, hogy az ő istenfiúsága minden teremtett istenfiúságot túlhalad, ennek egy további bizonyítéka az ún. *hálaadó himnusz* (Mt 11,25-30; Lk 10,21-22).

A himnusz költői formája ugyan szokatlan. Azonfelül

a hermészi miszticizmusra emlékeztető gondolatvilága is bizonyos nehézséget támaszt az ellen, hogy Jézus ezt a himnuszt földi élete során valaha is elmondhatta volna; Bousset ugyanis egy londoni papirusztekercsen (*Zauberpapyrus London* 122,50) talált egy hermészi varázsimát, amely az evangéliumi himnuszhoz igen hasonlít: « Ismerlek téged, Hermész, és Te ismersz engem; Én vagyok Te, és Te vagy én » (W. Bousset, *Kyrios Christos*... 28).

Az evangéliumi himnusz és a hermészi szöveg között azonban áthidalhatatlan különbség van, úgyhogy egyiket a másikból nem lehet levezetni. A hermészi szöveg egy szellemidézés, amelyben a megidéző a szellem nevének ismételgetésével próbálja a szellemet saját akaratának végrehajtására kényszeríteni. Ez a panteista okkultizmus ismeretlen az evangéliumi szövegben, amely nyelvtani szempontból nem görög, hanem sémi jellegű (F. Burney, *The Poetry of our Lord,* Oxford, Clarendon [1925] 171-172). Mt 11,26-ban például a görög szerint az Atya szónak névelő nélkül, megszólító esetben kellene lennie; ehelyett névelővel ellátott alanyesetet találunk, amely az arám nyelvtani formára emlékeztet. Minden valószínűség szerint a görög szöveg nem eredeti, hanem egy arám szöveg fordítása. « Kisdedek » megint nem görög, hanem ószövetségi kifejezés (lásd: Iz 61,1). « Így tetszett neked », szó szerint « ez volt a te választásod » megint sémi és nem görög kifejezés. «Mindent átadott nekem Atyám» Dán 7-14-re emlékeztet. « Senki más nem ismeri a Fiút, csak az Atya » megfelel Zsolt 2,7-nek; « az Atyát sem ismeri senki, csak a Fiú » pedig Kiv 33,11 és Szám 12,8 és MTörv 34,10 gondolatvilágába illik. Mt 11,28-29 jólismert gondolat az ószövetségből (lásd: Jer 6,16; Iz 42,2-3). A himnusz tehát sokkal inkább arám, mint görög jellegű, és mint ilyen a jeruzsálemi közösség hagyományára vezetendő vissza.

A szokatlan versforma egymagában nem teszi valószí-

nűtlenné azt, hogy a himnusz Jézus mondását tartalmazza. Nem lehetetlen, hogy Jézus maga is használta az akkoriban ismert ritmikus irodalmi formákat, hogy ezáltal mondását jobban hallgatói emlékezetébe vésse. B. Gerhardson (*Memory and Manuscript, Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity,* Uppsala, 1961) szerint Jézus minden bizonnyal használta a korában szokásos mnemotechnikát.

Az állítás rendkívülisége nem annyira Mt 11,27c-ben («az Atyát sem ismeri senki, csak a Fiú»), hanem inkább Mt 11,27b-ben (« senki más nem ismeri a Fiút, csak az Atya ») található. Ez ugyanis sokkal inkább kifejezésre juttatja, hogy Jézus személyi titka meghalad minden teremtményi állapotot. A Fiú titka oly mély, hogy egyedül az Atya képes azt a maga isteni értelmével felfogni. Éppen ezért A. Harnack (*Die Sprüche und Reden Jesu,* Leipzig, 1907, 189-216. oldal), akit később W. Grundmann (*Jesus der Galiläer und das Judentum,* Leipzig, 1941, 221-223. oldal), T. W. Manson (*The Sayings of Jesus,* London, SCM, 1949, 80. oldal) és P. Winter (« Matthew XI 27, and Luke X 22 from the first to the fifth century »: *Novum Testamentum* 1 [1956] 112-148) követett, feltételezte, hogy Mt 11,27b az Egyház későbbi betoldása. Az eredeti szöveg csak ez lett volna: « Senki más nem ismeri a Fiút, csak az Atya, és az, akinek a Fiú ki akarja jelenteni ». Ám P. Winter is megjegyzi, hogy ennek sem a görög, sem a latin kéziratokban nyoma nincs. Egyes kéziratok megcserélik a sorrendet.

Amint már említettük, Jézus életében volt egy különösen alkalmas történeti pillanat, amikor neki ilyen értelemben nyilatkoznia kellett. Amikor falubeliei megvetőleg megjegyezték, hogy Jézus nem lehet különb, mint ők, mert rokonsága ott él velük (Mt 13,54-56; Mk 6,2-3; lásd: Lk 4,22; Jn 6,42; 2,27), Jézus válasza az volt, hogy őt igazán egyikük sem ismeri, egyedül csak az ő igazi

Atyja az égben. Az evangéliumi hagyomány e történeti helyzetből szövegünket átvette, hogy ezzel magyarázza mind a megátalkodott városok konokságát (Mt 11,16-24), mind a tanítványok apostoli sikerét (Lk 10,17-20). Ezért már a század elején A. Schweitzer (*Geschichte der Leben-Jesu-Forschung,* Tübingen [1912] 310. oldal) helyesen jegyezte meg, hogy Jézus hálaadó himnuszának 27. versét csak olyan valaki mondhatta ki, aki földi születését megelőző, nem teremtményi létének tudatában volt.

*Végkövetkeztetés*

A mondottak alapján megalapozottan állíthatjuk, hogy a történeti Jézus földi élete Krisztus-esemény és egyben Isten-esemény volt. Nem az ősegyház, hanem ő maga volt az istenségébe vetett hitnek elindítója, amennyiben Istenhez való viszonyát másokban sikeresen tudatosította olyan mértékben, hogy azok az ő közelében Isten közelébe kerültek. Titokzatos erő volt benne, amely Istennek és Isten benne való jelenlétének felismerésére tudta vezetni az embereket.

Ugyanez az erő nyilvánul meg halálában és feltámadásában is.

### 3. *Jézus halála*

*A*) Jézus halála is az Isten jelenlétében való hitet ébresztő esemény. Amint élete, úgy halála is titok, amely Isten irányában támaszt kérdést akkora erővel, hogy Isten képes Jézusban az embernek önmagát mint igaz Istent kinyilatkoztatni.

*a*) A szinoptikus evangélisták tanúsága szerint Jézust azért ítélték halálra, mivel Messiásnak, Emberfiának (Mk 14,62; Mt 26,64; Lk 22,69-70) és Isten Fiának (Mk 14, 61; Mt 26,63; Lk 22,67.70) vallotta magát. Márk és

Máté szerint a Szanhedrin ezt a *vallomást* halállal büntetendő káromlásnak bélyegezte. Lukács 22,71 nem említi a káromlást mint a halálra ítélésnek okát; csupán feltételez egy halállal bűntetendő vétket, mert Jézus állítása után nincs szükség több tanúra.

A történész nem könnyen érti meg, hogy a nagytanács hogyan minősíthette Jézus vallomását káromlásnak. Mi volt a káromlás: az, hogy magát Messiásnak, vagy az Isten jobbján ülő Messiásnak, Emberfiának nevezte? Még inkább érthetetlen, hogy Jézust Pilátushoz vitték, és tőle vártak kivégzését, ahelyett, hogy ők maguk hajtották volna végre az ítéletet, mint ahogy Istvánnál tették (Csel 7,54—8,3).

*b*) Egyesek, mint J. *Blinzler* (*Der Prozess Jesu,* Regensburg, Pustet, 1955), a káromlás vétkében látják Jézus elítélésének okát.

A Talmud és Midrás rögzítette hagyományban háromfajta káromlás ismeretes: Isten megátkozása (lásd: Lev 24,11k; Kiv 22,27; Szám 15,30; vö. MTörv 21,22 is, amely ezért halált követel), a bálványimádás, és végül az, ha valaki isteni méltóságot tulajdonít magának (lásd: H. L. Strack—P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash...* I, 1008-1019. oldal). Jézus esetében az utolsó volna történetileg lehetséges az evangéliumi leírások szerint.

E nézet nehézsége abban van, hogy feltételezi, hogy a főtanács Jézus istenfiúságát természetfeletti értelemben vette. Ez azonban anakronizmus. A hivatalos tanítás szerint ugyanis Isten küldöttje csupán ember, és az apokaliptikus irodalomban szereplő égi Messiés (lásd: Salamon Zsoltárai, Hénoch, Ezdrás 4. könyve stb.) aligha volt ismeretes Kaifás udavarában. További nehézség, hogy ebben a feltevésben Jézus messianizmusa, az evangéliumi tanuságtól eltérően, Jézus elítélésében nem játszik szerepet.

*c*) Ezért egy másik nézet (*J. Schmid, Das Evangelium nach Markus,* Regensburg, Pustet, 1954) Jézus halálra ítélésének okát messianizmusának megvallásában látja.

Viszont ugyanakkor biztos, hogy a messianizmus megvallása önmagában nem volt bűnös tett, amely halált érdemelt volna. A 132-135-ös évek felkelése idején Aqiba rabbi Bar Kokhebát jelentette ki a várt Messiásnak (lásd: J. T. Milk, «Une lettre de Siméon Bar Kokheba»: *Revue Biblique* 60 [1963] 276-294). Amíg csatát nem vesztett a rómaiakkal szemben, senki sem fenyegette őt halállal. De mivel csatát veszített, világos lett, hogy Isten nincs vele, és így messianizmusa hazugság; ezért ölték meg. Ám Jézus pöre alatt még nem volt bizonyos, hogy « az Izrael felszabadításáért » folytatott harcot végleg elvesztette.

A komolyabb nehézség az, hogy sem az egyik, sem a másik nézet nem tudja megmagyarázni, miért vitték Jézust Pilátus elé. Ez az ellenvetés annál erősebb, mivel Jn 18, 31 feltevésével ellentétben ma történetileg biztos, hogy abban az időben a zsidóknak megvolt a joguk, hogy halálos ítéletet hozzanak, és az ítéletet maguk végre is hajtsák (P. Winter, *On the Trial of Jesus,* Berlin; Walter de Gruyter, 1961). Az Újszövetség könyvei is alátámasztják ezt. Csel 7,55kk szerint egy hivatalos pör után Istvánt kivégezték anélkül, hogy a főtanács erre a római hatóság engedélyét kikérte volna. Pálnak, illetve akkor még Saulnak, megvolt a hatalma, hogy Jézus híveit fogságba vesse, és kivégzésük mellett szavazzon (Csel 26,10-11). Hogy ez nemcsak azért történt, mert abban az időben Róma már visszahívta Poncius Pilátust, ez abból igazolható, hogy még Poncius idejében is Heródes Antipás egyszerűen Keresztelő Szt. János fejét vette (Mk 6,26-29; Mt 14,9-12). Heródes joghatóságát Pilátus még Jeruzsálemben is elismerte (Lk 23,7). Heródes Agrippa ugyancsak Jeruzsálemben ölette meg Jakab apostolt, és e tettével nem egy

jeruzsálemi tetszését vívta ki (Csel 12,1-3). Josephus zsidó történetíró is tud arról, hogy a főtanácsnak megvolt a joga arra, hogy mind zsidót, mind pogányt — római polgárt sem kivéve — halállal büntessen, ha a zsidó templomot megszentségtelenítette (*Bellum iudaicum,* 6,2.4). Újabb ásatások folytán két kőtáblát is találtak, amely Josephus Flavius állítását megerősíti. A felirat szerint: aki a templom idegenek számára tiltott helyére belép, az halálfia.

