

CZIRE SZABOLCS

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

AZ IDŐ-KÉRDÉS VISSZATÉRÉSÉTŐL  
A TÖRTÉNELMI PLAUZIBILITÁSIG

**Az idő-kérdés visszatérése, avagy más metanarratíva keresése.  
A nem-apokaliptikus (bölcseességi) Isten országa-fogalom**

Az előzőekben áttekintett egyoldalú apokaliptikus olvasat korrekciójának igénye és a fogalom/szimbólum/metafora-vita számos tanulsággal szolgált, amelyek „megemésztése” a jelenkori kutatás feladata. E tanulságokból itt kettőt emelünk ki, amelyek az utóbbi évtizedekben jól felismerhetően kikristályosodtak. Az első az, hogy az idő kérdése megkerülhetetlen az Isten országa értelmezésekor. Bármilyen fogalmakkal és tudományos modellekkel kísérletezzünk is, mindig visszajutunk a kutatás alapvitájához: Isten *jelen* idejű vagy *jövő* idejű országát hirdette-e meg Jézus? E tanulságok felismerését leginkább a miatyánk-beli „harmadik kérdés” azon szélsőséges áramlata tette fájdalmasan aktuálissá, amely az egyértelműen apokaliptikus olvasat orvoslását az egyértelműen nem-eszkatologikus olvasattal látta megoldhatónak. Ezzel lényegében arra történt kísérlet, hogy az egyik végletet a másikkal váltsa fel.

E folyamat előzményei között kiemelt helyet kap a korábban tárgyalt „apokaliptikus válság”, ezt erősíti az „emberfia” fogalma körül kialakult vita, és főként az apokaliptikus és bölcseességi hagyományrétegek éles szembeállítás. Ezek együttesen járultak hozzá ahhoz, amit itt a második tanulságként emelünk ki: minden kutató értelmezését alapvetően a feltételezett háttér határozza meg, nevezzük azt mítosznak, kontextusnak vagy – divatosabban – metanarratívának. Ez a metanarratíva az utóbbi több mint száz év konszenzushullámai után mára egymással összeegyeztethetetlen változatok sokaságává alakult. Induljunk el innen.

A *metanarratíva* ebben az összefüggésben arra a nagy elbeszélési háttérre mutat, amely megmagyarázza az egyes vallási eszmék fejlődését a Jézus előtti zsidóságon belül, így értelmezési háttérként szolgál Jézus tanításának és egész működésének megértéséhez, és végül magyarázatot szolgáltat a jézusi hagyomány formálódására is. A 20. század utolsó harmadától az addig „tradicionális” hagyományfejlődési metanarratíva kiemelt figyelmet kapott, és egyben radikális átalakuláson ment át. Ez szorosan összekapcsolódik a már tárgyalt judaizmussal

kapcsolatos kutatásokkal, a nyelvészeti/hermeneutikai fejlődéssel, de legközvetlenebbül a Q-forrás és Tamás-evangélium kutatásával, amelyek aztán minden téren továbbgyűrűztek az újszövetségi kutatásban. A kettő szorosan összekapcsolódik és egymást kölcsönösen erősíti.<sup>1</sup> A Walter Bauer és Bultmann nyomdokain haladó kutatás fontosabb eredményeit a következőkben foglalhatjuk össze. Bauer 1934-ben (*Orthodoxia és eretnokség a legkorábbi kereszténységben*) felvetett elméletét az őskereszténység pluralizmusáról James M. Robinson és társai 1971-ben (*Az őskereszténység hagyományvonulatai*) az őskereszténység párhuzamos hagyománypályákon való fejlődésének modelljében gondolták tovább.<sup>2</sup> E folyamatban az eszkatologikus/apokaliptikus hagyományvonulatok mellett felismerhetővé vált egy bölcsességi hagyományvonulat is, amelyek együttesen szövik át az őskeresztény irodalmat, mindenekelőtt a kanonikus evangéliumokat. Robinson a Q (és Tamás-evangélium) műfaját „bölcsmondásaiban” határozta meg, jóllehet abban – bár elszórtan – eszkatologikus részek is szerepelnek. Mindmáig a Q-n belüli hagyományfejlődés legbefolyásosabb elméletével John Kloppenborg állt elő, aki a Q-n belül feltérképezett három hagyományréteg közül a legősibbnek a „bölcsességi utasításokat” tartja, amelyek a mű későbbi szerkesztési struktúráját meghatározó eszkatologikus szemléletbe betagolódva álltak rendelkezésre Máté és Lukács evangéliumának megírásakor.<sup>3</sup>

A 20. század utolsó harmadában kirajzolódó hagyománytörténeti formálódás „először bölcsesség, azután apokaliptika” metanarratívája megerősítést ka-

- 
- 1 A kutatás áttekintéséhez és fontosabb eredményeihez lásd Czire Szabolcs: *A Q-forrás rekonstrukciója (I.) A hipotézistől az írott dokumentumig*. Keresztény Magvető, 2003/1-2, 3-21.
  - 2 J. M. Robinson és H. Koester: *Trajectories through Early Christianity*. Philadelphia: Fortress, 1964.
  - 3 Kloppenborg (*The Formation of Q*, 1987) a Q3-ba eredetileg csak a kísértési történetet sorolta, mely véleménye szerint teljesen egyedülálló a Q anyagán belül. Nem sorolható be sem a bölcsességi, sem az apokaliptikus (ítélet) anyagtömbbe. Egyediségét már műfajilag is képviseli, hiszen az egyetlen igazán elbeszélő jellegű rész (7,1-10 és 11,14 bölcsességi résszel zárul, ezért nem egészen narratív jellegű). De különbözik kifejezőmódjában és motívumanyagában is: mitikus motívumra épít, pontos bibliai idézeteket tartalmaz (egyedül a 7,27-ben fordul elő hasonló), az „Isten fia” megnevezés csak itt fordul elő (a 10,22-ben csak „fű”), akárcsak a „diabolos”. Különbségként értékelhető a csodákról alkotott felfogás is, amelyek itt Jézus tettei és nem Isten országának eseményei. Ezek alapján Kloppenborg véleménye az, hogy a történet egy jóval későbbi kiegészítése az anyagnak, amely a közel-keleti irodalomban jól ismert „próbatétel-történetek” mintájára a bölcs jellemének formálását és szemléltetését szolgálja. Így jelentős lépésnek tekinthető az életrajz irányába, amely végül a Q Máté és Lukács evangéliumába való beépülésével zárul le. Egy későbbi tanulmányában (*Nomos and Ethos in Q*. In J. E. Goehring – J. McC. Robinson (szerk.): *Gospel Origins and Christian Beginnings: in honor of James M. Robinson*. Polebridge, 1990, 35–48) azonban még további két rész idesorolása mellett érvelt: Q 11,42b és 16.17. Az első esetében a kísértési történetre emlékeztető egzisztenciális körülményességet lát, a második esetben pedig a törvénynek olyan dicsőítését, amely véleménye szerint aligha összeegyeztethető a Q2 (és Q1) törvénnyel nem sokat törődő szemléletével.

pott a régészeti részéről. Az alsó-galileai ásatások<sup>4</sup> ugyanis jelentősen nagyobb mértékű hellenista hatást (és ezzel együtt jelentősen kisebb farizeusi-rabbinikus befolyást) valószínűsítettek, mint azt korábban vélték. Erre alapozva alkotja meg és tette közkinccsé a maga nagyon vitatott, de befolyásos elméletét B. L. Mack *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins*<sup>5</sup> című művében. Abból indul ki, hogy az a három hatás, amelyet hagyományosan Jézus Isten országa-értelmezéséhez társítanak, nem volt meghatározó Galileában: politikai zélótizmus, törvény-etikai farizeusi tanítás és apokaliptikus váradalmak.<sup>6</sup> Ezzel szemben a galileai parasztságot egyféle „népi bölcsesség” jellemezte, amely a fennálló társadalmi értékrendet bírálva alkotta meg a maga filozófiai-vallási életszemléletét. Ez a fajta szembeszegülő jellegű népi bölcsélet számunkra ismert az ókori hellenizmus világán belül, fogalmilag hozzá legközelebb a „cinikus” kifejezés áll. Jézus tanítása így leginkább a hellenista-cinikus és a zsidó bölcsességi tanítások ötvözeteként írható le. A cinikusok gyakran nevezik a bölcslet „királynak”, és az általa tanított szembeszegülő bölcsességet követő vándorok sajátos világát „királyságnak”. Mack értelmezésében Kloppenborg eredményei ugyanezt mutatják: a Q legkorábbi rétegét bölcsmondások alkotják.

Hogyan lehetséges tehát, hogy a kanonikus evangéliumokban az Isten országa-fogalom túlnyomóan apokaliptikus jellegű? Úgy – érvel Mack –, hogy Jézus emlékét egy egész sor őskeresztény hagyományvonulat ápolta, amelyek ma egymásra rakódott rétegekként „állnak rendelkezésünkre”. Ezek közül például a Q Jézusnak mint bölcsességi tanítónak és karizmatikus társadalmi reformernek a szavait őrizte, amíg nem tudtak a „krisztus-mítoszról”. Ezért nincs a Q1-ben eukarisztia, feltámadás-hit vagy Jézusnak mint Isten fiának vagy Messiásnak az ismerete.<sup>7</sup> Az egyes csoportok közötti vita egyre inkább Jézus tekintélyére fókuszálódott, és itt lép be a képbe Márk, aki a szinkretikus „Krisztus-mítoszt” a kereszténység eredetmítoszává formálta.<sup>8</sup> Ebben az „ártatlan Isten fia” a világ végét hirdeti meg, mely világ az Isten fia ítélte alatt áll. E gondolatosság érvényesítése érdekében formálta át Márk a teljes hagyományanyagot (memorizálható for-

4 Különösen E. M. Meyers – J. F. Strange: *Archaeology, the Rabbis, and the Early Christianity*, 1981.

5 Philadelphia: Fortress, 1988.

6 B. L. Mack: *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins*. (Philadelphia? Fortress, 1988), 66 s. köv. Mack galileai rekonstrukciója képezte a vitatémát a Society of Biblical Literature 1993-as évi találkozójának. Az itt bemutatott tanulmányok Mack elméletének megalapozottságát komolyan kétségbe vonták, különösen E. M. Meyers (*Jesus and His Galilean Context*) és S. Freyne (*The „Jews” of the Galilee*). Freyne később külön kötetet szánt a kérdésre: *Galilee and Gospel*. WUNT 125. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.

