

Műhely

CZIRE SZABOLCS UNITÁRIUS BIBLIATEOLÓGIA-TANÁR DOKTORI DISSZERTÁCIÓJÁNAK MEGVÉDÉSE

*Czire Szabolcs, a kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet (PTI) unitárius tanára 2007. július 19-én a PTI-ben népes hallgatóság előtt megvédte **A történeti Jézus-kutatás a XX. század utolsó évtizedeiben** című doktori értekezését, és ezzel PhD fokozatot szerzett. A Doktori Bizottság tagjai a következők voltak: dr. Rezi Elek elnök, dr. Szabó Árpád tudományos irányító, dr. Geréb Zsolt, dr. Herczeg Pál és dr. Molnár János opponensek.*

Czire Szabolcs két tanár középső gyermekeként Székelykeresztúron született és érettségizett. 2001 és 2006 között volt a PTI hallgatója, ezt követően három éven át Sepsikőröspatakon (segéd)lelkész és Kolozsváron gyakornok volt az unitárius bibliai tanszéken. Az 1999–2000. tanévet a Meadville/Lombard Teológiai Főiskola ösztöndíjasaként a Chicagói Egyetemen töltötte. 2000-tól a Romániai Felekezeti Bibliatársaság Vezető Tanácsának tagja. 2002-ig tanársegéd, majd adjunktus. A 2005. tavaszi szemesztert a Sharp Scholar kutatói ösztöndíjasaként Oxfordban és Manchesterben töltötte. A doktori tanfolyamra 2002 februárjában iratkozott be, és 2005 februárjában zárta le.

Az alábbiakban a doktori dolgozat rövid ismertetését adjuk közre.

A téma körülírása

A Héber Bibliából (Ószövetség) ered történelemtudatunk eszmélése, és a Biblia révén örököltünk egyfajta érzékelést arra nézve, hogy milyen helyünk és feladatunk van a történelemben. Aztán maga a Biblia is a történelmi vizsgálódás tárgyává lett. A folyamat szorosan összefügg először a középkori *négyes értelem* felváltó, reformáció-kori *literális értelem* keresésével, majd a felvilágosodás nyomán kibontakozó tudományosság reprezentációs szemléletével, amely a bib-

liai elbeszélések nyelvezetét is referencianyelvként értelmezve azok tényalapjára kérdezett rá. E történelmi vizsgálódás egyik legtermékenyebb területének minősült a történelmi Jézus-kutatás, amelyet Albert Schweitzer – annak első, a 19. század végéig tartó, mintegy évszázadnyi szakaszát összefoglaló monográfiájában – „a német teológia legnagyobb megvalósításának” nevezett.

A „régí kérdést” a két világháború körüli évtizedekben egyfajta háttérbe vonulás követte, majd az 1950-es évektől az „új kérdés” kísérletet tett annak folytatására. A még mindig túlnyomóan német nyelvterületre, de mindenképpen az öreg kontinensre összpontosuló kutatás néhány évtized után újra elbizonytalanodni látszott. Miközben Bultmann elhíresült megállapításának cáfolatáért hívatott életre, hogy tudniillik „jóformán semmit nem tudhatunk meg Jézus életéről és személyiségéről”, egyre kevésbé látszott képesnek e cáfolat felmutatására. L. Keck 1971-ben a történelmi Jézus-kutatással kapcsolatban „zsákutcát” emleget, amit J. I. H. McDonald 1978-ban már tanulmánya címeként is szerepeltetni mert, G. Giherti pedig a '80-as évek elején ezt „stagnálásra” módosította. A '80-as évek végén azonban az új kontinensen M. Borg már a Jézus-kutatás „reneszanszát” emlegette. És – amint beigazolódott – egyáltalán nem túlzott. Elég csak végignézni az utcai vagy elektronikus könyvstandok kínálatát. Mára a szó legteljesebb értelmében ökumenikussá, nemzetközivé és interdiszciplinárisá váló Jézus-kutatást számos szakmai tömörülés tüzte zászlajára, például: az 1981-ben alapított *Történelmi Jézus Szekció* a *Society of Biblical Literature* keretén belül; az 1985-ben alapított *Jézus Szeminárium*; a '80-as évek végén Bruce J. Malina vezetésével alapított, Jézus társadalmát társadalomtudományi módszerekkel tanulmányozó *Context Group*; az 1990-ben alapított *Történelmi Jézus Szeminárium a Studiorum Novi Testamenti Societas* keretében. Czire Szabolcs disszertációja ezt a reneszánszát élő, 20. század végi Jézus-kutatást kívánja áttekinteni.