*d*) *Paul Winter* úgy képzeli el a történeti eseményt, hogy Jézust valójában csak a rómaiak ítélték el. Az egész főtanácsi pör nem történeti esemény, hanem inkább későbbi keresztény feltevés (*On the Trial of Jesus...* 138-149. oldal).

Ez abból is kitűnik, hogy a szinoptikus elbeszélések tele vannak ellentmondásokkal. Máté és Márk például a Szanhedrin (Főtanács) két üléséről tud, míg Lukács csak egyet említ a hajnali órában. Továbbá elképzelhetetlen, hogy a főtanács annyi szabálytalanságot követett volna el, mint az az evangéliumokból kitűnik (lásd: J. Blinzler, *Der Prozess Jesu...* 55-61. oldal).

Winter nézete valószínűtlen. Ha ugyanis csak a rómaiak ítélték volna el, Jézus minden bizonnyal kezdettől fogva nemzeti hős lett volna. Ám a korabeli rabbi irodalom (lásd: H. L. Strack — P. Billerbeck, *Kommentar...* I, 36-43. oldal) nem magasztalja, hanem inkább elmarasztalja a Názáreti Jézust, azt állítva, hogy babonára és hittagadásra akarta vinni a népet.

*e*) Újabban *Haim Cohn* (*The Trial and Death of Jesus,* New York: Harper and Row, 1971) szerint a főtanács mindent megtett volna, hogy Jézust kiszabadítsa a rómaiak kezéből. A főtanács előtti pör valójában a főpapok utolsó erőfeszítése lett volna, hogy Jézus védelmére tanúkat találjanak. Ezek hiányában Jézust rá akarták venni, hogy ne ismerje el vétkét a rómaiak előtt. Ám Jézus e tanács ellenére nyíltan megvallotta, hogy lázadó volt, és

így a beismerése alapján a rómaiak igazságosan feszítették meg.

Ez a feltevés sem állja meg történetileg a helyét. Elfogadhatatlan, hogy Jézus bevallott volna olyan vétket, amelyet sosem követett el, ti. hogy a népet a rómaiak ellen lázította. Egyetlen nemzeti lázadó sem adja fel a harcot azzal, hogy hibája megvallásával halálba menjen, főleg ha tudja, hogy népe vezetői támogatják. Végül, ha Jézus annyira népszerű lett volna Jeruzsálemben, mint a feltevés állítja, érthetetlen, hogy miért nem tanúskodott legalább valaki mellette a római törvény előtt, hiszen erre a nép vezetői ösztönzést adtak volna.

*B*) Így Jézus pöre és elítélése még mindig rejtély; kutatása erőteljesen arra vezetheti mind a ma, mind a holnap emberét, hogy Jézus halálában Isten közelségét felismerje. Ez a felismerés csakis az Evangéliumban leírt *feltámadáshit fényében* lehetséges.

Egy ilyen, a történeti adottságot és a feltámadáshitet egyformán számon tartó kutatás menetét a következőképpen lehet egész röviden felvázolni (lásd: T. Horvath, « Why Was Jesus Brought to Pilate? » *Novum Testamentum* 11 [1969] 174-184).

*a*) Jézus szokatlanul merész megnyilatkozása, Istennel való rendkívüli kapcsolatainak ismételt emlegetése a jeruzsálemi vezetők szemében nem látszott pusztán nevetséges nagyzolásnak. Ez abból is kitűnik, hogy a Talmud hagyománya Jézust nem tartja közönséges embernek, hiszen varázslással és mágiával vádolja (lásd: Sanh. 43a; J. Bonsirven, *Textes rabbiniques*... 509. oldal, 1885. szám). Érthető, hogy a zsidók kételyükben és bizonytalanságukban *biztos jelet* akartak Jézustól (lásd: Jn 10,24).

*b*) A kornak megfelelően ez a biztos jel nem lehetett más, mint a római hatalommal való szembeszállás és Izrael teljes politikai függetlenítése. Annál is inkább, mi-

vel a Messiás a közelmúlt korok várakozása szerint éppen Izrael felszabadulását hozta volna meg.

Érthető tehát a zsidó főemberek gondolatmenete, amikor úgy következtettek, hogy ha Jézus annyira Isten jelenlétében él, ha Isten annyira vele van, amint azt ő maga állítja, akkor neki meg kell őket szabadítania a rómaiaktól. Ezért többször is *próbálták* Jézust a római hatalommal bajba hozni (Mk 12,13-17; Mt 23,15-22; Lk 20,20-26; Jn 18,29-32), hogy így Jézus erejéről bizonyságot szerezzenek. Ám Jézus az ilyen kísérleteket mindig sikeresen elhárította.

*c*) Végül, türelmüket vesztve, kényszerrel vitték Jézust Pilátus elé, hogy erejét a római hatalommal szemben felmérjék. Ha veszít, biztos, hogy nem ő a várt Messiás; ha pedig győz, akkor lehet, hogy elérkezett a megváltás ideje, és a nép is meggyőződhet arról, hogy ő az igazi Krisztus (lásd a kereszten függő Jézus kihívását: Mk 15, 32.36; Mt 27,40-43; Lk 23,35-49).

Jézus azonban visszautasította *kihívásukat,* azt ti., hogy Istennel való egységét az általuk szabott feltételek alapján igazolja.

*d*) Ezért Jézus, amikor a rómaiak keresztjén meghalt, a zsidó vezetők szemében nem lehetett más, mint csaló (Mt 27,63). Ezen az alapon kell értelmeznünk a főtanács előzetes eljárását is.

Következésképpen elhamarkodott dolog lenne az, hogy Jézus bíráit minden további nélkül istengyilkossággal vádoljuk. Közelebb járunk az igazság lényeges elemeihez, ha azt mondjuk, hogy *a maguk sajátos szemszögéből* értelmesen, törvényesen, lelkiismeretesen próbáltak eljárni; a saját Isten-fogalmukból kiindulva igyekeztek meggyőződni egy olyan valaki igazáról, aki rendkívüli adottságokkal lépett fel, és az emberi állapotot meghaladó, isteni életközösséggel dicsekedett.

*e*) *Igazolási eljárásuk* azonban gyökeres és végzetes hibában szenvedett. Emberek a maguk beszűkült és elferdült Isten-fogalmának kisarkításával (« Isten az, aki Jeruzsálemet politikailag felszabadítja a rómaiak uralma alól »), a messiási boldogságról a maguk túlságosan földízű vágyaiból fakadó elgondolásuk alapján próbálták Istent « szemmel láthatóvá » tenni, éspedig a maguk megszabta formában és időben.

Az ilyen próbálkozás biztosan csődöt mond, amikor Isten szabadon óhajtja magát megmutatni, olyannak, amilyennek ő látszani akar, nem pedig olyannak, amilyennek az ember adott helyzetében látni kívánja

*f*) Ez történt akkor is, amikor Jézus meghalt.

Isten Jézus Krisztus által nem időhöz kötött jelben, nem mint egyetlen adott időpont és egyetlen adott eset megváltója akarta magát kinyilvánítani (tehát pl. nem mint a zsidó népnek a római uralom igáját eltávolító felszabadítója), hanem egy *minden időkre érvényes* eseményben, mint minden időnek és minden életnek végtelen Ura, mint a mindig és mindenütt igaz, mindenkit mindenkor szerető Isten.

Amikor tehát Jézus számára elérkezett a halálos válság pillanata, Jézus nem fogadta el, hogy a zsidók által követelt jellel tegyen tanúságot Isten mellett, hanem az Atya örök szándékának megfelelően egy minden időkre érvényes isteni jelet állított fel, a halálból való feltámadást, amely annak felismerésére szólítja fel és segíti el az embereket, hogy milyen a Jézusban a saját igazát és szeretetét állító és tanúsító Isten.

*g*) Végeredményben tehát a Jézus elítéléséről és haláláról adott magyarázatunkkal nemcsak szerencsés szintézisbe véljük összekapcsolni a Jézus ellen emelt kettős vádat, az istenkáromlás és a messianizmus vádját, nemcsak azt tudjuk megindokolni, miért vitték Jézust Pilátus elé, hanem ugyanakkor *egységes megvilágításba* állítjuk

Jézus halálát és feltámadását is — mint az Isten Jézusban való jelenlétének egyetlen hitet ébresztő megnyilatkozását.

### 4. *Jézus feltámadása*

Jézus feltámadásának megtapasztalása központi élmény volt az első keresztények életében. Az új esemény jelentette egyben Jézus mennybemenetelét, megdicsőülését az Atya jobbján, a megváltás és bűnbocsánat valóságát (Csel 2,38; 10,43), valamint a Szentlélek kiáradását is az egész világra (Csel 2,17-20).

(Lásd: F.X. Durrwell, *La résurrection de Jésus, mystère de salut,* Paris: X. Mappus, 1950; D.M. Stanley, *Christ's Resurrection in Pauline Soteriology,* Rome: Pontificio Instituto Biblico, 1961; N. Clark, *Interpreting the Resurrection,* London: SCM, 1967; C.F.D. Moule, *The Significance of the Resurrection of Jesus for Faith in Jesus Christ,* London: SCM, 1968; X. Léon-Dufour, *Résurrection de Jésus et message pascal,* Paris: Seuil, 1971; K. Rahner — W. Thüsing, *Christologie, Systematisch und exegetisch,* Freiburg: Herder, 1972.)

Jézus feltámadása egészen *új jelenlétének kezdete.* Teste új, « szellemi » testté változott (1Kor 15,44), vele és benne minden hivő részese lett Krisztus új világközelségének. A feltámadás következtében a tér és idő korlátaitól meszabadulva Jézus a tér és idő minden pontján megváltóként lett jelen, és közölheti Isten boldogító jelenlétét. A feltámadás hittitka így az egész keresztény élet értelme és magyarázata lett.

Ugyanakkor már Péter kijelentette az Apostolok Cselekedeteiben, hogy éppen a feltámadásban tudja meg minden bizonysággal Izrael egész népe, hogy a keresztre feszített Jézus a Krisztus, a Messiás (Csel 2,36). A feltámadásban lett világos, hogy mindaz, amit az összes próféták előre hirdettek, igaz, és így Isten igazolta Fiát.

Így a feltámadás nemcsak az apostolok igehirdető, hanem hitvédő érvelésének is központi témája lett (lásd: Csel 2,14-36; 3,12-26; 17,2-3).