7 B. L. Mack: *A Myth of Innocence*, 96 és köv.

8 B. L. Mack: *A Myth of Innocence*, 312.

mában!), és itatta át egy negatív apokaliptikus világtagadással – ennek tetőződése a 13. fejezet, ahol Márk saját apokaliptikus beszédét szerkeszti meg.<sup>9</sup>

Most már tehát nemcsak a Q és Tamás-evangélium „bizonyítja” a bölcsesség-apokaliptika sorrendet, hanem az első kanonikus evangélista személyében a „tettes” is előkerült, Mack jóvoltából.

Mack elmélete ellentmondásossága ellenére is óriási hatású volt. Különösen, hogy Mack nagy befolyással bírt a Jézus-szeminárium fölött, amelynek irányvonalát így döntően meg tudta határozni.<sup>10</sup> A legszélesebb kutatói körökig begyűrűző vita hamar nyilvánvalóvá tette, hogy alapvető fogalmi tisztázásokra van szükség. A 20. század nagyobb részében felváltva használt két fogalom, az „eszkatológia” és „apokaliptika” heves viták keresztjüzebe került.

A Jézus-szeminárium – néhány jelentős eredménye ellenére – ezen a téren súlyos hiányosságokat mutat. Aligha tévedés azt mondani, hogy a jézusi mondások autenticitása fölötti szavazás idején egyszerűen összekeverték (talán szándékosan) az apokaliptika és eszkatológia fogalmait. Annyi bizonyos, hogy együtt „szavazták ki” mindkét vonatkozást. Hogy a dolog háttérben nem annyira a kutatói „objektivitás” vagy „tudatlan ártatlanság” állt, sokkal inkább a 20. század vég amerikai társadalmi kontextusának ébersége, azt jól sejteti a szeminárium eredményeit ismertető nyilatkozat e bekezdés-részlete: „Az apokaliptikus eszkatológia manapság égető kérdéssé vált, különösen azon biblikus szakemberek számára, akiknek háttérben egyféle „bibliai nyakörv” húzódik meg, vagy szakmai szinten érintkeznek a fundamentalistákkal, és álláspontjuk megőrzése jövendelmük záloga. A jelenlegi munka ideológiájának része, úgy gondolom, sokkal egyszerűbb: »megmenteni a szöveget« (vagy bizonyos szövegeket) és újraértelmezni a hagyományt. [Ezt úgy tehetjük,] ha egy nem-eszkatologikus Jézussal állunk elő, aki a mai bibliakutatók társadalmi helyzetével és szakmai működésével sokkal inkább összhangban áll.”<sup>11</sup>

9 Mack itt két „klasszikust” ír felül, szándékosan. Wrevel egyezik abban, hogy Mk elbeszélése Mk saját: 'kotása, de vele szemben a teológiai rendező elvet nem a „messiási titokban”, hanem az apc' aliptikus „krisztus mítoszban” határozza meg. A másik Bultmann, aki a kereszténység formálódásában két réteg egybeolvadását látta: a korábbi zsidót (Jézus eredeti követői) és a későbbi hellenistát (élén Pállal). Mack ezt átírja úgy, hogy korábbra teszi a hellenista-zsidó bölcsességi réteget, és későbbre a hellenista-zsidó apokaliptikust.

10 Vö. Czire Szabolcs: *A Jézus-szeminárium: bemutatás és bírálat*. Keresztény Magvető, 2002/4, 313-325.

11 A jelentést J. R. Butts készíti el, *Probing the Poll: Jesus Seminar Results on the Kingdom Sayings*. Forum 3 (1987), 98-128. A jelentés és a Jézus-szeminárium „sem nem eszkatológikus, sem nem apokaliptikus jelenség az Isten országa” eredményének korai bírálatához lásd: J. G. Williams: *Neither Here nor There: Between Wisdom and Apocalyptic in Jesus' Kingdom Sayings*. Forum 5 (1989).

A nem-eszkatologikus Jézus javaslatát általában M. Borg nevével kapcsolják össze. Megfelelő részletezés nélkül azonban könnyen félreérthető, pontosan mi Borg álláspontja, és szem elől téved az a tény is, hogy Borg az eszkatológia kérdésében elkülönül a Jézus-szemináriumon belül.<sup>12</sup> Borg négy évet töltött Oxfordban G. B. Caird vezetése alatt, akinél doktori disszertációját is írta. Bár kezdetben Borg előtt valószínűtlennek tűnt a „német eszkatologikus konszenzus” „angol elutasítása”, később mégis meggyőzőnek találta, és disszertációjának ez lett a fő tétele.<sup>13</sup> A farizeusi programban a Rómával szembeni ellenállás összekapcsolódott a szentség (tisztaság) kérdésével, amely kizárólagosságra épülő szentséget Jézus egy könyörületességre alapozóval váltott fel. Az „Isten országa”-mondások fenyegető utalásai nem a tér-idő világ végének profetikus előrevetítései, hanem zsidó jellegű próféciák Jeruzsálem és a templom pusztulására nézve. De nem az idői vonatkozás a lényeges, hanem az, hogy az Isten országa *szimbólum*, amelyben Jézus vallási élménye jut kifejezésre: „Jézus használatában tehát Isten országa leginkább azon a kereten belül érthető meg, amelyet eszkatologikus miszticizmusnak nevezhetünk (olyan miszticizmusnak, amely a világ végéhez kapcsolódó nyelvezetet használ), vagy misztikus eszkatológiának (olyan eszkatológiának, amelyben az új világot a misztikus közösség más valósága jeleníti meg). Ebben a keretben Isten országa az istenélményt szimbolizálta, Jézus saját élményét.”<sup>14</sup>

A vallásos élmény szimbolikájára redukáló megközelítés hozta magával az érvelés összehasonlító vallástudományi irányba terelését.<sup>15</sup> A könyv sikerén felbuzdulva<sup>16</sup> és a Jézus-szemináriumon, illetve a Society of Biblical Literature Történeti Jézus Szekcióján belüli növekvő befolyás eredményeként Borg álláspontját egy tanulmánykötetben mélyítette el. Itt meghirdette „a nem-eszkatologikus Jézus mérsékelt ügyét”.<sup>17</sup> A tanulmány értéke leginkább abban áll, hogy a bölcsességi hagyományt igyekszik az Isten országa kontextusában komolyan venni, az Emberfia-mondások újabb kutatási eredményeit hasonlóképpen, de sajnálatos,

12 Félreérthető például J. D. G. Dunn rövid utalása: *Jesus Remembered*, 61. M. Borg Szeminárium bírálatához lásd: *Jesus in Contemporary Scholarship*. Harrisburg: Trinity Press, 1994, 160 s. köv.

13 A disszertáció átdolgozás után megjelent a *Conflict, Holiness & Politics in the Teaching of Jesus* (SBEC 5, New York: Mellen, 1984), 261. Az életrajzi utalások: *Jesus in Contemporary Scholarship*, 49-51.

14 Borg: *Conflict, Holiness*, 261.

15 Vö. Borg: *Conflict, Holiness*, 238.

16 Óriási példányszámban kelt el a népszerűsítő könyvváltozatból: *A New Vision. Spirit, Culture, and the Life of Discipleship*. San Francisco: Harper, 1987.

17 *A Temperate Case for the Non-Escatological Jesus*. In *Jesus in Contemporary Scholarship*, 1994, 47-68, és az újabb kiegészítéseket tartalmazza a következő tanulmány: *Jesus and Eschatology: Current Reflections*, 69-96.

hogy Borg lényeges egzisztenciális kérdéseket itt is az összehasonlító vallástudomány bevonásával próbál megoldani. Állítja, hogy Jézus tanításának van jövő idejű vonatkozása, de ez nem a világ végére néz, és főként nem a közeli világ végére. Másfelől elhatárolódik a cinikus jellegű egyetemes hellenista tanító állásponttól, de saját „lelete” sem kevésbé univerzális és partikularitásaitól megfosztott, szimbólumban feloldódó jelenség. A nem-eszkatológiát illető „új konszenzus” pedig, amiről Borg beszél, mindenképpen túlzás.

Kérdéskörünk szempontjából azonban a legfontosabb, hogy Borg megpróbálja definiálni az apokalipszis és eszkatológia közti jelentésárnyalatokat. Számára az „eszkatologikus Jézus” a történeti Jézusnak egy olyan megközelítését jelenti, „amely az ő működését és üzenetét még azon nemzedék idejében bekövetkező világvég keretén belül látja, amelyet objektíven, és nem csak szubjektíven értelméz.”<sup>18</sup> Így Borg elsősorban az ún. „immanens eszkatológia” klasszikus textusaira koncentrálna, és újraértelmezést javasol. Véleménye szerint az immanens eszkatológiai értelmet a későbbi *krisztologikus* Emberfia-mondások vissza-érvényesítése adja, és ez az áthallás megszűnik, ha azok nélkül olvassuk a jézusi Isten országa-mondásokat.

Az ősegyház nem általában várta a világ végét vagy Isten országa megvalósulását, hanem azt Jézussal összekapcsolva, parúziaként helyezte a közeljövő horizontjára. A későbbi tanulmányában Borg – Crossan fogalomértelmezése után – alaposabb átgondolást lát szükségesnek a fogalom körül.<sup>19</sup> Az eszkatológia fogalma rendszeres teológiai vonalon érkezett, és általában a „végső” dolgokat jelentette, azaz a hívő ember halálát, az ítéletet, mennyet és poklot, halál utáni életet.<sup>20</sup> E reformáció utáni időszakban a fogalomnak nem a temporális értelme volt hangsúlyos. Amikor a bibliai teológián belül meghonosodott a kifejezés<sup>21</sup>, általában a zsidók és keresztények jövő iránti reményeinek és váradalmának értelmét kapta, tehát az idői vonatkozás került előtérbe. Konkrétan az Isten országa eljövételére vagy a messiási korra, vagy a (keresztény) parúziára nézett előre. Zsidó használatban azonban ezek az események általában nem jelentették az időbeli és

18 *A Temperate Case*, 47.

19 *Jesus and Eschatology: Current Reflections*, különösen 69-74.

20 G. Sauter szerint a fogalom ebben a jelentéskörben először Abraham Calov 1677-ben írt dogmatikájának utolsó fejezetében jelenik meg (Sauer: *The Concept and Task of Eschatology: Theological and Philosophical Reflections*. *Scottish Journal of Theology* 41 (1988), 499-515). Az *Oxford English Dictionary* (1971) szerint a fogalom angol nyelvterületen az 1800-as évek közepe táján terjed el.