A mai Jézus-kutatás egy szegmensét N. T. Wright a „harmadik kérdés” névvel illette. E megnevezésbe azokat értette bele (pl. E. P. Sanderst, J. H. Charlesworth-t), akikben ő nem az „új kérdés” folytatóit látta (pl. J. D. Crossant, R. W. Funkot, a Jézus Szemináriumot). Annak ellenére, hogy Funk a megkülönböztetést magára és saját körére nézve elfogadta, és önmegjelölésként szívesen használta a „megújított új-kérdés” formulát, a dolgozatban a „harmadik kérdés” fogalmát kronológiai értelemben használjuk a 20. század utolsó évtizedeitől kibontakozó Jézus-kutatás egységes jelölésére. A „történelmi Jézus” fogalmán a Jézus-kutatás akadémiai eredményét értjük, a modern és posztmodern történetírási eszközökkel „rekonstruált” názáreti Jézus tudományos absztrakcióját. A „történelmi Jézus” tehát nem azonos sem a „valódi Jézus”, sem „a hit Krisztusa” vagy a „bibliai Krisztus” fogalmaival. A „történelmi” jelző ugyanakkor pontatlan is, amennyiben komolyan vesszük B. B. Scott megjegyzését, amely szerint „a történelmi Jézus utáni történelmi kutatás véget ért; a történelmi Jézus utáni interdiszciplináris kutatás épp elkezdődött”.

Célkitűzés

A dolgozat célja a „harmadik kérdés”, tehát az interdiszciplináris történeti Jézus-kutatás átfogó bemutatása és kritikai értékelése. A célok közt szerepel ugyanakkor a téma magyar nyelvterületen való népszerűsítése is. A nemzetközi helyzettel való összevetés egyértelművé teszi, hogy a történeti Jézus-kutatás feltűnően alulképviselt mind a magyar tudományos életben, mind a magyar olvasók irányában. Míg az elmúlt évtizedekben a kérdés tőlünk nyugatabbra – főként angol nyelvterületen – az egyik legtermékenyebb és legvirágzóbb tudományos területté nőtte ki magát, addig nálunk a diszciplínát Vermes Géza könyvein kívül csak elvétve képviselték néhány szerző (pl. Joachim Gnilka) magyarra fordított kötetei. A nagy példányszámú, ún. „népszerűsítő” kiadványok túlnyomó többségén pedig a szenációkeresés szándéka süt át, és/vagy az ezotéria és a szabadjára engedett emberi fantázia játszik az olvasói valóságérzettel. A cél tehát egy olyan munka életre hívása, amely egyaránt hasznosítható az akadémiai életben (teológiai oktatás, lelkészképzés, vallástanárképzés stb.), és átfogó tájékoztatásul szolgálhat az érdeklődő olvasók számára.

Módszer

A dolgozatban a bibliatudomány „klasszikus” módszerei – a forráskritika, a hagyománytörténet, a kiadástörténet és az irodalomkritika – mind szerepet játszanak. Módszertanilag a dolgozatban mégis az a posztmodern hermeneutikai szemlélet az irányadó, amely mindenekelőtt a kontextusok végtelenbe nyúló koncentrikus körére és az interdiszciplinaritásra helyez kiemelt hangsúlyt. A kontextusok körei határozzák meg a dolgozat egész felépítését, az egymást követő és egymásba fonódó témakörök kibontását. Az egyes kérdések tárgyalásánál együtt igyekszünk megjeleníteni a diakronikus és szinkronikus látásmódot. Ez az együttállás egyaránt jellemző akkor, amikor Jézus és világa megragadásáról van szó, vagy amikor a kutatás mai valósága és annak valamely kutatástörténeti részkérdése kerül górcső alá.