Hogy a Jézus feltámadásába vetett hit történeti eredetét kikutassuk, most is — mint tettük előzőleg — (1) először az Egyház írott emlékeit vizsgáljuk, kezdve az újabbaktól egészen a legrégebbekig. Majd pedig (2) a (nem hivő) történész eme kérdésére keresünk választ: abban az időben, abban a helyzetben hogyan volt lehetséges, hogy a feltámadáshit létrejöjjön? Elfogadható-e az a *feltevés,* hogy a Jézus testi feltámadásába vetett hitet az Egyház maga teremtette, és így ez a hit nem más, mint a fejlődő keresztény öntudat gyümölcse?

(1) *A Jézus testi feltámadásába vetett hit eredete*

*A*) Valamennyi *evangélium* a Jézus feltámadásáról szóló elbeszélésekkel zárul.

*a*) Szt. János evangéliumának utolsó két fejezete (20—21) kétségtelenül igazolja, hogy az első század vége felé a keresztények már biztosan hittek nemcsak Jézus mennyei megdicsőülésében, hanem testi feltámadásában is. Abban az időben már úgy tudták, hogy feltámadása után a tanítványok vele ettek, és sírját üresnek találták (Jn 20,1.7-8.17.25-28; 21,11-12).

Körülbelül 30 évvel korábban Lukács evangéliuma Jánoséhoz hasonlóan írja le a feltámadt Krisztussal való találkozásokat. A tanítványok szerinte sem elégedtek meg látással; Jézus sebhelyeit érintették (Lk 24,39-40), és vele ettek (Lk 24,42-43).

Jánossal és Lukáccsal szemben Máté szerint a feltámadt Krisztussal való találkozások helye nem Jeruzsálem, hanem Galilea. A tapintással való meggyőződésről csak egy vers tud (Mt 28,9), amelyet nem kevesen későbbi betoldásnak tartanak. Máté a feltámadás eseményét sok-

kal inkább az apokaliptikus idők jeleivel írja le. A földrengés, az angyal megjelenése, Jézus halálát követően a jeruzsálemi sírok megnyílása, halottak feltámadása és megjelenése a városban (Mt 27,51-53): mindez egyre inkább azt sejteti, hogy Máté nem annyira történetet ír le, mint inkább a Krisztus feltámadásába vetett hitet az eszkatológia fényében magyarázza. Ám éppen ezért nem kétséges, hogy Máté evangéliuma szerint is Jézus valóban testében feltámadt. Máténak ezt nem annyira a feltámadt Jézus tapinthatósága, hanem inkább a halottaknak az eszkatológia kezdetét jelző feltámadása igazolja. A halottak feltámadása Jeruzsálemben kezdődött meg, de a feltámadt Jézussal való találkozás helye mégis Galilea, ahol Jézus földi életében tanított. Ezzel mutatja ki Máté, hogy a földi Jézus és a feltámadt Krisztus egy és ugyanaz, következésképpen a tanítványok tanítása nem lehet más, mint amit Jézus Galileában tanított (Mt 28,20).

Márk feltámadásról szóló leírása a legrövidebb. Az utolsó fejezet második részét leszámítva (Mk 16,9-20), amelyet valószínűleg valamivel később csatoltak hozzá, Márk nem beszél a feltámadt Jézus megjelenéseiről (lásd: Mk 16,1-8). Csupán kilátásába helyezi, hogy a tanítványok Galileában fogják Jézust meglátni úgy, ahogy nekik azt már megígérte (Mk 16,7; 14,28). E rövidség ellenére semmi kétség nem fér ahhoz, hogy Márk és az a hivő közösség, amelynek tagja volt, hitt Jézus testi feltámadásában.

Márk ugyanis a maga tömörségével Ezekiel 37,12 versének alapján három mozzanatban jelzi a feltámadást: (i) az Isten angyalát ábrázoló fehér ruhás ifjú igazolja, hogy Jézus sírját nem ember, hanem maga az Isten nyitotta ki (Ez 37,12a); (ii) az Isten azután feltámasztotta Jézust halálából (Ez 37,12b); (iii) és visszavezette őt földjére, Galileába (Ez 37,12c), úgy ahogy ezt megígérte (lásd T. Horvath, « The Early Markan Tradition on the

Resurrection, Mk 16,1-8 »: *Revue de l'Université d'Ottawa* 43 [1973] 445-448).

*b)* Az üres sír mint a feltámadás *jele és magyarázata* megtalálható mind a három szinoptikus írónál. János sokkal inkább Jézus megjelenéseinek fontosságát hangsúlyozza (Jn 20,14.18.19.20.25.26.29; 21,1.14); a « feltámadás » szó nála csupán kétszer fordul elő, mintegy az evangélista magyarázataként (Jn 20,9; 21,14).

A « feltámadás » szó használata az evangéliumi elbeszélésekben így valószínűtlenné teszi Willi Marxsen (*Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem,* Gütersloh: Mohn, 1964) feltevését. Szerinte a feltámadás szó először Jézus megdicőülését jelezte, és csak később használták, egyre inkább, mint az üres sír magyarázatát. Lukáccsal szemben azonban Jánosnál a feltámadás szó használata mint az üres sír magyarázata inkább csökken. Az evangéliumi elbeszélésekből inkább az tűnik ki, hogy a hivők központi élménye nem annyira a megdicsőülés, hanem inkább annak tudata volt, hogy Jézus él, és hogy vele találkoztak. Ennek magyarázata — ti. hogy Jézus feltámadt, és hogy sírja azért üres, mivel feltámadt — inkább másodrendű élményükben. Nem a feltámadás gondolata vezette őket Jézus halhatatlanságának felismerésére, hanem az élő Jézussal való találkozás irányította őket a feltamadás elfogadására.

*c)* Meg kell jegyeznünk, hogy a feltámadásról szóló evangéliumi részek *elbeszélési formája* sajátosan elüt a többitől. Még a többszöri változtatáson és javításon át is érezhető valamiképpen a váratlan eseménytől fellelkesült ember lelkiállapota.

Feltűnő például, hogy a feltámadásról beszámoló evangéliumi fejezetekben mindenki « fut », « szalad ». Ez annál is szembeötlőbb, mivel az Újszövetség emberének általában nem sietős a dolga. A görög *trekhó,* « szalad » szó mindössze 8-szor fordul elő az evangéliu-

mokban. Ez nagyon is kevés, ha az *erkhomai,* « menni » igével összehasonlítjuk, amely több mint 450-szer fordul elő. A « szalad » ige nyolc esetéből négy (Mt 28,8; Lk 24,12; Jn 20,2.4) a feltámadást követő részekben található. Akik azelőtt egyszerűen csak mentek (Mt 28,1; Mk 16,2; Lk 24,1; Jn 20,1), a feltámadás híre hallatára azonnal szaladni kezdenek (lásd: Mk 16,8; Mt 28,8; Lk 24,12; 24,33; Jn 20,2.4).

Ugyanez a felizgatott lelkiállapot látszik az elbeszélések összefüggéstelen zavartságában. Amíg például a szenvedés történetének megvan a mind a négy evangéliumban megtalálható közös, egységes struktúrája, a feltámadás elbeszélésében a négy evangélista nagyon is különbözik egymástól. Így nem egyeznek meg például a sírhoz menő asszonyok nevében, a sír meglátogatásának idejében és céljában, a sír körül talált férfiak számában, a megjelenések helyében és idejében. Régebbi szerzők törekedtek e különbségeket elmarasztalni, míg az újabbak e különbségekben a változó hagyományok és források gazdagságát ismerik fel. Ezek a eltérések — az újabb kutatók szerint — inkább növelik, mint csökkentik az elbeszélések hitelességét. E változatosságból látszik ugyanis, hogy a különböző evangéliumi írók saját kedvelt témájuknak megfelelően (például a víz és vér Jánosnál, a kozmikus események Máténál és Márknál, a Szentlélek és az apostolok hithirdetése Lukácsnál: a messiási idők meganynyi kedvelt jele) próbálták a már önmagában változatos elbeszélést teológiai rendszerükbe beiktatni anélkül, hogy az esemény életszerű színezetét és az elbeszélő életszerű megnyilatkozását feláldozták volna.

*B*) Az evangéliumi iratok szerkesztésének idejét megelőző években nem egy *hitvallást* találunk, amelynek főtémája éppen Jézus feltámadása (Csel 2,28; 8,12; 10, 40; Róm 10,9a; 1Kor 15,3b-5). Részletes tanulmányo-

zás tárgyául csupán egyet veszünk, amely az első Korintusi levélben található: 1Kor 15,3b-5.

*a*) E levél valószínűleg az 56-57-es évekből való. A 15. fejezetben Pál emlékezteti korintusi híveit arra a tanításra, amelyet 50 körül (lásd: Csel 18-1-11) több, mint egyéves korintusi tartózkodása alatt nekik adott. Mármost e szóbeli tanítást Pál *parelabon*-nak nevezi, vagyis amelyet ő maga is a megtérését követő időben mástól oktatásként átvett. Ezek az első *oktatások,* amelyeket Pál Damaszkuszban kapott (lásd: Gal 1,18-19; Csel 9,28), fényt vetnek az ősegyháznak a 40-es évek körüli hitére.

Hogy 1Kor 3b-5 valóban egy rövid hitvallás szövege, amelyet Pál csupán levelébe iktatott idézetként, az több adatból bizonyítható. A bevezető szavak (*paredóka* és *parelabon,* « atvett és áthagyományozott ») a korabeli rabbi irodalom szakkifejezései, amelyek egy hagyományos tan további áthagyományozását jelentik (H.L. Strack — P. Billerbeck *Kommentar...* 3, 444.). Ezt megerősíti a stílus és az újonnan előforduló szavak. Jóllehet a fejezetben Pál csak a feltámadásról beszél, a 3b versben Jézus halálát és temetését is említi, mivel nem akarja az eredeti hitvallás irodalmi egységét széttörni. A 3b-5 közötti versek minden ok nélkül « mivel », « és mivel », « mivel » kötőszavakkal, míg a 6-8. versek közvetlen stílusban «azután », « akkor », « végül » kötőszavakkal kapcsolódnak egymásba. A « Tizenkettő » (mint az apostolok megnevezése) és az « az Írás szerint » két olyan kifejezés, mely sehol másutt nem található Szt. Pál leveleiben.

*b*) A kérdés most az, *milyen feltámadás* ennek a hitvallásnak a témája: a testi vagy csupán lelki? Több bizonyíték igazolja, hogy a hitvallás Jézus testi feltámadását állítja.

A feltámadást jelentő ige *egeiró* szenvedő formában fordul elő. Ez pedig azt hangsúlyozza, hogy Jézus nem saját erejéből támadt fel, hanem Isten támasztotta fel őt.

Az ősegyház nagyon is kedvelte ezt a formát, és ezzel Jézus igazi feltámadását akarta kifejezni. Jézus valóban feltámadt, mert maga az Isten támasztotta fel (1Kor 15, 15; Csel 2,32; 10,40; 13,30), nem pedig valaki ember, aki hazudni tud (lásd: Szám 23,19). Csupán később lesz az ige cselekvő formája szokásos, jelezvén, hogy Jézus maga támadt fel halottaiból (*anistamai* — Mk 19,6; Lk 24,7.46; Jn 20,9; lásd Jn 2,19.21; 10,17-18).