21 Schweitzer Reimarusnál azonosítja először az eszkatológia fogalmát, amelyet Reimarus részben Jézus politikai eszkatológiája, részben az ősegyház természetfölötti eszkatológiája jelentésváltozatokban használ (*The Quest*, 2. fejezet).

térbeli világ megszűnését, hanem a földi életnek egy új formában való folytatódását.<sup>22</sup>

A változás nagyságának képzete azonban gyakran a jelen világ végéről és egy új világ eljövételéről beszél. A Weiss–Schweitzer vonal egy ilyen természetfeletti teljes világváltozást helyezett kilátásba, és ez maradt domináns a 20. század nagyobb részében. Borg szerint ez lenne az eszkatológia „szűk értelme”. Ez az értelem egyre inkább egy „tág értelem” irányában fejlődött, különösen olyan kutatások és elméletek eredményeként, mint amilyen a Doddé, a Bultmanné, a Perriné – és általában a szimbolikus megközelítések. Az eszkatológia értelmének már-már értelmetlenségig feszített paradoxonja volt Dodd „realizált eszkatológia” kifejezése („jelen-jövő”, vagy „jövő-jelen”). Bultmann a véget egzisztenciális síkra helyezte, az egyén szubjektumán belül. A 20. század utolsó harmada az eszkatológia fogalmának olyan szintű kiszélesedését hozta, amely az értelem teljes elhomályosodásához vezetett. Lényegében minden jövőre mutató elképzelés szinonimája lett, bármi legyen is ennek a jövőnek közelebbi tartalma (Isten segítő karjának megtapasztalása, uralmának kiteljesedése, ítélet, világ vége stb.).

Amikor Borg a nem-eszkatologikus Jézusról beszél, akkor az eszkatológia szűk értelmére gondol, egészen pontosan arra, hogy Jézus Isten országának megvalósulását nem kapcsolta össze egy közeljövőben esedékes kozmikus katasztrófával, „világ végével”. Ez a húsvét utáni keresztény hit jellemzője – de nem a történeti Jézusé.

A fogalom használata körüli zavar nyilvánvaló, állapítja meg Borg: „Például hallottam olyan érvelést az egyik kutató részéről, hogy Jézus üzenete eszkatologikus volt, de nem volt apokaliptikus, vagyis a történelemben bekövetkező jelentős változásra nézett előre, de nem a világ végére is. Egy másik kutatótól azt hallom, hogy Jézus üzenete apokaliptikus volt, de nem volt eszkatologikus, azaz egy másik világ tapasztalatán alapult, de nem hirdette a világ végét.”<sup>23</sup>

J. D. Crossan fogalomtisztázása árnyaltabb, mint a Borgé<sup>24</sup>, de nem kíván ezzel általános érvényű szabályokat felállítani, csupán a saját terminológiáját tisztázni.<sup>25</sup> Mégis fontos szempontokat szólaltat meg, amelyeket itt érdemes áttekintenünk. Crossan műveiben áll össze hatalmas szintézissé az a metanarratíva, amelyet Mack felvetett, bár nagyon lényeges kérdésekben Crossan jelentősen

22 Lásd pl. E. P. Sanders: *Judaism: Practice and Belief, 63BCE - 63 CE.* (London: SCM, 1992) 368; J. Becker: *Jesus von Nazareth* (de Gruyter, 1998) 100 s. köv.

23 *Jesus in Contemporary Scholarship*, 9

24 Már a *Historical Jesus*ben ebben az értelemben használja a különféle jelentésárnyalatokat, ez hatott Borgra is, de részletesebb kifejtését *A kereszténység születésében* (*The Birth of Christianity. Discovering What Happened in the Years Immediately after the Execution of Jesus.* San Francisco: Harper San Francisco, 1998) adja, amelyet egyesek, nem kevés polémiával, az előbbi mű kimaradt lábjegyzetének tekintenek (Pl. Dunn: *Jesus Remembered*, 470).

25 *The Birth of Christianity*, 260

eltér Macktól. Jézust Crossan is a nagymértékben hellenizált Galilea kontextusában, ráadásul egy erős paraszti ellenállási viszonyrendszerben helyezi el. Így Jézus tanítása elsősorban mint „felforgató bölcsesség” írható le, amely a fennálló politikai rendet és társadalmi értékrendet a feje tetejére állítja.

Az eszkatológia – a görög *eszkhatónak* megfelelően – a végső dolgokra utal. De minek a „végső dolgaira”? A földnek, az embernek, egy fennálló uralomnak? Másfelől, mondja Crossan, az apokalipszis, a görög *apokalüpszisz* megfelelőjeként közvetlenül egy isteni kinyilatkoztatásra utal, amely a legtöbbször a világ közeli végének titkaiba avat be, amelyek általában az isteni szabadítás (gyógyítás) és az ellenség megsemmisítésének képzeletével kapcsolódnak össze. Ebben az értelemben az eszkatológia és apokalipszis közös jelentéssávja felismerhető, és ez magyarázza azt, hogy a kutatók többsége a kettőt felváltva használja. De ugyanez a kutatás beszél *realizált eszkatológiáról* vagy *jelen-eszkatológiáról*, amely esetekben az apokalipszis szinonimájáról aligha lehet szó. A megoldás az lehet, ha az eszkatológiát tekintjük a gyűjtőfogalomnak, amelynek főnévi minőségben az *apokaliptika* megfelel, de melléknévi minőségben (*apokaliptikus eszkatológia*) csak annak alárendelt lehet.<sup>26</sup>

Mit jelent hát az eszkatológia mint gyűjtőfogalom? „Egy alapvető és megszokottól eltérő világ-tagadás vagy -elutasítás, amely szemben áll a hasonlóan alapvető de szokványosabb világ-igenléssel vagy elfogadással.”<sup>27</sup> Crossan, mint állítja, lemondana az eszkatológia kifejezésről a *világ-tagadás* kifejezés javára, de nem teszi annak általános elterjedtsége miatt. Ezzel együtt azonban jelentését és használatát pontosan definiálni kell.

Eszerint az eszkatológián belül három összetevőt kell megkülönböztetni. Először egy radikális víziót vagy programot, amely lehet társadalomellenes vagy általában világtagadó. A háttérben mindenik esetben az a szemlélet áll, hogy a világban (társadalomban stb.) olyan alapvetően megromlott valami, hogy azt csak egy hasonlóan alapvető változás, megújulás tudná helyrehozni. Másodsor: e vízió vagy program mindig isteni eredetre vezet vissza magát, emberi erő és szándék fölötti dimenziója van, akárcsak a bekövetkező változásoknak. Az eszkatológia tehát egy Isten által legalizált utópia, „isteni radikalitás”. Harmadsor: annak függvényében, *miért* fogalmazódik meg a világ-tagadás és *hogyan* éli meg az egyén vagy közösség ezt a radikális *nem*-et, számos variációja lehet az eszkatológiának.

26 Itt jól felismerhető T. F. Glasson hatása, aki az „apokalipszis” értelem-összemosó főnévi használata ellen emel szót, és egy hármas fogalomhasználatot javasol: *apokalipszis* (apocalypse) mint irodalmi műfaj, *apokalipticismus* (apocalypticism) mint társadalmi ideológia és *apokaliptikus eszkatológia*, mely más műfajokon és társadalmi ideológiákon belül előforduló világvégi eszmékre utal. (*What is Apocalyptic?*, NTS 27 (1980-81), 98-105).

27 *The Birth of Christianity*, 259.



Crossan a Q és a Tamás-evangélium – mint a számára két legkorábbi forrás – alapján, valamint Kloppenborg *bölcsességi eszkatológia*-javaslatára építve a Q későbbi rétegeiben megjelenő *apokaliptikus eszkatológiát* és a Tamás-evangéliumban domináns *aszketikus eszkatológiát* Jézus radikális *etikai eszkatológiájában* próbálja feloldani.<sup>28</sup>

Összefoglalóként érdemes elmondani, hogy Borg is és Crossan is állítja, hogy Jézus tanításában Isten országa eszkatologikus volt (Borg: tág értelemben; Crossan: bölcsességi/etikai értelemben), de nem apokaliptikus értelemben (Borg: szűk értelemben). Borg esetében nyilvánvalóvá vált annak a veszélye, hogy az Isten országa túlzottan feloldódik egy egyetemes szimbólumban. Láthattuk, hogy a metanarratíva változása nagyon eltérő értelmezésekhez vezet. Fontos lépés, hogy az eszkatológia fogalmának tisztázása előtérbe került, és mindez a kontextus kérdésével egyetemben. Mack, Borg, Crossan (és mások) közelebb helyezte Jézust a hellenizmushoz, mint a judaizmushoz, ami ugyan nem látszik a legvalószínűbb lehetséges kontextusnak, de ezáltal hangsúlyosabban tudták kifejezésre juttatni Jézus működésének és tanításának néhány lényeges vonását.

### A történeti valószínűség kérdése és keresése

A kutatás mindig egy előzetes metanarratíva alapján közelített Jézus tanításához, tudattalanul vagy tudatosan. Ez azzal a meggyőződéssel kapcsolódott össze, hogy a kontextus (a metanarratíva „szövege”) jobb megismerése pontosabb eredményekhez fog vezetni. Az interdiszciplináris tudományosság előrehaladtával jelentősen bővült az újszövetség világának ismerete, és ezzel párhuzamosan új megvilágításba került minden korábbi tudásunk a történeti Jézussal kapcsolatosan.

Ezek az eredmények különösen a Jézus szűkebb és tágabb környezetét jelentő judaizmusra irányuló kutatásnál látványosak. Lényegében a kutatás célja úgy summázható, mint a történelmi plauzibilitás paramétereinek megállapítása (jelen esetben a Jézus által hirdetett Isten országára nézve). Két vonatkozást emeljünk ki, amelyek megfelelően szemléltetik a mondanivalót.

Az első az idő kérdése. Láthattuk, hogy az Isten országa kutatása összekapcsolódott az idő kérdésével, közelebbről az eszkatológia fogalmával. A görög *eszkhaton* fogalma túl általánosnak bizonyult ahhoz, hogysem önmagában a vég idejének közelebbi behatárolását lehetővé tegye. A mai kutatás arra mutat, hogy hasonló helyzetben vagyunk az *eszkhaton* mögött álló héber terminológia esetében is. Itt néhány summázó megjegyzésre térhetünk csak ki. A legáltaláno-

28 *The Birth of Christianity*; különösen 273 és köv.

sabb az *'olam*, amely gyakran a „mindörökké” értelem kifejezésére szolgál.<sup>29</sup> Nehézséget jelent, hogy a fogalom gyakran jelenik meg túlzó formulaként, és így nehéz eldönteni, milyen mértékben hordozott ténylegesen „véglegesség” értelmet.<sup>30</sup> A *qes* általában egy bizonyos időtartam végére utal (pl. Ez 21,30; 35,5). Dániel könyvében a kifejezés eszkatologikus színezetet kap.<sup>31</sup> Hasonló a helyzet az *'ahrit* kifejezéssel is, amely egyaránt használható egyszerű jövőbeli események megjelenítésére (4Móz 24,24; Jer 48,47) vagy a történelem végére előremutató kifejezésként (Ézs 2,2; Ez 38,16; Dán 2,28 – az „utolsó napokban”). A kumráni tekercsek és a 4Ezsd a két utóbbi fogalmat összekapcsolva is használja a „végső idő”, „az utolsó napok” megjelenítésére: *qes 'ahrit*.<sup>32</sup>

A második az Isten országa fogalmának judaizmuson belüli használata. A kérdés lényege az, hogy a kutatás által felismerhetővé váló sokszínű judaizmuson vagy judaizmusokon belül történelmileg mi plauzibilis és mi nem, vagyis a judaizmuson belüli fogalomhasználat alapján milyen kutatási irányokat tekinthetünk történelmileg valószínűnek vagy egészen valószínűtlennek, kizárhatónak. Az történik azonban, hogy minél többet tudtunk meg a második templom judaizmusáról, annál gazdagabb kép tárult elénk, és ezzel egy időben annál szélesebbre tárulnak a történelmi plauzibilitás kapui.