Felépítés, tartalom

A mintegy 600 forrásműre támaszkodó dolgozat felépítés tekintetében két fő részre tagolódik. Az első a kutatás kontextusait rajzolja meg, a másik a kontextusokat összeolvasó egyes kutatók tevékenységét, Jézus-portróját mutatja be és értékeli. Ezt zárja egy összefoglaló rész, amely először az *Isten országa* témát – mint a mindenkor Jézus-kutatás egyik központi témáját – követi végig a kutatástörténeten diakronikusan és szinkronikusan, majd egy általános összefoglalás és értékelés. Tekintsük át e részeket.

Kutatástörténeti kontextus. A fejezet a nagyjából kétszáz évvel ezelőtt kibontakozó Jézus-kutatás történetét tekinti át úgy, hogy minden lényeges kérdés esetében igyekszik a mai kutatásban való visszatükrözőedésre reflektálni. A hagyományos korszakolást egyoldalúan német szempontokat érvényesítőnek minősítve igyekszik a megszokott „első kérdés”, „nincs kérdés”, „új kérdés” szakaszokon túl a kutatást egyetlen összefüggő, de számos síkon és kutatási területen zajló folyamatként megjeleníteni. Kiemelt hangsúlyt fektet azokra a nem-német (főként angol és francia) kutatókra és iskolákra, akik/amelyek a legtöbb kutatástörténeti összefoglalóban háttérben maradnak vagy meg sem említődnek. A „harmadik kérdés” igyekszik önmagát a korábbi kérdések viszonyában körültekintőbb és érzékenyebb módon meghatározni. Ezzel együtt maga a „harmadik kérdés” kifejezés használata is óvatosságra int, amennyiben azt sugallja, hogy a 20. század utolsó harmadától kibontakozó Jézus-kutatás jól körülhatárolható és egységes.

A „harmadik kérdés” számára a korábbi kérdések nemcsak előzményként, hanem kutatási kontextusként is szolgálnak. Számos korábbi szemlélet és eredmény közvetlen relevanciával bukkan fel a mai kutatásban. Annak megfelelően, hogy a mai kutatás spektrumában ki hol helyezkedik el, ad nagyobb hangsúlyt valamely korábbi kérdéssel való kontinuitásnak vagy utasít vissza egy másikat. Felülemelkedve ezeken a szubjektív értékítéleteket tartalmazó álláspontokon, megállapíthatjuk, hogy a „harmadik kérdés” mindenik korábbi kérdéssel számos ponton hasonlóságot és eltérést mutat, miközben azok is egymáshoz viszonyítottan hasonló kettősséget mutatnak. Ez újra azt bizonyítja, hogy lényegében egyetlen, évszázadokon át kibontakozó Jézus-kutatás van, amely az adott társadalmi, kulturális és egyéb beágyazottságnak megfelelően a különböző korokban különböző kérdésfelvetési hangsúlyokkal jellemezhető. Először a hasonlóságok felé fordulunk, majd azt nézzük meg, hogy mely vonatkozásokban hozott újat a „harmadik kérdés” a korábbiakhoz képest.

A „régí kérdés”, amelyet elsősorban a 18–19. századi német liberalizmus szellemisége bontakoztatott ki, leginkább két vonatkozásban köszöntött vissza a „harmadik kérdés” idején. Az egyik a kutatást alapvetően meghatározó *optimizmus*, amely hangulat Schweitzer óta csak elvétve volt jellemző. Optimizmus abban, hogy ha nincs is lehetőség életrajzírásra, meglehetősen nagy bizonyossággal van lehetőség Jézussal kapcsolatban történeti állítások megfogalmazására. Ez nemcsak tanításának jellegére terjed ki (Bultmann), hanem működése és személyisége egészére is. Bár az evangéliumokban megjelenő jézusi mondások és tettek történeti hitelessége egyen-egyenként nem bizonyítható, azok alapján mégis megbízható képet formálhatunk Jézus működésének, tanításának, személyiségének és önértelmezésének általános jellemzőiről. A másik vonatkozás, hogy mindkét időszak kutatása nagyobb érdeklődést mutat *Jézus és a társadalom* kapcsolata iránt, mint Jézus és az egyház kapcsolata iránt. Történeti eszközökkel inkább