Hogy már Pál az idézett hitvallást ilyen értelemben vette a 15. fejezetben, a vitatott kérdés természetéből látszik. Egyes korintusi hivők, mint a görögök általában (lásd: Csel 17,18.31-32) nehezen tudták felfogni a test feltámadásának lehetőségét. Jóllehet nem kéltelkedtek Jézus testi feltámadásában, ezt azonban vonakodtak a többi halandóra is kiterjeszteni, és helyette csak bizonys lelki értelemben vett megdicsőülésről beszéltek. E korintusi tévedéssel szemben most Pál azzal érvel, hogy mivel Jézus valóban feltámadt halottaiból, a többi halott is fel fog támadni. Ha egyszer valaki hisz Krisztus feltámadásában, hogyan állíthatja, hogy nincs feltámadás (1Kor 15,12)? Igaz, a feltámadt test nem érzéki, hanem szellemi (1Kor 15,35-49), de valódi test. Ezért Pál méltán érthetett egyet a farizeusokkal, szemben a szadduceusokkal, a feltámadás körüli vitában (Csel 23,6).

Hasonló következtetésre vezet a «harmadnap» (1Kor 15,3) értelmezése. Az értelmezés kettős lehet: jelentheti azt, hogy Jézus követői valóban a harmadik nap üresen találták sírját, és így a « harmadik nap » a feltámadás tényét jelöli (lásd: J. Blank, *Paulus und Jesus,* München, Kösel, 1968); vagy jelentheti azt, hogy a « harmadik nap » inkább « az írás szerint » kitétel magyarázata, azaz hogy az írás szerint támadt fel a harmadik napon (lásd: K. Lehmann, *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift,* Freiburg, Herder, 1968). Ez utóbbi értelmezés szerint a « harmadik nap » nem annyira a feltámadás

tényét, hanem annak természetét határozza meg: mivel Jézus teste nem maradt a sírban tovább, mint három nap, bomlásnak nem indult. A régi zsidó felfogás szerint ugyanis a bomlás csak a harmadik nap után kezdődik (H.L. Strack — P. Billerbeck, *Kommentar...* 1,747 és 2, 544-545; lásd: Jn 11,39). Ám mindkét értelmezésben világos, hogy a hitvallás szerint Jézus testben támadt fel. Történeti bizonyosság tehát, hogy a 40-es évek végén és az 50-es évek elején a Jézus testi feltámadásába vetett hit már élt Jézus híveiben, és ebben az időben semmi nyoma sincs annak, hogy ez csupán « szellemi » feltámadás hite lett volna, amely később « materializálódott ».

Ez utóbbi feltevés mellett a hitvallásban felsorolt Krisztus-jelenések természetéből sem lehet érvelni. Az említett hitvallás szerint Jézus megjelent Péternek, azután a Tizenkettőnek, majd több mint 500 testvérnek, majd Jakabnak, és végül magának Pálnak (1Kor 15,5-8). Ám ebből nem lehet arra következtetni, hogy Pál Jézus megjelenéseit azonosítaná azzal, amelyben neki a damaszkuszi úton volt része. Ez utóbbi jelenés természetét nem annyira az Apostolok Cselekedeteinek hármas leírásából (Csel 9,3-9; 22,6-11; 26,13-18), hanem inkább Szt. Pál szavaiból érthetjük meg igazán (lásd: Gal 1,12-16). Pál leírásának megfelelően damaszkuszi látomásában Jézus sokkal inkább istenfiúságát nyilatkoztatta ki neki, mint halálból való igazi feltámadását. Nem úgy találkozott Pál Jézussal, mint ahogy az apostolok találkoztak vele. Pál maga is hangoztatja ezt azzal, hogy damaszkuszi látomását megkülönbözteti a hitvallásban felsorolt többi látomásoktól. Először is: az ő látomása nem volt a hitvallás és következésképpen az apostoli igehirdetés témája. Továbbá: erről nem mondható az, amit 1Kor 15,3-ban állít, hogy ti. hagyományként kapta elődeitől. Pál damaszkuszi látomásának azt köszöni, hogy apostoli küldetését közvetlenül Jézustól kapta, és nem embertől (Gal,

1,1-2; 1Kor 1,17). De ennek ellenére mégsem volt fő-fő apostol (lásd: 2Kor 11,5; 12,11), sem tanú, mint a Tizenkettő, vagy mint jeruzsálemi « apostol elődei » (Gal 1,17—2,10), akik együtt mentek fel Jézussal Galileából Jeruzsálembe (Csel 13,31). 1Kor 15,9-ben Pál látomását személyi megerősítő bizonyítékul említi, anélkül, hogy a 6-8. versekben felsorolt látomásokkal azonos értékűvé tenné.

*c*) Hogy Pál valóban meg volt győződve Jézus testi feltámadásáról, az kitűnik a következőkből is: keményen *elítélte* Hümenaioszt és Alexandroszt (1Tim 1,19-20), akik a bűnök bocsánatában és a lélek megigazulásában látták a feltámadást, és a test feltámadását nem is várták többé (2 Tim 2,18). Ez az eset annál fontosabb, mert maga Pál nem egyszer beszélt a keresztségről mint a Krisztus feltámadásában való részesedésről (lásd: Róm 6,4; Ef 2,6; Kol 2,12; 3,1). Ám ezt szerinte Hümenaiosz és társa túlzásba vitte, amennyiben a test feltámadását már semmibe se vette.

*d*) Az első hitvallási formulák mellett az Újszövetség könyvei nem egy ősi *kerigmavázlatot* mentettek át számunkra. Ma elterjedt nézet, hogy az Apostolok Cselekedetei az apostolok első igehirdető beszédeinek gyűjteménye (lásd: L. Cerfaux, *Les Actes des Apôtres,* Cerf, 1954; H. N. Ridderbos, *The Speeches of Peter in the Acts of the Apostles,* London: Tyndale, 1962). Ilyen kezdeti igehirdetés például Szt. Péter pünkösdi (Csel 2,14-40), templomi (Csel 3,12-26) és cézáreai beszéde (Csel 10,34-43), valamint Péter és János főtanács előtti válaszai (Csel 4,8-12; 5,29-32). Jóllehet a stíluson bizonyos hellenista hatás érezhető, a tartalom kétségtelenül egy kezdetleges kerigma vázlatát tárja fel. E beszédek tanulmányozásával napfényre került, hogy milyen volt az Egyház élete és Jézus feltámadásába vetett hite a 30-as évek vége felé és a 40-es években.

E beszédek egyik jellemzője, hogy — mintegy a szemtanúk lélektanát követve — a beszélők csupán tapasztalatukat említik, anélkül, hogy logikai következtetéssel az írásokból vagy az észből próbálnák bizonyítani Jézus testi feltámadását. A történésztől vagy egyéb nem szemtanútól eltérően nem okoskodnak, hanem csak tanúskodnak beszédükben (lásd: Csel 2,32). Ezt a tanúskodást nagyon is nagyra tartják, amennyiben szerintük ez alapozza meg az ősegyház vezetőinek tekintélyét. Mindazok, akik látták Jézust és vele éltek, elsőbbséget élveznek az Egyházban. Ilyen alapon választják meg Mátyást apostolnak Júdás helyébe (Csel 1,21-22).

Péter beszédében (Csel 2,29) van egy utalás, amely kétséget nem hagy afelől, hogy hallgatói előtt Jézus testi feltámadásáról is beszélt. Péter Dávid és Jézus sírját hasonlítja össze. Mindkét sír Jeruzsálemben volt. A különbség csak az Péter szerint, hogy míg Dávid sírja mindig látható (Csel 2,29), Jézus sírja többé már nem található, mert testét nem érte rothadás (Csel 2,31-32). Ez a gondolat megismétlődik Pál antiochiai beszédében is (Csel 13,34-37).

*e*) Hogy Jézus hívei közvetlen halála után hittek testi feltámadásában, az kitűnik továbbá a következő *tévedésből* is: nem kevesen meg voltak győződve, hogy még életükben elérkezik az általános feltámadás ideje, mikor is először a halottak fognak feltámadni (1Kor 15,31), utána pedig azok, akik életben vannak, halál nélkül fognak az égbe felvétetni Jézushoz (1Tessz 4,15-17; vö. Jn 21,23). Csak később, midőn a tapasztalat nem igazolta várakozásukat, értették meg, hogy a halottak feltámadása messzebbre tolódik el, mint azt először gondolták. Ilyen várakozás azonban alig érthető, ha Jézus testi feltámadásában nem hittek volna.

* * *

Összefoglalásként ezt mondhatjuk: semmi írott emlék sem található, amely arra engedne következtetni, hogy Jézus hívei valaha is úgy hitték volna Jézus kizárólagos mennyei megdicsőülésében, hogy testi feltámadását ne fogadták volna el. Az írott emlékek vizsgálatának eredménye így a következő: a Jézus testi feltámadásába vetett hit minden történeti bizonyossággal a 40-es évekre, tehát a Jézus halálánál alig öt-hat évvel későbbi időre vezethető vissza.

A kérdés most csak az, hogyan alakulhatott ki ez a hit ilyen rövid idő alatt. A kérdés megválaszolása a történetkritika feladata, amennyiben az írott források hitelességét vizsgálja.

(2) *Jézus feltámadása és a történettudomány*

*A*) E források hitelességének vizsgálata úgy történik, hogy a források által tanúsított eseményt a történész, a történeti megismerési kategóriák segítségével, megpróbálja a már ismert történeti helyzetbe beállítani.

*a*) A történeti kutatásokban használt fogalmak közül valószínűleg a *legenda* az első, amely a 40-es évek Jézus testi feltámadásába vetett hitének magyarázataként a történésznek eszébe jut.

A történeti adottság tüzetesebb megvizsgálása után azonban hamarosan világos lesz, hogy a Jézus feltámadásába vetett hit esetében a legendát mint egyszerű magyarázatot ki kell zárnunk. Általánosan elismert tény ugyanis, hogy a legenda kialakulásához hosszú idő szükséges. Ugyanakkor a legenda tartalmában terjengős és pontatlan. A Jézus feltámadásába vetett hit pedig, mint láttuk, kevesebb mint 10 év alatt nagyon is különböző széles társadalmi és kulturális környezetben terjedt el, éspedig egészen rövid, tényt közlő állítás formájában: Jézus halálából feltámadt és él.

A legenda szó egyszerű használatával már csak azért sem lehet az ügyet befejezettnek tekinteni, mert magának a legendának is kell, hogy oka legyen. A kérdés ugyanis továbbra is fennáll; miért éppen ez a legenda, miért szinte azonnal Jézus halála után, és miért éppen a legendafejlődés törvényétől eltérően alakult ki?

A legenda okát ugyanis nem lehet a Jézus halála előtti időben keresni. Ez abból következik, hogy a legrégibb írott emlékek elsősorban nem Jézus halála előtti életéről beszélnek, hanem csak haláláról és feltámadásáról. Az irodalmi kritika alapján világos, hogy az első hivők Jézus halála előtti életét a feltámadás tapasztalatának fényében értékelték ki, és írták meg. Ebből látszik, hogy nem valami Jézus-« életrajz », hanem a « feltámadástapasztalat » volt az első hitélmény, és ez egy Jézus halálát követő eseményt kíván történeti magyarázatául.

*b*) Egy a történész által számításba vehető másik magyarázat a *hallucináció* fogalma.