Szemléltetésként, szinte esetlegesen, emeljünk ki néhány ilyen megállapítást. Kezdjük az idői vonatkozásokkal. Az isteni királyság eszméi a kánaánita vallásból szivárogtak át az izraeliták vallásába, és a legkorábbi korokban ebben Isten aktivitásának egyszerre „időtlen” (idő fölött álló) és „dinamikus” (érzékeltető) képzetei kapcsolódtak össze, tudjuk meg W. H. Schmidt klasszikus tételéből.<sup>33</sup> A fogság idején és után az eszkatologikus vonatkozások erősödtek fel. Isten királysága a szabadítás szinonimáját jelentette (Deutero-Ézsaiás szerint a „jó hír” annak a meghirdetése, hogy „Istened uralkodik” [Király lett] 52,7). Az eszkatologikus fejlődéssel együtt az apokaliptikus vonások is hangsúlyt kapnak, benne a pogányok megítélése és Isten uralmának végleges helyreállítása a Sionon (vö. Ézs 33; Ézs 24–27; Zak 12–14; Dán 2; 7 stb.). Ez az apokaliptikus hang kiűző-

29 Vö. G.J. Botterweck – H. Ringgren: *Theological Dictionary of the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1974-től. Különösen H. D. Preuss: „*'olam*” TDOT 10 (1990), 534-45: *'ad 'olam*; *l'olam*, vagy intenzív formában *l'olam va'ed* (örökkön örökké).

30 Vö. 1Kir 1,31; Dan 2,4 – ahol a királyt éljenző formulában jelenik meg; Exod 21,6; Deut 15,17 – ahol a rabszolga „örökre” rabszolgává válik; az „örök” isteni ígélet számos esetben visszavonódik, vö. Zsolt 89,34-37; Jáhvé neve „örökre” Jeruzsálemben marad 1Kir 9,3; 1Krón 23,25; 2Krón 33,4, vö. JSir 2,1-9 és Ez 43,7-9; még az ítéletorákulumokban is marad lehetőség a megtérésre, pl. Jer 18,16; 25,9 vö. Ézs 58,12, 61,4.

31 Pl. „az idő vége” (*mo'ed qes* – 8,19; 11,27) vagy „az utolsó napok” (*qes hayaamim* – 12,13).

32 Átfogó elemzéséhez és példákhoz lásd M. E. Stone: *Jewish Writings of the Second Temple Period*. Assen: van Gorcum, 1984.

33 *Königtum Gottes im Ugarit und Israel*. BZAW 80, Giessen, 1960.

sen az intertestamentális korban fokozódott fel, erősen kiélezve Isten és a Sátán (valamint a pogányok!) szembenállását.<sup>34</sup> De meglepő módon, ebben az időben számos irat „időtlen”, azaz nem-eszkatologikus (és nem-apokaliptikus) isteni királyról beszél. Idesorolhatók Salamon zsoltárai, amelyek az apokrif és pszeudepigráf irodalmon belül egyedülállóan tartalmazzák konkrétan az „Isten királysága” kifejezést (17,3).<sup>35</sup> További példák: a nem-apokaliptikus „prototípus zsoltár” (Zsolt 145, 1.11.13.15 és köv.), a Bölcsességek könyve (6,4; 10,10).

De ha az a kérdés, hogy a Jézus által hirdetett „Isten országának” egyszerre jelen és jövő idejű együttállására van-e precedens, hát arra is van, különösképpen a kultikus jellegű szövegekben (amelyek a legáltalánosabb használatban voltak Jézus korában is). Itt nagyon sokat köszönhet a kutatás Martin Hengel és Anna Maria Schwemer munkájának.<sup>36</sup> A legismertebb példa itt a *berakah* dicsőítő és áldó formula, amellyel a második templom időszakában a templomi liturgia alkalmával a Jáhve (JHWH) nevének elhangzása után válaszolt a gyülekezet: „Áldott legyen az ő királyságának dicsőséges neve örökkön örökké.”<sup>37</sup> Schwemer a kumráni közösség szombati áldozati énekeinél (J. e. 150–50) is Isten királysága jelenvaló és eljövendő együttállását mutatta ki.<sup>38</sup> A Jubileumok könyvében (J. e. 150 körül) a szombat úgy jelenik meg, mint „a szent királyság egy napja” (50,9). Charlesworth szerint a szombat megtartása a királyság dicsőítését, és a mennyei sátorban való részesedést jelentette.<sup>39</sup> A farizeusi és rabbinikus értelmezés szerint a *S<sup>c</sup>ma* recitálása és általában a monoteizmus megvallása annyit jelentett, mint „a *malkuth jármát* magára venni”.<sup>40</sup> Nagyon vitatott a *Kaddis*-imádság keletkezési ideje, legkorábban a 6. században bukkan fel a zsinagógai liturgia részeként, de

34 Pl. Dániel Testamentuma 5,10-13; Mózes mennybemenetele 10,1; Szibilla Orákulumok 3,767; 1QM VI,6 („a világosság fiainak” győzelme).

35 „Örökkévaló” és egyetemes Isten királysága, messiási eszmékkel: 17,1-3. 46; ítélettel (17,3), halottak feltámadásával (3,12; 13,11; 14,3; 15,13) és Isten királyságának minden királyság föléltetésével (17,7. 22-25). N. Perrin ezeket 1963-ban még apokaliptikusan értelmezi.

36 Kiemelten a kultikus szövegek királysági utalásaival foglalkozik A. M. Schwemer: *Gott als König in den Sabbatliedern*. In M. Hengel – A. M. Schwemer: *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult*.

37 A. M. Schwemertől (*Gott als König in den Sabbatliedern*, n.32). Megerősíti, hogy a Miatyánk első két mondata szoros hasonlóságot mutat a *berakah* és a *kaddish* imádság dicsőítő formuláival.

38 *Gott als König in den Sabbatliedern*, 45-118, 48; Később egy újabb kumráni tanulmánykötetben angolul is megjelent: C. A. Newsom: *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition*. Atlanta: Scholars, 1985. Lásd továbbá G. Vermes: *The Dead Sea Scrolls in English*. London: Penguin, 1995<sup>4</sup>, 319.

39 J. H. Charlesworth: *The Old Testament Pseudepigrapha*. I-II, Garden City: Doubleday, 1983-1985, II, 142.

40 Vö. L. Jacobs: *Herrschaft Gottes/Recht Gottes III*. TRE 15 (1986), 192.

eredete minden bizonnyal az első századig visszanyúlik.<sup>41</sup> Ez az imádság Isten királysága gyors és közeli „megvalósulását”, „megalapítását” (nem eljövételét!) kéri „a te életed idején, és a te napjaidban, és a te napjaidban az egész Izrael házában”.

Most vessünk egy pillantást az Isten országa-utalások judaizmuson belüli tematikai változatosságára.<sup>42</sup> Sanders emlékeztet arra, hogy a királyság fogalma egyszerre ideológiai és mélyen politikai, azaz a különböző csoportok érkei által orientált. Mindenki szabadításra vágyott, de ami egyeseknek szabadságot jelentett, az másoknak bilincset.<sup>43</sup>

Minket most közelebről az a kérdés foglalkoztat, hogy az evangéliumokban megszólaló „Isten országának” értelmezése számára a judaizmus rendkívül széles talajt kínál. A szabadítás egyik elterjedt motívuma az ígélet földjének újbóli birtokbavétele, és a tizenkét törzs helyreállítása, ami egyet jelent Isten és népe viszonyának végleges rendezésével.<sup>44</sup> Ez aztán további motívumokkal egészülhetett ki. Ez a teremtés megújulásától és minden rendellenesség megszüntetésétől (a paradicsomi állapot helyreállításától)<sup>45</sup> a szövetség megújításáig, a Lélek kitöltéséig és az általános megszentelődésig (a Törvény teljes megtartásáig) számos irányban fejlődött.<sup>46</sup> Összekapcsolódhat egy új templom építésével<sup>47</sup>, Jáhve

41 I. Elbogen: *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*. Leipzig, 1913, 63; C.K. Barrett: *The New Testament Background: Selected Documents*. San Francisco: Harper, 1987<sup>2</sup>.

42 Jó összefoglalót hoz E. P. Sanders: *Judaism. Practice and Belief*, 279-340. Sanders először a negatív váradalmakat (katasztrófa, háború) tekinti át, majd a pozitívakat. Hasonló áttekintést találunk G. Theissen – A. Merz: *Der historische Jesus*, 226–31; Továbbá J. D. G. Dunn: *Jesus Remembered*, 393-6.

43 E. P. Sanders: *Judaism*, 279-80.

44 Vö. J. M. Scott: *Old Testament, Jewish, and Christian Conceptions*. Brill: Leiden, 1997. A képzet valószínűleg a Deut 30,1-10-re épít, de a legszélesebb körben fellelhető a motívum a prófétai szövegektől (Ézs 49,5-6. 22-26; 60,4; Jer 3,18; 31,10; Ez 34,12-16; 36-24-28; 37,21-23; 39,27) az extrakanonikus irodalomig. Részletes jegyzéket hoz Wright, aki szerint e gondolatkör a „fogságból való visszatérés” motívumában foglalható össze, ami számára a jézusi Isten országá értelmezésének metanarratíváját kínálja. (*The New Testament and the People of God*, kiemelten 268-71, a hozzá tartozó végjegyzékkel).

45 Pl. Ézs 11,6-8; 25,7-8; Ez 36,35; Jub 4,26; 23,26kv.; 1Énók 25,4-6; 1QH 16,4-11. E motívumra különösen D.S. Russel (*The Method and Message of Jewish Apocalyptic*. London: SCM, 1964, 283 és köv.) hívta fel a figyelmet.