keresi a társadalom számára releváns (egyetemes) Jézust, mintsem a teológia és egyház partikuláris Jézusát. Mindezt a „régikérdés” természetesen erős dogmaellenes irányultsággal tette, és az ember és világ fejlődésébe vetett mély meggyőződésével, míg a „harmadik kérdés” a 20. századvég holokauszt-utáni, technokrata és feltartóztathatatlanul globalizálódó társadalmának élethelyzetében. A kutatásra nézve ebből számos sajátosság hüvelyezhető ki, amelyekre hamarosan kitérünk.

A „nincs kérdés” időszaka lényeges elemekkel járult hozzá a Jézus-kutatáshoz, részben a formatörténeti módszer alkalmazásával, részben a Jézus-kutatás létjogosultságával szemben megfogalmazott teológiai kérdésfelvetésekkel. Az előbbi, beleértve az annak talaján körvonalazódó őskeresztény hagyományfejlődés elméletét (Bultmann), módszertani alapként a harmadik kérdés idején is érvényben maradt, másfelől a hagyományfejlődés kérdése – mint láttuk – a „harmadik kérdés” egyik generáló területének minősült (Robinson–Koester). Ami a teológiai relevancia kériugmatikus alapon történő tagadásának kérdését illeti, meglehetősen ironikus, hogy az többnyire a kutatást egészében elutasító katolikus szerzők álláspontjában talált visszhangra (Johnson).

Az „új kérdés”, amely a bultmanni hagyományból kinőve a kutatás létjogosultsága és lehetősége mellett a történeti Jézus és a kériugma Krisztusának kontinuitását bizonyító teológiai cél érdekében vette fel a kutatás fonalát, később számos irányba fejlődve vált közvetlen előzményévé a „harmadik kérdésnek”. Ezért ha valahol óvatosan kell bánni az éles szembeállításokkal, akkor az itt mindenképpen indokolt. Egyfelől kérdéses a két kutatás közti átmenet pontos behatárolhatósága, részben azért is, mert a kutatók jó része mindkét időszakhoz tartozik, részben mert sem a második kérdés lezárása, sem a harmadik kérdés időszaka nem köthető egy konkrét momentumhoz. Másfelől az új kérdés maga is fejlődésen ment át, és időközben olyan jellemzőket öltött magára, amelyeket ma könnyen azonosítunk a harmadik kérdés sajátosságaiként. A legfőbb hangsúlyeltolódás az „új kérdés” kezdetén domináns teológiai irányultság terén következett be, amelyet a Jézus zsidóságát középpontba állító „harmadik kérdés” nagymértékben újragondolt. A legfőbb kontinuitás a bibliakritikai előfeltételezésekben és a Jézus-kutatásban alkalmazott módszerekben ismerhető fel. Mindkét kor kutatói vallják, hogy bár az evangéliumok nem életrajzok, hanem az ősegyház bizonyágtevő és hitébresztő igehirdetései, megfelelő történetkritikai módszerekkel azokból és más források alapján azok háttéréből történeti adatok nyerhetők, amelyek alapján az ember Jézus megismerhető. Mindkettő vallja, hogy a kutatás szigorúan csak tudományos kritériumok és módszerek égisze alatt folyhat, és hogy az interdiszciplináris nyitottság kívánatos.

Bár bután hangzik, de fontos tényező, hogy a „harmadik kérdés” abban a szerencsés helyzetben van, hogy már tud az előző kutatási szakaszokról. A kutatástörténet ilyen széles ölelésű kontextuális látását mindenképpen egyik saját

tosságának kell tartanunk. A kutatás további kontextusai iránti tudatos éberség szorosan összefügg a „harmadik kérdés” további fontosabb jellemzőivel és eredményeivel, amelyeket az előbbieik értelmében nem feltétlenül kell előzmény nélküli sajátosságként tekinteni. Ezek felé fordulnak a következő fejezetek.