Ennek nehézsége az, hogy nem válaszolja meg a kérdést: hogyan alakulhatott ki olyan gyorsan az a meggyőződés, hogy Jézus sírja üres? Ehhez a korai jeruzsálemi hithez: « a sír üres », elengedhetetlen, hogy Jézus sírja valóban üres lett légyen a 40-es évek elején.

A további kérdés ebben a feltevésben: ki vitte el a holttestet? A történész előtt sem a rómaiak, sem a főtanács nem jöhetnek számításba, mert semmi okuk sem lett volna, hogy így járjanak el. Ha a tanítványok vitték volna el, ez gyengítené a hallucináció valószínűséget. Értelmetlenné tenné az első hierarchia kialakulását, amennyiben a « spiritualisták » ezt felhasználhatták volna a « régi apostolokkal » való versengő vitatkozásukban. Az újabb « vezetőség » helyzetének biztosítására könnyen kiaknázhatták volna a « hírt », ha a gyanúnak akárcsak az árnyéka is felmerült volna.

*c*) Egy valószínűbb magyarázat az lehetne, hogy rab-

lók fosztották ki Jézus sírját, és a holttestet ismeretlen helyre vitték. *A sírrablás* valóban gyakori volt abban az időben. Jn 20,2; Mt 27,62-66; Mt 28,11-15 ismeri ennek lehetőségét, és mintha Jn 20,5-7 éppen ezt akarná kizárni azzal, hogy megjegyzi: Péter és János a leplet meg a kendőt összehajtva találták a sírban (D. Whitaker, « What Happened to the Body of Christ? A Speculation »: *Expository Times* 31 [1969-70] 307-310).

De a sírrablás feltevése kölcsönös függésben áll a hallucinációs magyarázat valószínűségével. Ha ugyanis a tanítványok tudatában voltak a sírrablás lehetőségének (amit éppen Jn 20,5-7 és Mt 28,11-15 megerősíteni látszik), és mégsem átallottak az üres sírra mint a feltámadás jelére hivatkozni, akkor közbelépne a csalás fogalma is, és kiszorítaná a hallucináció feltevését. A csalás feltevése azonban, mint mindjárt látni fogjuk, több nehézséget, mint megoldást hoz magával.

A hallucináció és a sírrablás kombinált feltevése továbbá nem képes feleletet adni arra a kérdésre, hogy Jézus hívei hogyan tudtak a kereszt gyalázatos botránya után Jézusban mint a feltámadt égi Messiásban hinni. Az akkori hit szerint ugyanis a Messiás csak egyszer jött volna el. A nagy kérdés tehát az, hogyan tudták volna az Egyház hívei kitalálni és hinni, nemcsak azt, hogy Jézus mint Messiás mégegyszer dicsőségesen el fog jönni, hanem azt is, hogy benne már most a történelem végső ideje megkezdődött, és hogy a halálból való feltámadás mint bármelyik pillanat lehetősége a küszöbön áll.

Hogy a húsvéti tapasztalat nem lehetett csak hallunináció, hanem valamelyes kozmikus dimenzió megélése, melynek középpontjában a feltámadás jutott kifejezésre, az abból is következik, hogy abban az időben a messiási idők már a halálból való feltámadás képében tudatosultak (lásd: N. Clark, *Interpreting the Resurrection...* 14-26; W. Pannenberg, « The Revelation of God in the Jesus

of Nazareth »: J. M. Robinson — J. B. Cobb, Jr. editors, *New Frontiers in Theology III, Theology as History,* New York: Harper and Row [1967] 118-125). Ilyen gondolatvilágban a Messiás. felismerésének logikai feltétele volt a feltámadás bizonyos megtapasztalása.

*d*) A feltámadáshit megalapozására maga a történeti adottság egyre behatóbb tanulmányozása teszi teljesen valószínűtlenné a hallucinációt.

A feltámadás első hívei ugyanis sokkal gyakorlatiasabbak voltak, mint azt az evangéliumok egyszerű olvasója gondolná. Minden jel arra mutat, hogy bizonyos « szakszerűséggel » tudtak *különbséget tenni* hallucináció és valós tapasztalat között. A szubjektív és objektív megtapasztalás szétválasztására hármas kritériumot használtak (lásd: E. Dhanis, *Miracula et Resurrectio Jesu,* Roma: Pontificia Universitas Gregoriana [1961] 95-101); hogy a látomást a látástól megkülönböztessék, három dolgot figyeltek meg különösen. Először azt vizsgálták, vajon a látó ébren van-e, és nincs-e például ekstázisban. Másodszor ellenőrizték, hogy vajon a látott tárgy vagy személy éppen olyan valósnak látszik-e, mint minden egyéb más az adott helyzetben. Harmadszor megkívánták, hogy a látott esemény vagy személy oly élénken és elevenen kapcsolódjék bele a valóságba, mint ahogy a látó és környezete többi tárgya, illetve személye.

E hármas kritérium használatára több esetet ismerünk az újszövetségi könyvekből. Így például Márknál és Máténá l azt olvassuk, hogy amíg Jézus a vízen járt, az apostolok meg voltak győződve arról, hogy kísértetet látnak; de amikor Jézus belépett a bárkába, és adott környezetéhez ugyanolyan kapcsolata lett, mint maguknak az apostoloknak, egyszerre elfogadták, hogy maga Jézus az, és nem valami kísértet (Mk 6,51; Mt 14,32-33). Ugyanígy azt is olvassuk, hogy Péter mindaddig, míg angyal vezette az őrségen és a maguktól nyíló kapukon keresztül, azt

hitte, hogy látomása van (Csel 12,9); csupán mikor az angyal magára hagyta, és egyedül volt a jól ismert környezetben, akkor lett egyszerre biztos abban, hogy nem álmodik (Csel 12,11). Ezzel szemben elragadtatása idején és utána is Péter tudja, hogy mindaz, amit látott és halott, csak látomás volt (Csel 10,10-17). Hasonlóképpen mikor Jézus szokatlan módon zárt ajtókon keresztül megjelenik apostolai között, azt hiszik, hogy kísértetet látnak, mindaddig, míg velük nem eszik, és így környezetükkel fel nem veszi ugyanazt a kapcsolatot, amelyben nekik volt részük (Lk 24,36-37).

Lukács írásai különösen hangsúlyozzák, hogy az első hivők nagyon is tudatosan különböztették meg a látomást a valóságtól (Csel 12,9), és így az igazi Jézus látását a Jézus-látomástól (lásd: Lk 9,10; 16,9; 18,9; 23,11; 27,23; stb.; W. Michaelis, *horaó*: G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament,* Stuttgart: Kohlhammer 5 [1954] 350-357). Mivel az első hívek nagyon is határozott különbséget tudtak tenni a látszólagos és a valódi test látása között, a hallucináció a 40-es évek óta megmutatkozó feltámadási hit egyik legvalószínűtlenebb magyarázata.

*e*) A (hitetlen) történész előtt e hit magyarázatára a hallucinációnál nagyobb valószínűsége tehet a tudatos *hazugságnak.*

Ám tudatos hazugság sem magyarázza meg a történeti adottságot. Rosszindulatú hazugságnak semmi nyoma sincs a történeti adatokban. A források tanulmányozása alapján ugyanis az első hívek becsületes, jóindulatú embereknek látszanak, és ezért nem ésszerű, hogy a Jézus testi feltámadásába vetett hitet egyszerű halászemberek hazugságára vezesse vissza a történész. Valóban ez lenne a világ egyik legsikeresebb hazugsága. Az első közösségek élete, tanítása, hierarchikus felépítése, a feltámadás hi-

ténak intenzitása mind arra mutat, hogy igenis meg voltak győződve arról, amit hittek.

*f*) E meggyőződés hitelessége még inkább kiviláglik, ha egy újabb feltevést megvizsgálunk: a *misztikus* látomásból fakadt « jóindulatú » *csalást*.

E feltevés nem kis részben osztja a hallucinációelmélet nehézségeit. A két nézet közötti különbség csupán az, hogy — a misztikus látomás feltevése szerint — nem az idegrendszer beteges játékaként, hanem Isten különös közreműködése folytán születik meg egyesek szívében a Jézus testi feltámadásába való hit. Ez a gondolat nem egy istenhivő történészt foglalkoztatott, ezért érdemes mint lehetőséget megemlíteni.

Mármost a misztikus látomás feltevése érthetelenné teszi a 40-es évek Jézus üres sírjába vetett hitét, és e hit feltételeinek megvalósulását. Egy benső (minden külső élmény nélküli) lelki látomás legfeljebb arról győzhette volna meg az első híveket, hogy az Atya megdicsőítette a Fiút, és ezáltal igazolta őt. Ilyen halált követő megdicsőülés és rehabilitálás nem volt ismeretlen abban az időben. Így például Makkabeus Júdás látta Oniás főpapot és Jeremiás prófétát egy látomásában; de ebből még senki sem következtetett volna arra, hogy Onias, illetve Jeremiás feltámadt (2Makk 15,11-16).

Egy ilyen látomás, még ha Istentől származik is, önmagában nem elégséges arra, hogy valaki a keresztre feszített Jézust mint feltámadt Messiást, a végső feltámadás eszkatológikus idejének elővételezőjét felismerje.

*g*) Mint említettük, a lelki feltámadás eszméjének testi feltámadássá való alakulása hosszú időt venne igénybe; márpedig az *adatok* szerint az első keresztények néhány évvel Jézus halála után őt mint a halál legyőzőjét hirdetik minden félelem nélkül, a lehető legnagyobb biztonsággal. Ennek igazáért nem átallottak szenvedést vállalni és a halállal is szembenézni (Csel 3,12-46; 5,29-

41; lásd még Csel 1,8; 2,32; 3,15; 13,31). Életmódjuk, ünnepléseik és egész világnézetük kezdettől fogva úgy át van hatva Jézus testi feltámadásának gondolatával, hogy nélküle sem Krisztus-hitük, sem életfelfogásuk nem lenne érthető. Így például nemcsak Jézus megdicsőülésében, hanem az egész világ kozmikus átformálásának kezdetében is hisznek (G. Friedrich, « Die Bedeutung der Auferstehung Jesu »: *Theologische Zeitschrift* 27 [1971] 305-324). Megvallják, hogy Jézus az Úr és életforrás, aki nélkül nincs élet és üdvösség (Csel 2,21; 4,12; stb.).

Nevében keresztelnek, új ünnepként a vasárnapot ünneplik meg (J. van Goudoever, « The Celebration of the Resurrection in the New Testament »: *Studia Evangelica* 3 [1964] 254-259; W. Rordorf, « La célébration dominicale de la Sainte Cène dans l'Église Ancienne »: *Revue de Théologie et de Philosophie* 99 [1966] 25-37; F. Hahn, « Der urchristliche Gottesdienst »: *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 12 [1967] 1-14). Az új ünneplés sejteti, hogy valami különös esemény történt ezen a napon. Ugyanakkor a feltámadás fényében Jézus istenfiúságát mint az egész egyetemes világra kiterjedt hatalmát fogták fel (Csel 10,36; 13,33).