46 A kumráni közösség iratain belül igen jellemzőek ezek az eszkatológiai motívumok (pl, 1QpHab 2,3-4; 1Q34 2,5-6), de természetesen a prófétai irodalomban is: pl. Ézs 44,3-4; Jer 31,31-34; Ez 36 5-29; Joel 2,28-3,1; Zak 14,16-21.

47 Elsősorban E. P. Sanders épített erre a motívumra, és hívta fel rá a figyelmet (*Judaism*, 77 s köv.). Újabb hozzájárulás: J. Adna: *Jesu Stellung zum Tempel: Die Tempelaktion und das Tempelwort als Ausbruch seiner messianischen Sendung*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000, 25kv.

Sionra való visszatéréseivel<sup>48</sup> és/vagy a „messiási korra” való utalással – akár egy nevesített messiási küldöttel, akár nélküle.<sup>49</sup>

A jézusi Isten országa számos kérdést vet fel a pogányok viszonyát illetően. E tekintetben is változatos kép tárul elénk a judaizmus királysági eszkatologikus képzeteiből. A templom és a tizenkét törzs helyreállítása összekapcsolódhatott a pogányoknak a kultuszba való valamilyen szintű bekapcsolásával, például a Sionra való zarándoklással és adófizetéssel<sup>50</sup>, de időnként a teljes pusztulás van kilátásba helyezve.<sup>51</sup> Az új kor eljövételének mikéntje élénken foglalkoztatta a vallásos képzeletet, különösen az intertestamentális kortól kezdődően.<sup>52</sup> De már korábban is gyakori motívum az új kor születését a szülő asszony vajúdásához hasonlítani<sup>53</sup>, és akár a teremtés megsemmisüléséig (új teremtés) fokozódó kozmikus katasztrófákat megjeleníteni.<sup>54</sup> Hasonlóan gyakori motívum a Sátán végleges megsemmisülésének reménye.<sup>55</sup> Az egyén sorsának megjelenése is nagyon változatos az eszkatologikus gondolatkörben. Gyakori például az igazak szenvedésé-

48 Wright másik kedvenc metanarratív-motívuma, mellyel Jézus működését és tanítását értelmezi, itt közelebbről „Jézus krisztológiáját” (*Jesus and the Victory of God*, 615 s köv., itt irodalom is). Pl. Ézs 25,9-10; 40, 3-5; 9-10; Ez 43,2-7; Zak 2,10-12; 8,3; Mal 3,1; Jub 1,26-28; Ugyanakkor a qumráni Templomtekeres gyakori motívuma, pl. 29,3-9;

49 Eredete minden bizonnyal a Dávidnak tett ígéretre nyúlik vissza (2Sám 7,12-13.16). A királyi messiás eszméje a fogság idejétől kezdődően háttérbe szorult (Vö. J. J. Collins: *The Scepter and the Star: The Messiah of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*. New York: Doubleday, 1995, 22-28). De Hagg 2,23; Zof 3,8; 6,12. A hasmoneusi kortól kezdődően azonban felfokozódott, pl. SalZsolt 17,21-24; 4Q174. A Kumránban két messiási figura is megjelenik egymás mellett, egy papi (Áron) és egy királyi (Israel) - Vö. C. A. Evans: *Jesus and the Messianic Texts from Qumran*. In *Jesus and His Contemporaries*, 83-154.

50 J. Jeremias hozzájárulása e téren is kiemelkedő, *Jesus's Promise to the Nations*. London: SCM, 1958, 56kv. Újabban T. L. Donaldson: *Proselytes or „Righteous Gentiles”? The Status of Gentiles in Eschatological Pilgrimage Patterns of Thought*. JSP 7 (1990), 3-27. Donaldson a kultuszba való bevonást, Jáhvé imádását elemzi, olyan szövegek alapján, mint pl. Zsolt 22,27-28; 86,9; Ézs 2,2-4; 45,20-23; Jer 3,17; Zof 3,9-10; 8,20-23; Tób 13,11; 1Én 10,21; SzibOr 3,715-19. Általánosabb a csak zarándoklatra és adófizetésre kiterjedő kapcsolat megszólaltatása: pl. Ézs 18,7; 60,3; Hag 2,7-9; 1QM 12,14; SalZsolt 17,30-31.

51 Zsolt 2,8-9; Zof 2,9-11; Sir 36,1-9; Jub 15,26; 1Énoch 90,19; 4Ezr 12,33; Bar 4,31-35; 2Bar 40,1.

52 D. C. Allison, aki Jézus-portréját „millenáris prófétára” formálja, nagy részletességgel tekinti át ezt a témakört. Vö: *Jesus of Nazareth. A Millenarian Prophet*. Minneapolis: Fortress, 1998. Az apokaliptikus vonatkozásokban a korábbi művére épít, *The End of the Ages Has Come: An Early Interpretation of the Passion and Resurrection of Jesus*. Philadelphia: Fortress, 1985, 5 s köv. Dániel szerint „Nyomorúságos idő lesz az, amelyen nem volt, mióta népek vannak, addig az időig.”(12,1)

53 Pl. Ézs 13,8; 26,17; Jer 6,24; 22,23; Hózs 13,13; Mik 4,9; 1QH 11,7-12 vö. Mk 13,8; Jel 12,2.

54 A nagyon nagyszámú előfordulásból néhány jellemzőbb: Zsolt 102,25-26; Ézs 34,4; 65,16; 66,22; Zof 1,18; Jub 1,29; 23,18; 1Énók 10,2; 91,16; 1QS 4,25; 1QH 11,29kv;

55 Pl. Jub 5,6; 10,7-11; 1Énók 10,4. 11-13; 2Énók 7,1-2; MózTest 10,1; DánTest 5,10-11; Jud 6.

nek motívuma a végidők közeledtével<sup>56</sup>, a végítélet számos variációban, a „meny-nyei könyv” konzultálásától a pogányoknak a zsidók keze általi megítéltetéséig.<sup>57</sup> Nem kevésbé színes az új élet helyének megrajzolása, vagy a „pokol” (*seol/hádész*) ecsetelése, és a későbbi irodalomban a feltámadás hitének beépülése.<sup>58</sup>

Ez a vázlatos áttekintés elegendő ahhoz, hogy érzékeltessük a mondanivalót: a történelmi plauzibilitás oly széles, hogy egyelőre jóformán minden belefér. *Egyelőre*, mert a kutatás ezidáig képtelennek bizonyult azt a közös kutatói módszertant felmutatni, amely a szöveggörnyezet releváns szegmensének kiválasztását és az értelmezés *mikéntjét* megnyugtatóan megoldhatná.

Konszenzus van abban a tekintetben, hogy az evangéliumok úgy mutatják be Jézust, mint aki Isten országáról jelen idejű és eljövendő valóságként egyaránt beszélt. A „rejtély” megfejtéséhez aztán minden kutató abból a hatalmas szöveg-tengerből meríti érveit, amelyet tágabban a korai judaizmusnak nevezhetünk, és amelyet koncentrikusan szűkíthetünk a második templom időszakának judaizmusára. Ez az az alap, amely behatárolja azokat a történelmi valószínűségi koordinátákat, amelyekben belül Jézus működése és tanítása megszólalhatott, és a környezete számára értelmet hordozott. De, mint láttuk, ez a történelmi plauzibilitás szembenálló véleményeket egyaránt igazol.

## Tanulságos megoldási kísérletek

Mint láttuk, az Isten országa kérdésének kutatása összenőtt a nem kevésbé rejtélyes fogalommal, amit gyűjtőnéven eszkatológiának nevezünk. Hogy a mai történeti Jézus-kutatáson belül az Isten országa eszkatológiai vonatkozásai milyen jelentésárnyalatokban jelennek meg, azt a következő felsorolásban próbáljuk meg áttekinteni. A kutatástörténet kibontakozása alapján a teljes mértékben apokaliptikus eszkatológiai értelemről haladjunk a nem-apokaliptikus irányába<sup>59</sup> (természetesen képtelenség az összes lehetséges kategóriát felsorolni, valószínűleg megközelítené a kutatók számát.)

Isten országa

a) eszkatológia mint a világmindenség megsemmisülése.

56 Különösen a Zsolt 34,19, de Zsolt 22 vagy 69, de a bölcsességi irodalom számos helye, pl. Bölcs 3,1-10; 5,1-5. Vö. L. Ruppert: *Jesus als der leidende Gerechte*. Stuttgart: KBW, 1972.

57 Pl. Dán 7,22; Jub 32,19; Bölcs 3,8; IQS 5,6-7; IQM 6,6 vö. 1Kor 6,2.

58 A „pokol” mint a gyengék gyűjtőhelye, pl. SalZsolt 14,6; 15,10; 1Énók 22,10-13; tüzzel, férgekkel: Ézs 66,24; 1Énók 27,1-2; 4Ezsd 7,36-38; feltámadás Dán 12,2-3; Hózs 6,2; 2Makk 7,10-11; 1QH 19,12-14.

59 Vö. N.T. Wright: *Jesus and the Victory of God* (London: SPCK, 1993), 208, továbbá G. B. Caird: *The Language and Imagery of the Bible*. London: Duckworth, 1980, 14. fejezet.

b) eszkatológia mint Izrael történelmi beteljesedése, összekapcsolva a világmindenség megsemmisülésével.

c) eszkatológia mint Izrael történelmi beteljesedése, összekapcsolva olyan eseményekkel, amelyek nyelvi megjelenítése a világmindenség megsemmisülésére emlékeztető metaforákat használatát igényli, és amely egy új élet megjelenését eredményezi a jelenlegi világmindenségen *belül*.

d) eszkatológia mint jelentős események előrevetítése, ahol a világvégi nyelvezet metaforaként funkcionál.

e) eszkatológia mint „vízszintes” nyelvezet, amely az időbeli vonatkozással jelképesen a létezés egy magasabb szintjére való szellemi felemelkedést jeleníti meg.

f) eszkatológia mint a fennálló társadalmi-politikai rend bírálata, esetleg egy új rend javaslatával.

Az érthetőség kedvéért helyezzünk el néhány kutatót a „létrán”. A hagyományos keresztény értelmezés, különösen amikor „megfeledkezett” Jézus zsidóságáról, az (a)-hoz sorolható. Schweitzer minden bizonnyal, esetleg Meier és Gnilka a (b)-hez tartozik. A (c)-hez sorolható Sanders, Wright, Horsley, Fiorenza, Becker, de mindannyian közelítenek a (d)-hez is, ahol leginkább Borg otthonos. Bultmann leginkább az (e)-hez, Mack, Crossan és a Jézus-szeminarium az (f)-hez. A kép nem pontos, csak az alapvonásokat veszi figyelembe. Az árnyalatok a legtöbb esetben több kategóriát fednének le. Crossan például inkább az (f)-hez sorolható, de jól érzékelhető nála az (e) ötvözése. Horsley nagymértékben érzékeny a politikai vonatkozásokra (akárcsak Borg), de eszkatológiája inkább a (b) vagy (c) irányába viszi.