A judaizmus(-kutatás) kontextusa. A „harmadik kérdés” legszilárdabb konszenzusát jelenti Jézus zsidóságának a komolyan vétele, az a törekvés, hogy Jézust az első századi judaizmuson *belül* helyezze el és értse meg. A fejezet fogalomtisztázással indul, és nevesíteni kívánja azokat az anakronisztikus elemeket, amelyeket az elmúlt időszak a „judaizmus”, „zsidóság” vagy a „kereszténység” fogalmaihoz társított. Bemutatja, miért téves a „normatív judaizmus” képzetét az első századra visszavetíteni, vagy hogy miért félrevezető a „palesztinai judaizmus” és „hellenisztikus judaizmus” egymás ellenében való kijátszása. A kronológiai megoldási kísérletekkel is (korai, kései) hasonló a helyzet. A kérdés továbbviteléhez a „júdeai irányultságú” kifejezés látszik – megfelelő indoklással – a legalkalmasabbnak. Így vizsgálja a következő rész Galilea „júdeai irányultságának” kérdését, a régészeti leleteken át az első századi judaizmus pluralizmusáig és esetleges egysége fenntarthatóságának vitájáig.

A jelenség mögött ott kell látni a holokauszt utáni keresztény önreflexió hatását is, a zsidó-kutatók bekapcsolódását a Jézus-kutatásba (pl. Flusser, Vermes, Ben-Chorin, MacCoby), de a „harmadik kérdést” jellemző (posztmodern) történelemszemléletet is. Azaz Jézus zsidóságának komolyan vétele természetesen következik a „harmadik kérdés” kontextuális látásmódjából, abból a tételből, hogy minden egyén és az őt körülvevő világ között sokrétű diakrón és szinkrón kapcsolatháló és folytonosság van. Ebben a megközelítésben az egyéni nem a környezettől eltérőt jelenti (dekontextualizált szingularitás), hanem számos környezeti tényező sajátos együttállásának eredményét. A kutatás célja ily módon a környezeti együtthatások szerinti legvalószínűbb, azaz a történetileg legplauzibilisabb megtalálása. A „harmadik kérdés” időszakában már egyetlen kutató sem elégszik meg azzal, hogy perikópák eredeti szerkezetét vagy logionok hitelességét vizsgálja, és ezek alapján történeti minimumot állítson fel (lásd az „új kérdést”), hanem onnan továbblépve (vagy azt megelőzve) szélesebb kérdéseket vet fel, amelyekre aztán igyekszik válaszolni. E kérdések jelentős része Jézus és környezete kapcsolatára kérdez rá (pl. hogyan viszonyult önnön vallásához? Milyen kapcsolata volt kora társadalmi–politikai viszonyaival?)

Hogy Jézus zsidó volt, többé nem kérdés, ahogy erről a legtöbb mai kötet már a címében is igyekszik bizonyosságot tenni. De hogy *milyen* zsidó volt, nehezebb kérdés, mint valaha. Ha drámaibb szavakkal kívánnánk jellemezni a helyzetet, azt mondhatnánk: miközben a kutatás azt remélte, hogy az elsődleges források hiányzó adatait az első századi judaizmus közvetett adataival pótolni tudja, arra kellett ráébrednie, hogy Pandora szelencéjét nyitotta meg. A disszertá-

ció bemutatja, ahogy egyfelől az ókortudományi módszerek fejlődése, másfelől a régészeti felfedezések és a nyomukban kibontakozó judaizmus-kutatás magával hozza, hogy mára a Jézus-kori judaizmus úgy áll előttünk, mint egy szinte áttekinthetetlenül gazdag, szerteágazó, sok tekintetben vallási pluralizmust megtestesítő jelenség. Miközben egyfelől az adatok túlmennyiségével szembesülünk, másfelől hiányzó adatok teszik az értelmezést többszörösen is hipotetikussá.