Végül, mint említettük, az apostolok tekintélye nem misztikus látomásukon, hanem a feltámadt Krisztussal való találkozásukon alapul. Ugyanezen találkozásra támaszkodik az apostolok tanúskodó hitelessége is, minthogy nem annyira Jézus tanítását, hanem mindenek előtt halálból való feltámadását kellett szavahihetően hirdetniök. Mindez érthetetlen lenne a külső valós esemény megtapasztalásától független, kizárólagosan misztikus látomás fényében.

*B*) A mondottakból következik, hogy a Jézus testi feltámadásába vetett hit olyan természetű, hogy semmiképpen sem lehet a történet megszokott értelmezési kategóriáira visszavezetni.

*a*) Mint *egyedülálló történeti tény* új kategóriák kutatására készteti a történészt. E hit természete ugyanis annyira sokoldalú és bonyolult, hogy az általában elfogadott történeti horizont nem alkalmas többé arra, hogy valamelyes okos, összefüggő magyarázatot adjon.

Az új értelmi kategóriák teremtése és alkalmazása természetesen függ a történész gondolatvilágától, amelyet tanulmányai és kutatásai folytán lassan kiépít. E gondolatvilág kiépítésében különbözik a történész a nem történésztől. Amíg a nem történész kénytelen elfogadni azt, amit hallott mások ítélete alapján, a történész képes a hallottat vagy találtat saját gondolatvilágán keresztül igaznak vagy tévesnek minősíteni, aszerint, hogy az új adat beillik-e vagy sem a történeti megértés világába.

Ugyanakkor az sincs kizárva, hogy valamely adat a maga világosságával az évtizedek munkájával felépített modellt máról holnapra szétveti, és új gondolatvilág kiépítését követeli. Ez utóbbi nemegyszer befolyásolta a történettudomány témáját és módszerét.

*b*) Így például a *Geisteswissenschaft, szellemtudomány* érvényre jutásának volt az eredménye az, hogy W. Dilthey, E. Troeltsch, M. Weber, M. Heidegger stb. erősen bírálták a történet « fényképszerű », minden személyi magyarázattól mentes, úgynevezett « semleges » értelmezését, amely különösen a XIX. század racionalista-pozitivista köreiben volt divatos. W. Dilthey és követői szerint az igazi történetírás nem más, mint a történész személyi beleélése a múlt esemény értelmébe és kimagasló egyéniségeinek sorsdöntő határozataiba. A történész és a múlt eseményei között fennálló távolság áthidalására egyetlen analógia áll a történész rendelkezésére: saját tapasztalata és élménye (lásd: R.C. Collingwood, *The Idea of History,* Oxford: Oxford University Press, 1946; F. Gogarten, *Entmythologiszierung und die Kirche,* Stuttgart: Vorwerk, 1965).

Ha mármost valaki a történelem ilyen meghatározását Jézus feltámadására alkalmazza, annak meg kell vallania, hogy a feltámadás semmiképpen sem tartozik a történész ítéletére, mivel egyetlen történész sem tapasztalta meg a halálból való feltámadást, következésképpen egyetlen történész sem tudja igazán, hogy miről beszél a hivő ember, amikor Jézus feltámadását emlegeti.

*c*) Hogy a feltámadás történetiségéről való meggyőződést a történelemtudomány régi objektivista és új szubjektivista fogalmával összegyeztesse, *M. Kähler* (*Der sogennante historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus,* Leipzig, 1892) a « történeti » (*historisch*) és « történelmi » (*geschichtlich*) közti megkülönböztetést vezette be. E megkülönböztetés alapján történeti mindaz, ami időben és térben megtörtént (pl. Jézus halála), történelmi viszont a múltnak az utókorra továbbható befolyása és jelentősége. Így Jézus feltámadása nem történeti, hanem történelmi, hiszen hosszú idők embereinek felfogására sorsdöntő befolyással volt. De Kählernek e kísérletét többen elégtelennek tartották, azért is, mivel nem veszi figyelembe a keleti ember történelemfogalmát (H. Anderson, *Christ and Christian Origin,* New York: Oxford University Press, 1964).

A keleti ember számára a történelmi igazság inkább mitikus, mint tárgyi. Nála a történetírás funkciója az, hogy a jelen és a múlt összetartozásának tudatát ébrentartsa, és a társadalom egyéni hivatását megőrizze. A jelen és a múlt egybetartozásának kifejezésére úgynevezett mítoszt teremt, amely a nem érzékelhető igazságot érzékelhető formában, képekkel fejezi ki. A mítosz igazsága nem logikai igazság, amely a mondat alanyának és állítmányának szükségszerű kapcsolódásában áll. A mítosz igazsága a mítoszkép valóságot felidéző erejében van. A történelmi igazság nem tárgyi meglátás, hanem megnyert bizalom, kitartó hűség.

Ebben az értelemben Krisztus feltámadásának történeti igazságát nem annyira az esemény megtörtént voltában, hanem az egy közösséghez való tartozás érzését és az Isten iránti hűséget gerjesztő erejében kell keresnünk.

*d*) *O. Cullmann* (*Christ et le temps,* Paris: Delachaux, 1947) az üdvösségtörténet és a világtörténet megkülönböztetésével próbálta a feltámadás történeti kérdését megoldani. A feltámadás nem világtörténeti esemény, hiszen csak a hivő értheti meg Isten kegyelmével. Szerepe egyedül az üdvösségtörténetben van, amely nem más, mint a világtörténelem eseményeinek prófétai magyarázata.

De mivel Cullmann a két történet közötti kapcsolatot nem tudja kielégítően megmagyarázni, megkülönböztetése következtében az üdvösségtörténet eseményei, nevezetesen Krisztus feltámadása, egészen kiesnek a világtörténet köréből. J. Barr (*Biblical Words,* London: SCM, 1962) azért is kétségbe vonta Cullmann elméletét, mert az általa javasolt megkülönböztetés idő és történelem között a szentírásban ismeretlen.

*C*) A mondottakból következik, hogy a feltámadás mint történeti esemény nem ismerhető meg a történelem megszokott keretein belül. Sem a történelem fényképszerű, « tárgyilagos » értelmezése, sem a történész szubjektív szellemvilága, sem Isten népének üdvösségtörténete nem lehet az a horizont, amelyben a feltámadást mint történeti eseményt felismernénk.

*a*) A Krisztus testi feltámadásába vetett hit leírásával megmutattuk, hogy az események értelmezésére maga a hit a végtelen szeretetet állítja elénk. A feltámadás ugyanis éppen a végtelen szeretet emberi dimenziója, az Isten emberszeretetének látható megtestesülése.

Következésképpen az egyetlen *történeti háttér* (horizont), amelyben a feltámadásba vetett hit magyarázatot talál, és amelyben a feltámadás mint történeti esemény

felismerhető, a végtelen szeretet teljessége. A végtelen isteni szeretet — amely a tudás és a szeretet létben való tökéletes egységének közlése — az a miliő, amelyben a feltámadáshit vonzó ereje teljesen érvényre jut, és a feltámadás mint történeti esemény érthető és elismerhető.

A feltámadás történetiségének elfogadása tehát attól függ, hogy valaki el tudja-e fogadni vagy sem a határtalan szeretetet mint a világtörténelem érvényes értelmezési horizontját, amelyben minden részletes esemény történeti értelmet és értéket kap, és amelyben a történeti megértés és a hit teljes azonosságban kölcsönösen igazolódik.

*b*) Mindezek előrebocsátásával most azt kérdezhetjük,hogy a történész mint történész milyen történelmi ítéletet mondhat a Jézus feltámadásába vetett hitről.

Jézus testi feltámadásának természete folytán egyetlen történész sem lesz képes *csupán történelmi* adatokra támaszkodva kijelenteni, hogy Jézus valóban feltámadt; Jézus feltámadásának ugyanis egyetlen történész sem volt szemtanuja. Jézus feltámadása valamiképpen (közvetve) beleíródik ugyan a történelembe, de ugyanakkor misztérium is, túlmutat a történelmen; a feltámadás nem egy hulla megelevenedése, hanem az embernek új létsíkba való átlépése. Ehhez járul még az is, hogy — amint már mondottuk — a feltámadás igazi horizontja, létsíkja az Isten végtelen szeretete, amely csak a hitben lesz az ember számára « megtapasztalható » valóság.

A puszta emberi tudás síkján tehát a feltámadás mélységébe nem tudunk behatolni. Tegyük fel, hogy valaki személyesen találkozna a feltámadt Krisztussal. Hit nélkül, csupán tudással, nem mondhatna többet, mint: « Jézus megint él », vagy: « még mindig él », vagy: « nem halt meg igazán ». A feltámadás hite azonban ennél sokkal több, és ennek keressük történeti igazságát.

*c*) Abból, hogy a történész nem állíthatja: Jézus feltámadt, nem következik, hogy a Jézus feltámadásába ve-

tett hitre vonatkozólag semmifajta *történeti ítéletet* nem alkothat. Éppen ellenkezőleg.

1) Minden bizonyossággal eljuthat annak állítására, hogy az evangéliumok szerint Jézus valóban testileg feltámadt; következésképpen az Egyház hite az evangéliumok tanúságát tükrözi.

2) A történész igazolni tudja az első állítást azzal, hogy kimutatja, hogy az apostolok és Jézus első tanítványai valóban hitték, hogy Jézus feltámadt. Következésképpen az evangéliumok igazak, mert azt állítják, amit az apostolok hittek.

3) A történész kijelentheti, hogy semmi olyan történelmi bizonyosság nincs, amely azt jelezné, hogy az apostolok biztosan tévedtek, amikor Jézus feltámadásában hittek.

*d*) Más kérdés az, hogy vajon a *történész* anélkül, hogy maga is *hívő* lenne, állíthatja-e, hogy az apostoloknak igazuk volt, mikor Jézus feltámadásában hittek. Más szóval: mondhatja-e értelmesen a történész, hogy az apostoloknak igazuk van abban, hogy hittek, neki pedig igaza van abban, hogy nem hisz Jézus halálából való feltámadásában?

Ebben az esetben a történész két különböző horizontot használna ítéletének formálásában: egyet az apostolok számára, egyet meg saját maga számára, anélkül, hogy e két gondolatvilág helyessége vagy igazsága felett ítélni akarna.

*e*) A *két horizont egybevetése* azonban elengedhetetlen, ha valaki végső ítéletet akar alkotni.

Amint említettük, a különböző létsíkok dinamikusan kapcsolódnak egybe. Az ember legvégső, illetve legmélyebbre hatoló ítélete szükségszerűen feltételezi a legfelső vagy, ha úgy tetszik, a legalsó (legalapvetőbb) létsíkot, amelyen minden egyéb létsíkot áttekint, átfog. A feltámadás esetében a két végső horizontnak (ti. az apos-

tolok és a történész horizontjának) egybevetése és ítélő kiértékelése attól függ, hogy van-e olyan feltevésszerűen felsőbb létsíkú gondolatvilág, amelyben mind az apostolok, mind a történész a saját világát logikusnak tudja elismerni, és ugyanakkor egyik a másik világát is saját világaként képes elfogadni. Más szóval: van-e olyan horizont, amelyben mind a történész, mind a hivő önmagához következetesnek, egymás iranyában pedig egyetértőnek, sőt egyenértékűnek ismeri fel egymást?