A kissé erőltetett ábrázolás segít annak a megértésében is, ki hogyan nézett szembe az egyszerre „jelen és jövő” evangéliumi tényállással (minden esetben a judaizmusból merítve érveket). A spektrum felső felén a jövő sugárzik át valamiképpen a jelen világán, tehát a jövőre utaló mondások hangsúlyosak, a jelenre vonatkozók csak segítenek annak valósága érzékeltetésében. A szimbolikus/metaforikus funkció egyre erősebbé válik a spektrum közepe táján. Alul a jelen kerül túlsúlyba, és esetleg sugárzik a jövő irányában.

Aki a jövőre összpontosít, számára nehézséget jelentenek a jelenre utaló mondások. Aki a jelenre összpontosít, szembe kell néznie a jövőre utaló mondásokkal (azon belül is közeli vagy távoli jövő).

Forduljunk most néhány eminens kutató megoldási javaslatához.

Kezdjük E. P. Sandersszel, aki nemcsak időben előzi meg a bemutatásra szántakat, de a hagyományoshoz közel eső eszkatologikus vonal leg(él)ismertebb képviselője is. Ráadásul Sanders a második templom időszak judaizmusának egyik legjobb ismerője. *Jesus and Judaism* című könyve Grawemeyer-díjat kapott az 1980-as évek legkiválóbb vallástudományi könyveként. Metodológiája

két nagyobb lépésből áll. Először egy nyolc pontból álló listát állít össze, amely Jézus életének „megkérdőjelezhetetlen tényeit” tartalmazza.<sup>60</sup> A második lépés e „tények” értelmezési kontextusban való elhelyezése. Ez számára nem más, mint a judaizmus „restaurációs eszkatológiája”. Sanders tehát nem tesz egyebet, mint hogy egy eszkatológiai vonalat kiválaszt a judaizmusból<sup>61</sup>, érvel annak központi szerepe mellett, és alkalmazza Jézus tanításának és működésének megértésére. A legfontosabb kapcsolódási pont a templomi incidens, amelyben Sanders a templom jelképes lerombolását látja (asztalok felborogatása). A restaurációs teológiának megfelelően azonban Jézus nemcsak a templom lerombolását vetítette előre, hanem annak Isten általi újjáépítését is. És ezzel kezdetét veszi – Jeruzsálem központtal – a messiási kor, Jézus és a tizenkettő vezetése alatt (Sanders szerint Jézus számos mondása igazolja királyi szerepkörre pályázását<sup>62</sup>). Jézus semmiféle érdeklődést nem mutat kora társadalmi kérdései iránt, olyannyira a judaizmus eszkatológiai eszmevilágában él, hogy leghelyesebb talán a „következő világhoz tartozónak” tekinteni. Sanders tehát egy „immanens eszkatológiára” élezi ki értelmezését, akárcsak Schweitzer, és aligha kell csodálkoznunk azon, amikor megállapítja (akárcsak Schweitzer), hogy Jézus tévedett, mert a templom jelképes lerombolásával egyidejűleg a tényleges lerombolás nem történt meg.<sup>63</sup> Sanders számára mégis kulcsfontosságú az immanens eszkatológia, mert ebben látja az összekötő láncszemet Keresztelő János, Jézus és Pál között: a Keresztelő eszkatologikus prédikálása előre mutatott Jézusra mint központi elemre, Jézus Isten országa-tanítását immanens eszkatológia jellemzi, a húsvét utáni egyház pedig Krisztus közeli visszatérését hirdette.

Sok tekintetben hasonló megoldást kínál N. T. Wright is. Wright járatos a narratív teológiában és érzékenységet mutat a társadalmi/politikai kérdések iránt is. Ő is kritikus a részletekben való elmerüléssel szemben, és a kulcsot a megfelelő metanarratíva megtalálásában látja, amelyen belül aztán minden egyes részlet ellenőrizhető és beilleszthető.<sup>64</sup>

Száma Isten országa metafora, amely egy „történetet” (mítoszt) hív életre, és az egyes mondások akkor is „történet” egészének fényében értelmezendők,

60 Sanders érvelését arról a pontról indítja, hogy a Jézus autentikus szavaiért folytatott kutatói hajcihő zsákutca, ezért a tettek oldaláról kell elindulni. A nyolc „tény”: templomi incidens, Jézust Keresztelő János keresztelte meg, Jézus galileai volt, aki tanított és gyógyított, 12 tanítványt hívott el, működését Izraelre korlátozta és a római hatóságok megfeszítették (*Jesus and Judaism*, 5-11).

61 Sanders azért óvatosan megjegyzi, hogy „Izrael helyreállításának általános váradalma számos variációban nyert kifejezést” *Jesus and Judaism*. 124.

62 *Jesus and Judaism*, különösen 318 s köv.

63 *Jesus and Judaism*, különösen 327.

64 Vö. T. N. Wright: *The New Testament and the People of God*, 98 s köv.; *Jesus and the Victory of God*, 33, 87-89.



amikor az Isten országa fogalom nincs jelen. A „történet” pedig nem egyéb, mint egyfajta restaurációs eszkatológia: a fogságból való visszatérés és Jáhve visszatérése a Sionra: „A Királyság nyelve a »vége a fogságnak« nyelve; a »vége a fogságnak« pedig negatívja az »Isten országa« képek.”<sup>65</sup>

Wright tehát a judaizmusból szintén kinagyít egy eszkatológiai képet, és azt teszi meg metanarratívává.<sup>66</sup> Az különösebben nem bántja, hogy Jézus történetén belül tulajdonképpen egyetlen konkrét utalás sincs a fogságra. A „történet” akkor is ott van, ha nincs konkrétan megemlítve. Az értelmező „történet” és a Jézus közötti kapcsolódási pontot Jézus „történeteiben”, azaz a példázatokban látja. Különösen a tékozló fiú példázata ilyen, aki „messzi országból” visszatér. Az idősebb testvér így nem lehet más, mint a szamaritánusok, akik ellenezték a fogságból visszatérők letelepedését (csak épp az nem derül ki, hogy akkor Jézus miért mondja e példázatot a farizeusoknak, akik kifogásolták Jézus együtt-étkezését a bűnösökkel). A magvető példázata mint a saját földjébe (vissza)vetett nép?<sup>67</sup> Wright szerint Jézus azért ment Jeruzsálembe, hogy ezzel kieszközölje Isten királyként való visszatérését jeruzsálemi trónjára. Az eszkatológiai váradalmak így a közeljövőre néztek, és 70-ben részben beteljesedést nyertek.

Mintha törvényszerűség lenne az, hogy akik Jézus működését egy immanens eszkatológiai keretben látják értelmezhetőnek, azok kénytelenek kimondani, hogy Jézus tévedett (és ez a szükséghelyzet alakítja át Jézus immanens eszkatológiáját közeli, majd távolabbi parúzia-váradalomra). Például G. Theissen. Először felvet tíz ellentétpárt (Jelen vagy jövő? Szabadítás vagy ítélet? Uralom vagy királyság? Egyedül Isten vagy emberi részvéte is? Teocentrikus vagy messiánisztikus? Politikai vagy vallási? Tanítványok uralkodnak vagy a nép? Szimbólum vagy metafora? Apokaliptikus vagy bölcsességi? A zsidó hagyomány fenntartása vagy feladása?), hogy aztán mindenkinek mindkét oldalát fenntarthatónak

65 S. McKnight idézi egy személyes vitájukból a következő kötetben: *A New Vision for Israel: The Teachings of Jesus in National Context*. Grand Rapids: Eerdmans, 1999, 83<sup>51</sup>.

66 Wright „történetének” a judaizmuson belüli jelentőségét sokan eltúloztak minősítették (kevés a történelmi plauzibilitása?). Egy egész sor szöveg valószínűtlenül teszi, hogy az Izrael földjén élők még mindig a fogságban érezték volna magukat (vö. F. G. Downing: *Excile in Formative Judaism. Making Sense in (and of) the First Christian Century*. Sheffield, 2000, 148kv.) Lényegében csak a kumráni iratokban jut hangsúlyosan kifejezésre a fogság motívuma, de itt a fogság jelképesen Júdea pusztájára utal (vö. J. G. Campbell: *Essene-Qumran Origins in the Excile: A Scriptural Basis*. JJS 46 (1995), 143-56.) További kritikák: M. Casey: *Where Wright is Wrong?* JSNT 69 (1998), 95-103; I. H. Jones: *Disputed Questions in Biblical Studies 4: Exile and Eschatology*. Expository Times 112 (2001), 401-5 – elsősorban Wright „történetét” megalapozó helyek interkontextuális használatát bírálja (Tób 13,5-7; 2Makk 1,27-29; Bar 3,6-8);

67 Részletes kritikát kínál J. Liedenber: *The Language of the Kingdom and Jesus*. Berlin: de Gruyter, 2001, 363kv. A legnyomósabb ellenérv, hogy ez az értelmezés teljes mértékben figyelmen kívül hagyja a példázat négyes szerkezetét, ami az értelmét adja.

minősítse.<sup>68</sup> Ezt követően arra hívja az olvasót, hogy „koncentráljunk a Jézus tévedésének problémájára a közeli véget illetően.”<sup>69</sup> Aztán a megoldásnak három lehetséges útját vázolja.

1. Egy Lk–ApCsel idővázon nyugvó *üdvörténeti* megoldást, W. G. Kümmel javaslatára építve. Eszerint Jézus várta közeli halálát, amelyet egy rövid köztes idő követ, amelyben a tanítványok Jézus tanítása szerint élnek (etika), és amelyet közelebből felvált az Isten országa. Bár Jézus tévedett az időkeretre vonatkozóan, az időszakos tekintetében igaza volt. Halála után a köztes időszakot meghosszabbították, de az alapvető szerkezetet fenntarthatták. Így eszkatológiai utasításai ma is érvényben vannak.

2. A korábbi *egzisztenciális* megoldások számos továbbgondolási lehetőséget kínálnak. A közös kiindulópont mindenik esetben az, hogy a világ vége nyelvezetének „objektív vonatkozásai” helyett azok „valódi szándékára” figyel.

Bultmann nyomdokain haladva Jézus kérügmátikus felhívásának „valódi szándéka” az, hogy minden egyént szembesítsen Istennel és az örökkévalósággal, és egzisztenciális döntésre bírjon. Az immanens eszkatológia a személy döntésterébe került.