E sokszoros, ismeretlen változójú egyenlet egy-egy elemének meghatározási törekvése külön kutatói irányvonalakat hív életre. Ma már hallani a történeti Galilea, a történeti Jeruzsálem, a történeti Keresztelő János, a történeti Heródes, a történeti Pilátus és hasonlókat kutatásáról. Ebben az összefüggésben nézve a történeti Jézus-kutatás nem más, mint az első századi judaizmus Jézusra (és az evangéliumokra) vonatkoztatott értelmezési kísérlete. A dolog nehézsége annak eldöntésében rejlik, mely adatok minősülnek relevánsnak és melyek nem. Mintha egy olyan mozaikjátékról lenne szó, amelynek ismeretlen számú képvariációjából csak egyetlent kell úgy kirakni, hogy miközben nagyon sok fölösleges kocka marad, a szükségesekből is mindig hiányzik néhány. Így aztán minden kutatónak döntenie kell: milyen rendezőelv szerint kezdi meg a kockákat összeválogatni. A dolgozatban bemutatott portrék konkretizálják, hogy vannak, akik a judaizmust elsősorban mint eszmét közelítik meg; így Jézus helyét az első századi zsidó vallási eszmék között keresve főként olyan viszonyban vizsgálják, mint a törvény, templom, farizeusok, messiási eszme, eszkatológia és hasonlók (pl. Meyer, Harvey, Vermes, Sanders, Charlesworth, Dunn, Gnilka, Becker). Az előbbivel nem kizárólagos viszonyban mások a judaizmust elsősorban mint társadalmi formációt vizsgálják, annak struktúráit, társadalmi rétegeit, gazdasági viszonyait, intézményeit, és Jézust ezek viszonyrendszerében, az azokra gyakorolt hatásban kívánják megragadni (pl. Brandon, Mack, Borg, Horsley, Hollenback, Crossan, Fiorenza, részben Theissen).

Az utóbbi megközelítés feltételezi a társadalomtudományok elméleteiben és módszereiben való jártasságot. Egy másik rendező elv aszerint körvonalazódik, hogy ki mennyire tekinti hellenizálnak Jézus első századi környezetét, és aztán, hogy azon belül mit minősít meghatározónak. Amikor Galilea nagymértékben hellenizált területként értelmeződik (pl. Hengel), akkor Jézus olyan zsidóként jelenik meg, akinek tanítását és életvitelét leginkább a görög-római filozófusok (pl. cinikusok, sztoikusok) analógiája mentén ragadhatjuk meg (pl. Downing, Mack, Crossan), vagy mint csodatevőt a hellenista „isten-ember” typoszán belül (Smith). Amennyiben egy hellenizmustól mentes palesztinai judaizmust látunk Jézus környezetében, a hangsúly eshet a bölcsességi hagyományra (pl. Witherington III, Fiorenza, részben Becker), az apokaliptikus hagyományra (pl. Charlesworth, többnyire Sanders), a galileai karizmatikus hagyományra (pl. Vermes, Freyne, részben Borg), a farizeusi (Falk) vagy rabbinikus hagyományra (pl. Flusser, Chilton). A két népszerű variáns, a karizmatikus és a (hellenista-szerű) tanítót meg-

előzve legtöbbször Jézust a prófétai hagyományon belül próbálják elhelyezni (Sanders, Meier, Wright, Herzog, Casey, Kaylor, de Becker, Borg sőt Vermes is), amit azonban szinte minden előző kategória irányában lehet értelmezni.

A „harmadik kérdés” idején az első századi judaizmus tehát többé már nemcsak „kortörténeti háttérként” jelenik meg, amely sötét kontrasztsíkként szolgál Jézus egyediségének kidomborításához, hanem a társadalmi-vallási kontextus *forrássá* válik.

Mindez az alkalmazott kutatói módszerre irányítja a figyelmet.

A módszertan kontextusa. A metodológia kérdése a Jézus-kutatásban is homloktérbe került – mint általában a mai tudományos életben. A módszertan szintén a kutatás kimenetelét meghatározó kontextust jelenthet. A fejezet azokat a fontosabb „kritériumokat” mutatja be, amelyeket a Jézus-kutatás használt és használ. A diakronikus megközelítés itt az egyes kritériumok kialakulásának a nyomon követésében érhető tetten. A bemutatást és példákat mindenik esetben a kritérium erősségeinek és fogyatékoságainak megszólaltatása követi. A fejezet második része szinkronikusan közelít a kritériumok kérdéséhez, és arra a kérdésre keresi a választ, hogyan rendeződhetnek metodológiává a kritériumok. Itt sorra kerül néhány jelentősebb kutatási módszertan bemutatása és bírálata – mint amilyen a Jézus Szeminárium, John P. Meier, J. D. Crossan és Gerd Theissen által javasolt és alkalmazott metodológia.