Az egyetlen horizont, amely e követelménynek meg tud felelni, a végtelen szeretet. Ez az egyetlen, amelyen a történész felismerheti az apostolok tanuságtételét, mint olyan személyek tanuságtételét, akik nemcsak hozzá hasonlóak, hanem olyasmiről beszélnek, amit ő is ismer, tapasztal és akar, ti. a legnagyobb szeretet fokozatos megvalósulását.

Hogy ez utóbbit a kegyelem erejében vagy kegyelem nélkül képes-e a történész megtapasztalni, ezt a kérdést nem kell felvetnünk; Jézus feltámadása ugyanis Isten kegyelmével telt esemény, amelynek vonzó ereje azonnal érvényre jut, mihelyt az ember kutatva feléje fordul.

*f*) Mindezek alapján ha valaki képes elfogadni a teljes szeretetet mint a történeti megértés horizontját, akkor mint történész nemcsak arra az állításra juthat el, hogy az apostolok világosan nem tévedtek, amikor Jézus feltámadásában hittek, hanem arra is, hogy mindenki számára nagyon is kívánatos, hogy az apostoloknak igazuk legyen.

Annak állítása azonban, hogy az apostoloknak tényleg igaza van, az isteni életben való részesedéstől függ; mert ha azt állítom, hogy az apostoloknak igazuk volt, amikor hittek, akkor magamévá tettem véleményüket, tehát én is hiszek. A hit természetének leírásakor pedig kifejtettük: a hivő nem azért hisz Jézus feltámadásában, mert az apostoloknak igazuk van, hanem sokkal inkább azért

hiszi, hogy az apostoloknak igaza van, mert Krisztus feltámadását neki a hit által maga az Isten tanúsítja és szavatolja. *Ebben különbözik ugyanis a hit a tudástól.*

A hit világában az apostoloknak igazuk van, mert a feltámadás igaz. A történész tudásában a feltámadás igaz lenne, ha az apostoloknak igaza volna. A hit fényének köszönhető az, hogy a végtelen szeretet elvont horizontja személlyé « testesül », amennyiben a Szentháromságos Istenben mint a végtelen Szeretetben a feltámadás értelmileg logikusnak, az apostolok tanúsága pedig mint Istentől származó tanúság igaznak fogadható el.

### 5. *Jézus Egyháza*

*a*) Jézus földi életének sajátossága az volt, hogy Istent megjelenítette az emberek között. E törekvésének folytatása feltámadása után Egyháza, amely nem más, mint *szentségi jelenléte* az emberek között.

Hogy e szentségi jelenlét módját jobban megértsük, lássuk, hogyan ismerték fel az első hivők Jézus jelenlétét az Egyházban, és mennyire volt e felismerés hiteles.

*b*) Az *első hívek megértése* szerint Isten belépése az emberi történelembe Jézus feltámadásában végérvényesen kinyilvánult és igazolt lett. Ennek a jelenlétnek a mennybemenetel nem vetett véget. A mennybemenetel csupán annyiban jelentett változást, hogy attól kezdve már nemcsak feltámadt testében, hanem szentségi jelében, a hivő közösségben, vagyis az Egyházban is közvetlenül jelen lett minden idők emberének. Így az Egyházat mint Jézus feltámadt testének idő- és térbeli kiterjedését, azaz szentségi jelenlétét ismerték fel (lásd: az Egyház mint Krisztus teste Szt. Pál leveleiben; Csel 9,4-5). Napról napra tapasztalták, hogy a megdicsőült Jézus Jeruzsálemből elindulva az egész világot fokozatosan felveszi saját boldogító isteni jelenlétébe. Ahol a feltámadt Jézus

megjelent, és az embereket feltámadásának jelenlétébe fogadta, ott Egyház lett.

A feltámadt Jézus egyetemes és örök jelenlétének különböző változatait élték meg a « kenyérszegésben », az igehirdető « szentbeszédben », a Szentírásban, általában a hitben, amikor Jézus érinti meg az ember szívét stb. (lásd: J. Feiner, « Die Vergegenwärtigung der Offenbarung durch die Kirche »: J. Feiner — M. Löhrer, *Mysterium Salutis I,* Einsiedeln: Benziger [1965] 497-541; J. Haag, « Die Buchwerdung des Wortes Gottes in der heiligen Schrift »: *Mysterium Salutis* ... I, 298-428). Ugyancsak a feltámadt Jézus cselekvő jelenlétét ismerték fel önzetlen áldozatos szeretetükben, az Isten országáért vállalt szüzességükben és tisztaságukban, az élettel járó szenvedés és halál örömteljes elfogadásában. Mindez ugyanis a feltámadt Jézus életstílusa volt és annak megvalósulása, amennyiben isteni létteljességét egyre több emberrel közölte.

A feltámadás fényében emlékeztek az első hivők Jézus szavaira, és értették meg, hogy ő nem azért jött, hogy neki szolgáljanak, hanem hogy ő szolgáljon másoknak (Mk 10,45; Lk 19,10), és vérét ontsa (Mt 14,24; Mt 26,28; Lk 22,20). Bűnbocsánatot hozott, mert a feltámadás által az Istennel való közösség és egyesülés lehetővé vált. A feltámadás fényében emlékeztek Jézus csodáira, és ismerték fel bennük nemcsak a végtelen szeretet másokat boldogító tetteit, hanem azt is, hogy általuk a világ Jézus feltámadásában részesedik. A csodákban Jézus feltámadásának elővételezését, előfutárát, illetve kezdeti megvalósulását látták: mind az emberben (gyógyító és feltámasztó csodák), mind a természetben (a kozmikus világban végbevitt csodák) fokozatosan beteljesült a « feltámadás ». Az evangéliumokban részletesen leírt 30 csoda számukra az emberben és a világban működő feltámadt Jézus erejének és valóságának megnyilatkozása volt. A

csodák jelezték, hogy a feltámadással új világ kezdődött. Éppen ezért a csodákat nem tartották rendkívüli dolognak, hanem azon új élet mindennapi velejárójának, amelyet Jézus feltámadása adott a világnak. A csodák igazolták, hogy az eszkatologikus idő már megkezdődött, és a hit meg a tudás teljes egységben oldódik fel, hogy Isten világba lépésének célját megvalósítsa.

*c*) Mindezt a hivők saját magukon keresztül tapasztalták meg. Látták, hogy a feltámadt Jézus bennük és rajtuk keresztül tevékenykedik. Az ő erejében voltak képesek feltámadását hirdetni, csodáit és megváltó tetteit folytatni.

A feltámadt Jézus bennük való cselekvő jelenlétének kifejezésére új szót találtak: *apostolos*. A görög nyelvben ez a szó csak melléknévként ismeretes; csupán az Újszövetség könyveiben található mint főnév (R.H. Regenstorff, *apostolos*: G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*... 1,406-446). A szó görög, de jelentését a héber *šālîaḥ*-ban kell keresnünk, amely éppen a küldőnek a küldöttben való jelenlétét fejezi ki. Jn 13,20 (« aki befogadja azt, akit én küldök, engem fogad be ») pontosan meghatározza a *šālîaḥ* értelmét. Ebben az értelemben Mk 9,1kk; Mt 10,40kk és Lk 10,46 szerint az apostoloknak éppen olyan elbánásban lesz részük, mint magának Jézusnak. Zsid 3,1 szerint Jézus maga is apostol, éspedig kettős értelelemben: ő az Atya küldötte, és következésképpen az Atya beszél és cselekszik benne (vö. Jn 5,17).

*d*) Amikor Jézus követői a feltámadás után Jézus *šālîaḥ*-jainak, apostolainak ismerték fel magukat, nem tévedtek, mert ebben nem másították meg Jézus szándékát. Nem egy jel ugyanis arra mutat, hogy *Jézusnak* magának már *halála előtt* megvolt az a *szándéka,* hogy ilyen apostoli Egyházat alapítson, és vele szentségi jelenlétét biztosítsa az egész világban.

Jézus e szándékát a történész ki tudja mutatni abból, hogy Jézus éppen az Emberfia nevet vette fel, és használta. Dán 7,14-18 szerint ugyanis az Emberfiának és Isten szentjeinek országa egy örökké tartó ország, amely győzelmesen túléli az ideiglenes próbát és szorongatást. Ha már most Jézus ismerte Dán 7,13-at, minden valószínűség szerint ismernie kellett a Dán 7,15-27 verseket is.

Jézus szándékát igazolja továbbá a tizenkettőből álló apostoli kollégium (testület) megalapítása. Lehetetlen feltételezni, hogy a 12 apostol testülete a feltámadás után keletkezett volna (B. Rigaux, « Die Zwölf in Geschichte und Kerygma »: H. Ristow — K. Matthiae, *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus,* Berlin: Evangelische Verlagsanstalt [1962] 468-486; J. Dupont, « Le nom d'apôtres a-t-il été donné aux Douze par Jézus? »: *L'Orient syrien* 1 [1956] 266-290, 423-444). Ennek egyik jele az, hogy feltűnően keveset tudunk a 12 apostolról; számukat kivéve, még nevük sem egészen ugyanaz a különböző forrásokban: a szinoptikus evangéliumokban és az Apostolok Cselekedeteiben 11 név ugyanaz, a tizenkettedik azonban Mk 3,19 és Mt 10,3 szerint Tádé, Lukács szerint Júdás, Jakab tesvére (Lk 6,16); János kilenc nevet ismer, és ebből egy nem található a szinoptikusok listáján, ti. Nátánáel (Jn 1,45; 21,2). Ezért különös, hogy a Tizenkettő akkora tekintélyt és befolyást gyakorolt az első időkben, holott ugyanannak a közösségnek több tagja nemcsak jobban ismert, de kétségtelenül nagyobb tehetségű is volt, mint a Tizenkettő legtöbbje. Ha valaki nem fogadná el, hogy ezt a Tizenkettőt Jézus választotta ki magának, nehezen tudná megmagyarázni a 12 apostol kiváltságos helyezetét az ősegyházban.

Ehhez járul még az is, hogy egy a tizenkettő közül áruló lett, és éppen ezért egy-két forrás Mátyás megválasztása előtt tizenegyről beszél (Mk 16,14; Mt 28,16;

Lk 9,33; Csel 1,26). Mindez érthetetlen, ha az apostoli kollégium Júdás árulása előtt nem létezett.

Ugyanezt megerősíti az a tény, hogy a Tizenkettőnek Jézus megbízásából olyasmit kellett prédikálnia, amit a feltámadás után az Egyház idejétmúltnak és megengedhetetlennek tartott, ti. hogy az Isten országa itt van, de csak Izrael háza, nem pedig a pogányok számára (Mt 10,5-6).

Végül az apostolok első tevékenysége nem egyházi és liturgikus képekben, hanem mesterségüknek megfelelően a halászás (Mk 1,17; Mt 4,19; Lk 5,10; Mt 13,47-50) és az aratás képeiben fejeződik ki (Mt 9,37; 13, 24-30).