A „valódi szándék” vonatkoztatható az etikai akaratra is, amely mindenkor időkondicionált fogalmakban jelenik meg. Nem az a fontos azonban, hogy ezt az etikai akaratot a legmegfelelőbb fogalmakkal társítsuk, sokkal inkább az, miként tudjuk azt bármilyen „világnézettől” függetlenül megőrizni. Alapját minden egyén esetében az életakarat belső megvallása jelenti<sup>70</sup>, és nem a külső világra vonatkozó állítások.<sup>71</sup>

Az apokaliptikus nyelvezet „valódi szándéka” vonatkoztatható az ember belső átalakulására: a tudattalan belső világ újraszervezése, megújítása. E belső átalakulás szikrái a külső világra vetítődve kozmikus átalakuláshoz vezethetnek.<sup>72</sup>

3. A harmadik egy *evolúciós* megoldás lehet. A természetes szelekció törvénye a bibliai ember mindennapjait súlyosan érintette. Az a nyelvezet és vallási képzetvilág, amellyel a valóságnak ezt az objektív struktúráját messze annak tényleges megértése előtt leképezte, minden időben érvényben marad. E szerint a

68 G. Theissen – A. Merz: *Der historische Jesus: Ein Lehrbuch* (Vandenhoeck & Ruprecht, 1996) 221-53.

69 G. Theissen – A. Merz: *Der historische Jesus*, 253: „Függetlenül attól, hogy valaki hogyan értelmezi Jézus prédikálásának irányultságát, a kérdés marad: Jézus egy immanens Isten országát hirdetett, de egy kereszténység követte, amely gyakran igen messzire került az 'Isten országától'. Jézus nem számított arra, hogy a világ ilyen sokáig létezni fog.”

70 W. G. Kümmel: *Die Naherwartung in der Verkündigung Jesu*. In E. Dinkler: *Zeit und Geschichte*. Tübingen: Mohr, 1964.

71 A. Schweitzer: *Civilization and Ethics*, (1927), London, 1946.

72 K. Nederwimmer: *Jesus*. Göttingen, 1968.

Biblia nagyobb része, közelebről Jézus prédikálása úgy tekinthető, mint a természetes szelekció elleni tiltakozás és egy más törvényszerűség által szervezett emberi együttélés meghirdetése. A két állapot közti átmenet a történelemmel együtt halad, így az Isten országa eszkatologikus horizontja is. Itt a vallásos szimbólumok és képzetek egy rejtett kulturális programot kodifikálnak.<sup>73</sup>

Bruce Chilton lehetőséget lát a judaizmus alapján Isten országa „koordinátaínak” kijelölésére.<sup>74</sup> Chilton fenntartással kezeli a szimbolikus vagy metaforikus megközelítést, mert az gyakran olyan általánosító banalításokra redukálja Isten Jézus által nagyon is valóságosnak hirdetett országát, amely ugyan minden korban egyetemes érvényű, csak éppen a sajátos tartalma hiányzik. Chilton abból indul ki: az izraelita vallás jellegzetessége a legkorábbi időtől kezdődően Istenről feloldhatatlan ellentétekben beszélni (egészen „más”, és „közvetlenül” tapasztalható). Ehhez Izrael egy olyan vallási nyelvezetet fejlesztett ki, amely képes e „transzcendens” valóság kommunikálására. Jézus is ilyen *theologoumenon*ként használta az Isten országa fogalmát, és így eleve elhibázott a pontszerű időbehatárolás (eszkatológia) kérdése.<sup>75</sup> A legtöbbször, amikor a kutatók eszkatológiát emlegetnek, arra gondolnak, amit helyesebb a „transzcendencia” egyik kifejezésformájának tekinteni.<sup>76</sup> (Innen érthető, hogy Chilton számára az apokalipszis nem szolgálhat értelmezési keretként Isten országához.)

Az előbbieket természetes következménye, hogy a judaizmuson belül az Isten királysága eszméjének megjelenítése a lehető legváltozatosabb képet mutatja.<sup>77</sup> A kultusz azonban igényelt egy közös beszédmódot Istenről, és ez a nyelvezet

73 G. Theissen: *Biblical Faith*. London: Philadelphia, 1984.

74 Javaslatát ötletszinten 1994-ben fogalmazta meg (*The Kingdom of God in Recent Discussion*. In *Studying the Historical Jesus*, 255-80, 273), két év múlva egy külön kötetben dolgozta ki: *Pure Kingdom. Jesus' Vision of God*, 1996. Korábban már egy egész sor tanulmányt és kötetet publikált az Isten országa témakörben.

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

Hasonló érveléssel utasítja el M. Hengel és A. M. Schwemer a szimbólum fogalmát, de ők a metafora javára, amelyen végső soron ugyanazt értik, amit Chilton a „theologoumenon” alatt. Vö. M. Hengel – A.M. Schwemer (szerk.): *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum*, 6.

76 B. Chilton: *The Kingdom of God*, 26.

77 Nagyobb trendek: Deuteronomium, Dániel, Targumok, Hellenisztikus judaizmus, Kumráni közösség, farizeusi-rabbinikus vonal (Misnában tetőződve). Chilton szerint (főként T. W. Manson és az újabb kumráni kutatás alapján) az utóbbi kettő nagyon sajátos fejlődés eredménye, és Jézus felfogásától jól elkülöníthető. Jézus sok rokonságot mutat a Targumokban királyság szemléletével (a kifejezés Isten aktivitását, dicsőséges jelenlétét fordítja), a hellenisztikus judaizmussal (mely a bölcsességi hagyományokból sokat átörökölve, a királyság fogalmával elsősorban a teremtés és gondviselés kontextusában beszél, sok természeti képpel), és főként a kultikus irodalom összetett szemléletével (következik). Vö. *Pure Kingdom*, 23-31.

legkoherensebb formában a Zsoltárok könyvének gyűjteményében fejlődött ki, amely a Jézus előtti és Jézus-kori judaizmus idején egyaránt használatban volt.<sup>78</sup> Jézus fogalomhasználata nem korlátozható egyetlen, judaizmuson belüli szemléletre sem, de a közös alapvonások itt is érvényesültek, gyakran épp azért, hogy azoknak új tartalmat adott. Ezek a közös vonások kerülnek egyensúlyba a Zsoltárok könyvében belül, és alkotnak öt olyan nyelvi koordinátát, amelyek a hívő számára Isten királyságának artikulálását, megragadhatóvá tételét szolgálják.<sup>79</sup> Ezek azonban annyira szorosan összeshövődnek a királyság nyelvezetében, hogy elkülönítésük csak akadémiai célt szolgálhat.

Az *esztatológus koordináta* Isten cselekvésének egyszerre jelen- és jövő-idejűségének feszültségét jeleníti meg. Chilton érvelését főként a Zsolt 96,1–10-re, a Zsolt 44-re és 47-re, illetve 98-ra építi, Jézusra vonatkoztatva a Miatyánkot, a tanítványokat kiküldő beszédet (Mt 10,5–15 // Lk 9,1–6) és a klasszikus Mk 9,1par („vannak az itt állók között némelyek, akik nem ízelek meg a halált addig...”) szövegeket emeli ki.

A *transzcendens koordináta* esetén főként a Zsolt 145-re épít, tisztázva, hogy a „transzcendens” nem a mai „absztrakt”, sem nem a későbbi platóni idealizmus értelmében jelenik meg a zsoltárokból és Jézusnál, hanem a teremtett világ látható horizontjai mögötti/fölötti isteni cselekvést fejezi ki, amelynek hatása a fizikai világon belül is érzékelhető. Isten országa esetében, míg az esztatológus koordináta a „közel” élményét adja, addig a transzcendens az „itt van” valóságát.<sup>80</sup> Isten országa (Isten aktivitása) jelen van Jézus működésében, de azon kívül is, mindenütt érzékelhetően.

Az *ítélet koordinátája* csak implicit módon érvényesül a Királyságban, mert ami ebben a világban gyenge, fogyatékos, az Isten (végső) beavatkozása által visszanyeri eredeti teremtett tökéletességét. A bűnösök hatalma azonban meg-

78 Chilton a Zsoltárok könyvében belül négy nagyobb korszakhoz tartozó réteget különít el. A legkorábbi még a templom előtti időszakra nyúlik vissza, csak későbbi szövegeken belül hozzáférhető. A második szakasz a jeruzsálemi áldozati kultusz korai időszakától kezdődően jön fel nagyjából az első templom lerombolásáig (J. e. 587) Így a harmadik szakaszban az új templom felépítésének és a pogányok megbüntetésének vágya adja az alaphangot. Ez a szakasz kiemelkedik jelentőségében, mert a két nagy klasszikus intézmény (papság, királyság) vezetésének hiányában a judaizmus különféle kultikus csoportjai közötti konszenzus keresése itt a leghangosabb. A negyedik szakasz a leginkább esztatológus, mely kozmikus megújulási kontextusban látja a pogányok Sionra való zarándokolását, és a templom és Isten királyságának megújulását és kiteljesedését. *Pure Kingdom*, 164 s köv.

79 Chilton szerint ezek eltérő hangsúlya adja a judaizmus egyes irányainak sajátosságát, de valamilyen szinten mindenikben fellelhetőek. Ha erre megfelelően éber az olvasó, az általában egyöntetűen apokaliptikusnak tekintett Dániel könyve királysági utalásai is sokkal árnyaltabban szólnak meg. Az elemzéshez lásd: *The Kingdom of God in Recent Discussion*, 274–280.

80 Kiemelt evangéliumi szövegek: Mt 12,28 // Lk 11,20; TamEv 82; Mt 13,33 // Lk 13,20–21 // TamEv 96 (élesztő példázata); TamEv 3 // Lk 17,21; Mk 12,18–27 s par.

semmisül (mely hatalom útjában állt Isten aktivitása felismerésének). Zsoltáronként változik az ítélet pozitív (gyógyítás) és negatív (büntetés) hangsúlya: a királyság egyik dimenziójával állunk szemben, és nem egy rögzíthető, pontszerű eseménnyel. Nyilvánvalóan itt az Isten országa etikai vonatkozásai kerülnek előtérbe. Mihelyt Isten országa az egyén látókörébe került (transzcendens), csak két-féle magatartás lehetséges: belépés vagy elutasítás. Ez az üzenetük a vendégség-példázatoknak, az ünneplésre felhívásnak (pl. Mt 22,1–10; Lk 14,16–24; TamEv 64). A „státuscseré” kikerülhetetlen: csonkák, kisemmizettek ülnek a lakomán stb. Eleve senki nincs elutasítva: a gazdag ifjú is bejuthat, de akkor már nem lehet gazdag, mint ahogy a teve sem teve többé, ha „átmegy” (átpréselik) a tű fokán.<sup>81</sup>

Míg a Zsoltároknak az ítélet koordinátája etikai sikon a jövőre néz, a *tisztaság koordinátája* a jelenre: az Úr elé járulás azonnali feltétele (pl. Zsolt 24,3; 15,1), fizikai és morális értelemben egyaránt. Magában hordozza azt az ígéretet, hogy akik megfelelően felkészültek, azok Isten jelenébe léphetnek (a Templom szent helyére, ahova Isten is belép). Jézus Isten országa-tanításában hangsúlyos ez a koordináta is („akarom, hogy megtisztulj” – mondja a leprásnak), de a tisztaság fogalmát egészen átértelmezte (asztalközösség, „nem az teszi az embert tisztátalanná...” Mk 7,14–15; „aki nem úgy fogadja Isten országát, mint egy kisgyermek...” – Mk 10,15).