Bultmann intése, hogy „minden értelmezés szükségszerűen a tárgyról alkotott előzetes megértésre épül”, és hogy az alkalmazott metodológia közvetlen befolyással bír az eredményre nézve, mára közhelynek számít a Jézus-kutatók között. Ennek tudatában a módszertan kérdése szüntelenül napirenden van, a legtöbb Jézus-kötetben külön bevezető fejezetekben kerül megvilágításra. Az eredmény itt is főleg a probléma összetettségének tudatosulásában érhető tetten. Ezzel együtt kijelenthető, hogy a Jézus-portrék nagy változatosságáért lényegében a módszertani bizonytalanság a felelős. Ide természetesen két nagy kérdéskör tartozik: a források értékelésének és értelmezésének mikéntje (a tulajdonképpeni metodológia).

A kutatás adathalmazát képviselő írott *források* bemutatására külön fejezetben kerül sor. A 20. század nagy felfedezései (Holt-tengeri tekercsek, Nag Hamadi könyvtár) egy sokkal szélesebb irodalmi kontextusba helyezték el azokat a bibliai evangéliumokat, amelyek a Jézus-kutatás eddig kizárólagos, de mindmáig legfontosabb forrását képezik. A kutatás nemcsak a kanonikus evangéliumok történetkritikai eredményeit és nehézségeit örökölte, hanem mára jelentősen több keresztény és nem-keresztény forrás is rendelkezésünkre áll, mint korábban. És számuk folyamatosan bővül. Itt két központi kérdés látszik körvonalazódni: milyen források minősülnek relevánsnak, és elegendő-e a rendelkezésünkre álló forrás?

Miközben a kutatók többsége „tudományos alapon” egyetért azzal, hogy minden rendelkezésre álló forrást figyelembe kell venni, éles megoszlás van abban a kérdésben, hogy a Biblián kívüli keresztény források milyen mértékben járulhatnak hozzá Jézus-ismeretünkhöz. A két szélsőséges álláspont között növekedni látszik azok tábora, akik szerint ha közvetlenül nem járulnak is hozzá, a keresztény hagyományformálódás jobb megértésén keresztül közvetetten igen. Az apokrif evangéliumok körüli nehézséget – melyek közül a legtöbb figyelmet Tamás evangéliuma kapta – leginkább azok keletkezési idejének datálása és a kanonikusokkal való irodalmi viszonyuk tisztázása jelenti. Hasonló nehézségek merülnek fel a nem-keresztény források esetében is. Míg a kanonikus evangéliumok esetében szilárdan áll a szinoptikusok elsőbbsége Jánossal szemben (akinek néhány kronológiai közlését többen előnyben részesítik), addig Márk és a Q sorrendisége egyre nagyobb tétet képvisel. Mint láttuk, a Jézus működésének értelmezési hátterét kínáló első századi judaizmushoz kapcsolódó különféle források esetében is az érvényesség kérdése a meghatározó.

Miközben a kutatásnak az adatmennyiség túlzott kiterjedtségével kell szembenéznie, ismételten felmerül az elégségesség kérdése. Ez vonatkozik mind az elsődleges források évszázados dilemmájára (amely tekintetben – mint említettük – a mai kutatás jelentősen optimistább), mind a másodlagos forrásokéra. Minél többet tudunk Jézus világról, annál több hiány felismerésére nyílik lehetőség. Nevesítsünk néhány példát. Alig irányult kutatás Heródes Fülöp uralkodására és tartományaira, ahol Jézus maga is jelentős időt töltött (Mk 7,24–9,30), és ahonnan több tanítványa származott. A palesztinai városi élet részletkérdéseiről (beleértve Jeruzsálemet is) alig tudunk valamit (összehasonlítva például a görög vagy római helyzettel). Hasonló a helyzet a gazdaság és kereskedelem számos vonatkozásával, beleértve a kereskedelmi utak kérdéskörét.