*e*) Amit tehát Jézus hívei a feltámadás után magukban tapasztaltak, az a történeti Jézus szándékának megfelelően egy közösség, az Egyház megteremtése volt, amelyben a feltámadt Jézus folytatja az isteni üdvösség közlését *az idők végezetéig.*

Ebben az összefüggésben az Egyház tévedhetetlensége és örökké fennmaradása (Mt 16,18) Jézus feltámadásának természetéből folyik (Mt 28,20). A feltámadt Jézus örökké az emberrel marad, és rajta sem halál, sem elmúlás többé erőt nem vehet.

A feltámadás és a vele járó isteni élet teljességének közlése a Szeretet Lelkének kiáradása által a Jézus feltámadását követő idők értelme és célja.

*f*) A hosszú idő után még mindig újra meg újra feltűnő *szenvedés, kín és bűn* azt jelenti, hogy az Egyház, illetve Jézus szentségi jelenléte a történelemben lassan halad előre. Az élet isteni kiteljesedése nem valami túlvilági mennyországban, hanem a földön e világ feltámadásában áll. A szenvedés sajátos életstílusa annak az Egyháznak, amely ebben a világban létezik, és az ennek a világnak boldogságán fáradozó és a halálából feltámadó Jézus sorsában osztozik.

Éppen ezért a rossz, a szenvedés, amely még mindig

megtalálható az Egyházban, az Egyház történeti valóságát, nem pedig csődjét mutatja. Az Egyház nem a bűntelenek közössége, hanem — amint a *Lumen gentium* mondja (8. pont) — « bűnösöket is foglal magában, és így egyszerre szent is, és folyton megtisztulásra is szorul: a bűnbánatnak és a megújulásnak az útját járja szüntelenül ».

Jézus szentségi jelenlétének « kiértékelése » nem attól függ, hogy vajon az Egyház képes volt-e bajt és bűnt egyszer s mindenkorra megakadályozni, hanem sokkal inkább attól, hogy képes-e a bűnösöket újra meg újra meghívni, és azok megszentelésén fáradozni, azáltal, hogy — minden baj és gyengeség ellenére — nemzedékről nemzedékre fáradhatatlanul építi a szeretet horizontját.

*g*) A kétezer év óta fennálló Egyház létezése a bizonyság arra, hogy benne a feltámadt Krisztus nem szűnt meg szentségileg jelen lenni, és feltámadásának hitelességét újra meg újra igazolni.

# BEFEJEZÉS

Fejtegetéseinkből kitűnik, hogy a történeti Jézus élete, halála, feltámadása, titokzatos jelenléte az Egyházban ma is olyan lebilincselő erővel rendelkezik, hogy a XX. század emberében szintén képes a csodálkozó kérdések láncolatát elindítani, amely sajátos, de valódi logikájával Krisztus isteni jelenlétének tudatosítására vezeti a kutatót. Jézus igazán Isten, mert földi életének hitébresztő ereje ma is töretlenül érvényes és tapasztalatilag felismerhető. Következőleg az is kitűnik, hogy az Egyház igaz, mert a történeti Jézus Krisztus élő működésére támaszkodik. A hitben megtalált Jézus ugyanaz, mint aki 2000 évvel ezelőtt élt; és a 2000 évvel ezelőtti Jézus az, aki erőteljesen meghívja a ma emberét, hogy a halál helyett az örökké tartó életet, a végtelen szeretet világát fogadja el. A ma és tegnap Jézusa a holnap Krisztusának hitelessége. Mint a ma és a tegnap, úgy a 4000. év embere is a különböző krisztusi eseményeket, ti. Jézus életét, halálát, feltámadását és Egyházát olyan sokrétű valóságnak fogja találni, amely a könnyelmű magyarázatokat visszavetve őt is — mint minket — alapvető választás elé állítja: elfogadja-e a jelekben rejlő erők vonzó meghívását, amely arra készteti, hogy Istennel közvetlen személyes párbeszédet kezdjen, vagy ezen erőket mellőzve arra törekszik, hogy hatásuk alól minél sikeresebben kivonhassa magát? És ha, engedve a hívó erőnek, kérdezve néz szembe a Krisztus-eseménnyel, akkor Isten hangja felhangzik majd neki is, mint nekünk: « Én vagyok az, akit keresel; Én előbb kerestelek téged. » És ha a kegyelem indítására válaszol a hívó szóra: « Hiszek

tebenned » — tette ésszerű hódolat és öntudatos elkötelezettség lesz. Így tanúskodhat majd mások előtt is hitéről Szent Péter figyelmeztetése szerint: « Mindig álljatok készen arra, hogy megfeleljetek mindenkinek, aki reményteljes hitetekről kérdőre von titeket. De szerényen, tisztességtudóan, jó lelkiismerettel tegyétek » (1Pét 3, 15-16).

# TARTALOMJEGYZÉK

BEVEZETÉS 5

ELSŐ RÉSZ: A KINYILATKOZTATÁS KRITIKÁJÁNAK TÖRTÉNETE . . . . . 11

1. Jézus « hitvédelme » az evangéliumok szerint . 11
2. Az apostolok érvelési módszere . 12
3. Vita a görög-római világgal . 13
4. A középkor apologetikája . . . 15
5. A felvilágosodás és az új hitvédelem . 16
6. A XIX. század racionalizmusa . 17
7. A fideizmus . . . . . 21
8. A klasszikus hitvédelem a XIX. század végén . 22
9. Newman és Blondel . 24
10. A modernizmus . . 27
11. A vallástörténeti iskola . 29
12. A műfajelemzés . . . . . 36
13. Viták a keresztény hit értelme körül: 1963-1975 46
14. Összefoglalás . 51

MÁSODIK RÉSZ: A KINYILATKOZTATÁS KRITIKÁJÁNAK TÁRGYA ÉS MÓDSZERE . . . . . 54

1. A kutatás tárgya . . . . . 54
2. A Jézus Krisztusba vetett hit sajátsága . 57
   (1) Természetfeletti jellege . . 57
   (2) Ésszerűsége . . 59

3. A módszer . . . . . 60
(1) A hitkritika kérdést felvető funkciója . 60
(2) A hitkritika horizontot teremtő funkciója . 66

HARMADIK RÉSZ: A KINYILATKOZTATÁS HITELESSÉGÉT KIMUTATÓ KRISZTUS-ESEMÉNYEK . 72

1. Az Ószövetség népének hite és ennek jelentősége a krisztusi hit igazolásában . . . . . 72
2. Jézus Isten-élménye - hitet ébresztő élete . 77
(1) A Názáreti Jézus történeti létezése . 78
(2) A Jézus istenségébe vetett hit eredete . 85
(3) A történeti Jézus hitébresztő ereje . 92
(a) « Elérkezett az Isten országa » . 95
(b) Az « Emberfia » . . . . . 98
(aa) Az Emberfia eszkatológikus isteni tettei . . . . . 103
(bb) Az Emberfia megváltó szenvedése, halála és megdicsőülése . . . . 107
(cc) Az Emberfia igehirdető tettei . . . 109
(dd) Az Emberfia isteni tettei feltámadása előtt . . . . . 110
(ee) Az Emberfia merőben emberi tettei . 111
(c) A « Fiú » . . 112
3. Jézus halála . 118
4. Jézus feltámadása . . . . . 126
(1) A Jézus testi feltámadásába vetett hit eredete 127
(2) Jézus feltámadása és a történettudomány . . 136
5. Jézus Egyháza 149

BEFEJEZÉS . 155

# AZ EDDIG MEGJELENT FÜZETEK SZERZŐI

ALSZEGHY ZOLTÁN, jezsuita, teológiaprofesszor a Pápai Gergely Egyetemen: I/1 *Bevezetés a teológiába*

R.P. Zoltán Alszeghy
Piazza della Pilotta, 4.
I - 00187 Roma
Italia

BABOS ISTVÁN, jezsuita, teológiaprofesszor a Fordham Egyetemen: III/5 *A szentségek általában, keresztség és bérmálás*

Rev. Stephen Babos
Fordham University
Bronx, N.Y. 10458
U.S.A.

BÉKÉS GELLÉRT, bencés, teológiaprofesszor a Pápai Szent Anzelm Egyetemen: III/11 *Ökumenizmus*

R.P. Gerardo Békés
Piazza Cavalieri di Malta, 5.
I - 00153 Roma
Italia

FARKASFALVY DÉNES, cisztercita, teológus és matematikus, egyetemi tanár és középiskolai igazgató: I/6 *Bevezetés a szentírástudományba*

Rev. D. Farkasfalvy
Route 2, Box 1
Irving, Texas 75062
U.S.A.

HARDY GILBERT, cisztercita, a bölcseleti tanszék vezetője a dallasi katolikus egyetemen: I/3 *Vallásbölcseleti bevezetés*

Rev. Gilbert Hardy
Route 2, Box 1
Irving, Texas 75062
U.S.A.

HORVÁTH TIBOR, jezsuita, professzor a Torontói Teológiai Főiskolán: I/4 *A kinyilatkoztatás teológiája*; I/5 *A kinyilatkoztatás kritikája*

Rev. Tibor Horvath
Regis College
15 St. Mary Street
Toronto, Ont. M4Y 2R5
Canada

MEHRLE TAMÁS, domonkos, teológiaprofesszor a Fribourg-i Katolikus Egyetemen: II/2 *Egy az Isten*

R.P. Thomas Mehrle
Place Georges Python 1.
CH - 1700 Fribourg
Svájc — Suisse

NEMESHEGYI PÉTER, jezsuita, a Sophia Egyetem teológiai karának dékánja és professzora: II/3 *A Szentháromság;* III/6 *Az Eukarisztia*

Rev. Peter Nemeshegyi
2-191 Sekimachi, Nerima-ku
Tokyo (177)
Japan

ŐRSY LÁSZLÓ, jezsuita, kánonjogprofesszor az Amerikai Katolikus Egyetemen: III/4 *Egyházjog és teológia*

Rev. Ladislas Orsy
Catholic University, Curley Hall, Box 63
Washington, D.C. 20064
U.S.A.

SZABÓ FERENC, jezsuita, a Vatikáni Rádió magyar osztályának vezetője: I/7 *Mai teológusok I*

R.P. Ferenc Szabó
Via dei Penitenzieri, 20.
I - 00193 Roma
Italia

HORVÁTH TIBOR SJ

Bánhidán született 1927-ben; 1946 óta a Jézus Társaság tagja; 1957-ben a spanyolországi Granadában szentelték pappá A gimnáziumot Tatán végezte; bölcseletet Szegeden, Innsbruckban, Chieriben és Louvainban, teológiát pedig Granadában és Rómában tanult. 1962 óta dogmatikaprofesszor Torontóban. Számos szaktanulmányon kívül három könyvet adott ki: *Caritas est in ratione, Die Lehre des hl. Thomas über die Einheit der intellektiven und affektiven Begnadung des Menschen* (Münster 1966); *Encyclopedia of Human Ideas on Ultimate Reality and Meaning* (Toronto 1970); *Faith Under Scrutiny* (Notre Dame 1975); hamarosan megjelenik: *The Sacrifical Interpretation of Jesus' Achievement in the New Testament* (University of Alabama 1978). Másq ik könyve egy készülő enciklopédia tervezete; Páter Horváth 1974 óta az enciklopédia előkészítésére folyóiratot is szerkeszt *Ultimate Reality and Meaning* címmel.