Végül az utolsó koordináta a királyság egyetemes irányú *kisugárzására* (*radiance*) vonatkozik. A Zsoltárok könyvében az egyetlen hely, ahol Isten szentsége a maga teljességében megmutatkozik, és ahol az ember ténylegesen (nem csak potenciálisan) Isten gyermekévé válik, a Templom.<sup>82</sup> A kettősség újra jelentkezik: Isten „a mi királyunk” (47,6), de „az egész föld királya” is (47,7). A Templomba csak a „tisztá” izraelita járulhat (két feltétel), de minden nemzet a Sionra zarándokol. A Sionról kisugárzik Isten királysága a nemzetek felé. Jézus esetében elhibázott lenne a modern értelemben univerzalizmust feltételezni, a pogányok fele nyitás az egyház korában történik meg. Jézus „Izrael elveszett juhaihoz küldetett” (10,6; 15,24), a pogány asszonyt és lányát a kutyákhoz hasonlítja (Mk 7,24kv // Mt 15,21kv). A minden nép tanítvánná tételének parancsa Máténál a feltámadott Úrtól hangzik el. Azonban Jézus a tisztasági határokat nagymértékben újraértelmezte, a „bejutás” prioritásai megváltoztak, az Isten országa valóságának kisugárzása olyan hatalmas, hogy közel sem jöhet hozzá a „ki juthat be?” aggodalma. A mustármag-példázat hatalmas fája, a templomi incidens – „Az én házam imádság háza lesz minden nép számára? (Mk 11,17), az Isten országa „erőszakos betörése” (Mt 11,12 // Lk 16,16) a fontosabb igazoló helyek Chilton számára.

81 Chilton itt egy rabbinikus kifejezésből (*harar*) következtet vissza egy lehetséges szójátékra a Mk 10,23-25par szövegén belül, és tartja valószínűnek ezt az értelmezést.

82 A másik „hely” a menny.

Isten országa vonatkozásában nem az idő kérdése a fontos, mondja Clilton, mert Jézus számára sem ez volt a fontos. Amire Jézus teljes lényével összpontosított, az Isten dinamikus cselekvése. Isten országa a mindennapi valóságon átsugárzik, jelen van, de teljes „erejében” közel jött már, minden betegséget és tisztátalanságot megszüntet, és mindenkit „ünnepi lakomájára” hív... Egyetlen utalást sem találunk arra, hogy Jézus megpróbálta volna „definiálni” Isten országa fogalmát, vagy valamely konkrét jövődöbéli eseményhez kapcsolni, netán eljövételének mikéntjét magyarázni. Jézus korának gyermekeként a judaizmus által kifejlesztett királyság-nyelvezetet használta üzenete tolmácsolására. Ezek után aligha csodálkozhatunk azon, hogy Chilton szerint Jézus „nem hangsúlyozza, és nem kérdőjelezi meg, hogy a Templom Isten szentélye; nem fogadja el, és nem utasítja el a Római Birodalmat mint a politikai hatalom legitím eszközét”.<sup>83</sup>

Nem lehet nem arra gondolni, hogy Chilton megoldása „túl szép”. De ő sajnos nem tartja fontosnak részletesen argumentálni, hogy a Zsoltárok könyve miért „legitim” képviselője a teljes judaizmusnak (kivált hogy abban épp a Jézushoz legközelebb eső időszak nem tükröződik), és elmagyarázni, miként is talált rá épp erre az öt „koordinátára” a zsoltárokon belül.

Úgy tűnik, James D. G. Dunn mindenről tud, amiről egy mai biblikus egyáltalán tudhat. És ő a legóvatosabb. Semmilyen szinten nem próbálja „megoldani” a dilemmát. Miután két csoportban (jövő idejű és jelen idejű) végigelemzi az Isten országa evangéliumi előfordulásait, azt a következtetést fogalmazza meg, hogy Jézus prédikálásában Isten országának mind a jelen, mind a jövő vonatkozásai egyaránt mélyen gyökereznek a Jézus-hagyományban.<sup>84</sup> Ebből nem vonhatunk le más következtetést, mint hogy Jézusra úgy emlékeztek, mint aki mindkét módon beszélt Isten országáról. Bármelyik kiiktatási kísérlete a hagyományt írná át. Leginkább az 1970 előtti kutatói konszenzushoz kerülünk közel, azaz ahhoz, amely szerint „egyfajta mindkettő-és, már-még nem beszédmód elkerülhetetlen”.<sup>85</sup>

De nem iktatható ki Jézus prédikálásából az immanens váradalom sem, legyen az akár „apokaliptikus”, akár nem (Dunn itt is nagyon óvatos). Ez azonban azt is jelentheti – mondja –, hogy Jézus esetleg olyan reményeket táplált, amelyek nem teljeseztek be. Váradalmának „végső” elemei nem valósultak meg, azaz Jézus igenis tévedett. E kellemetlenséggel azonban a kutatásnak szembe kell néznie, mint ahogy az őskeresztények szembe tudtak nézni. Újra bebizonyosodott, mint a judaizmusban korábban már annyiszor, hogy a beteljesületlen próféciaik újabb próféciaik talajává tudtak válni.<sup>86</sup>

83 *Pure Kingdom*, 100.

84 J. D. G. Dunn: *Jesus Remembered* (Cambridge: Eerdmans, 2003) 466.

85 J. D. G. Dunn: *Jesus Remembered*, 467.

86 J. D. G. Dunn: *Jesus Remembered*, 479-80.

Dunn szerint a Jézus-hagyomány messze összetettebb annál, semhogy bármiféle egységesítő metanarratíva alkalmazható legyen rá.<sup>87</sup> „Ha nem zavarodunk össze, valami baj van: a saját rendünket próbáljuk meg ráerőltetni egy eredendően rendezetlen elbeszélésre.”<sup>88</sup> Ezért a metafora fogalmát választja abban az értelmezésben, hogy „a metafora nem fordítható le semmi egyébre.”<sup>89</sup> De azért megkérdezi: vajon mire gondolhatott Jézus, amikor Isten országáról beszélt, és mit érthettek ezenközben a hallgatói? Lehet, hogy Jézus számára ez egyszerűen egy alternatív módja volt annak, hogy a jövőről, mennyről, vagy a menny földre gyakorolt hatásáról beszéljen. „Volt tartalma, de nem volt pontos »jelentése«, innen a nagy változatossága, néha összefüggéstelen képisége.”<sup>90</sup>

Csak látszat az, hogy egyre kevesebbet tudunk? Vagy Isten országa esetében a kevesebb a több? Nem lehet, hogy nem Jézus tévedett, hanem mi látunk tükör által homályosan? Mert Isten országa bennünk és közöttünk van (TamEv 3,3, vö. Lk 17,21).

---

87 J. D. G. Dunn: *Jesus Remembered*, 475, 477.

88 J. D. G. Dunn: *Jesus Remembered*, 485.

89 J. D. G. Dunn: *Jesus Remembered*, 486.

90 J. D. G. Dunn: *Jesus Remembered*, 487.

SZEGEDI EDIT

A REFORMÁCIÓ KOLOZSVÁRON<sup>1</sup>

A kolozsvári reformáció nehéz és kényes téma, nem annyira a források állapota miatt, mint inkább azért, mert ideológiailag megterhelt. Abban, hogy a dolgok idáig fejlődtek, a kolozsvári reformáció fő alakjai ugyanúgy „vétkesek” voltak, mint magának a városnak késő középkori és koraujkori struktúrája, amely alig ragadható meg a 19. és 20. századi felfogások és eszmények mentén.

A kolozsvári reformációt rendszerint Heltai Gáspár és Dávid Ferenc reformátorok műveként tartják számon, sőt velük azonosítják. Mivel az ő identitásukat nem lehet azoknak a róluk szóló elképzeléseknek az alapján felmérni, amelyek a 19. század óta terjedtek el, tevékenységük a kolozsvári reformáció megértésének egyik kulcsává vált. Heltai is, Dávid is a szász nemzethez tartozott. Tevékenységük mégis nagyrészt – bár nem kizárólagosan – a magyar nemzethez kötődött, mind politikai, mind etnikai értelemben. Heltai nyomtatta az első magyar könyveket Erdélyben, magyarra fordította a Bibliát, lefektette az írott magyar nyelv helyesírásának normáit, ő a magyar széppróza megeremítőinek egyike, és egyáltalán ő használta a 16. század legjobb magyar nyelvét. Dávid Ferenc a „magyar egyházak” püspöke volt, előbb a magyar lutheránusok, majd a sakramentáriusok előljárójaként. Míg Heltai szinte kizárólag magyar nyelven nyomtatott, Dávid latinul és magyarul folytatta hitvitáit.

A két reformátor pályája azonban nemcsak a kolozsvári, hanem az egész erdélyi reformációval szorosan összefonódott. Heltai 1544-ben lett Kolozsvár lelkésze. Hivatalba lépését a kolozsvári reformatori prédikálás kezdetével azonosítják, ami Johannes Honterushoz fűződő viszonyára és ehhez kapcsolódó wittenbergi tanulmányaira vezethető vissza. 1545-ös házasságkötése és 1546-ban a magyar bibliafordításon végzett munkája már egyértelmű állásfoglalás a reformáció mellett egy olyan városban, amely a Királyföld további városaitól eltérően még nem volt protestáns. 1550-ben Georg Hofgreffel közösen nyomdát alapított, majd 1561–1562-ben papírmalmot.<sup>2</sup> Heltai ezek szerint gyakorlati érzék-

1 Megjelent *Die Reformation in Kalusenburg* címmel a *Konfessionsbildung und Konfessionskultur in Siebenbürgen in der Frühen Neuzeit* c. kötetben. Leppin, Volker – Ulrich, A. Wien (szerk.), Stuttgart 2005, 77–88. (Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europa 66.) A tanulmányt Konecz László fordította, átnézte Balázs Mihály.

2 Jakab Elek, *Kolozsvár története*, II, Bp., 1888, 52, 72, 179, 181; Fitz József, *A magyarországi nyomdászat, könyvkiadás és könyvkereskedelem története, II, A reformáció korában*. Bp., 1967, 163, 166, 171; Binder, Paul, *Kaspar Helth-Heltai* in: *Taten und Gestalten. Bilder aus der Ver-*