A források kizárólag közvetett jellege és sokszínűsége hozza magával az autenticitásra (relevanciára) választ adni hivatott módszertani nehézségeket, míg a kutatott tárgy időbeli távolsága és kétezer éves vallási-kulturális jelentősége az értelmezés kihívásait.

A „második kérdés” idejétől kitermelt autenticitás-kritériumok (pl. kettős különbözőség, többszörös igazolás, nyelvi és környezeti kritériumok) a „harmadik kérdés” idején is használatban maradtak, de miközben azok mellé számos további javasoltak (pl. magyarázati, memorizálhatóság), a kritikai reflexió egyiket sem kímélte meg. Bár jól felismerhető a törekvés, hogy minden kutató megérvelt döntést igyekszik hozni az általa előnyben részesítendő kritériumok használatát illetően, egyelőre a legalapvetőbb módszertani kérdésekben sem látszik egy körvonalazódó konszenzus. Ennek ellenére néhány irányvonal kidomborodik az irodalomból.

A korszak kezdetén, mintegy reakcióként a „második kérdés” rigurózus, a hagyományt szilánkjaira bontó gyakorlata ellen, többen a narratív kritikával sok

hasonlóságot mutató holisztikus (B. Meyer) vagy tágabban értelmezett történelmi szemléletet (pl. Brandon, Vermes, Borg, Gnlika) részesítettek előnyben. Ebben az esetben a rendező elvet olyan általános kérdések biztosítják, hogy mi lehetett Jézus célja, milyen viszonyban állt a judaizmussal, miért halt meg, milyen kapcsolat van közte és az ősegyház között? Ehhez állnak közel azok is, akik Jézus életének „megkérdőjelezhetetlen történelmi tényeiből” kiindulva igyekeznek azokkal minél harmonizálóbbr módon értelmezni a hagyományt (pl. Sanders, Wright). A fenti megközelítések esetében felismerhető a törekvés, hogy a Jézus-portré az evangéliumok adatainak lehetséges maximumán nyugodjék. Mások először egy legvalószínűbb autentikus minimumot próbálnak körülhatárolni akár hagyományos (Chilton, Jézus Szeminárium, Witherington III), akár az „ipsissima structura” irányába módosított (Crossan) történetkritikai eszközökkel. Az előző stratégia inkább összetett Jézus-portét eredményez (például egyszerre próféta, bölcsességi tanító és karizmatikus gyógyító), az utóbbi igyekszik egy domináns vonás köré felépíteni a portrét.

Az irodalomkritikai adaptációk mellett módszertan tekintetében a „harmadik kérdés” megkülönböztető vonása a társadalomtudományi modellek és módszerek bevonása a Jézus-kutatásba, főként az amerikai kontinensen. Ezek bemutatására szintén külön fejezetben kerül sor:

A mediterrán világ kontextusa. Az eddigi kontextusok elsősorban a kutatásra néztek, és csak közvetetten a kutatás tárgyára. Ezzel a résszel közvetlenül Jézus és világa társadalmi, politikai, gazdasági, kulturális és vallási háttere megrajzolhatóságának problémája felé fordulunk. Áttekintjük a fontosabb társadalomtudományi hozzájárulásokat e kontextus megértéséhez. A fejezet a következő lényegesebb kérdésekkel foglalkozik:

a. Miként és miért fordult a Jézus-kutatás figyelme a „történelmi Galilea” kérdése felé, és milyen hozadékaik vannak ennek a szemléletváltásnak?

b. A tudományos modellek bevonásának létjogosultsága és mikéntje. A Jézus-kutatás kontextualitása kérdésének jellegzetes nehézsége a két idősi (ókor és mai kor) közti átjárhatóság problematikája: hogyan kerülhetjük el az anakronizmus csapdáját, amely a „harmadik kérdés” egyik éles kritikai témája a korábbi kérdésekkel szemben? Ellentmondásosnak tűnő, hogy ezt a kutatás mai tudományos modellek időbeli visszavetítésével próbálja megtenni, amilyeneket leginkább a szociológia és az antropológia szerteágazó területeiről adaptál. És miközben e modellektől a kutatás egyfelől az „eredeti” történelmi, társadalmi stb. kontextus mélyebb feltárhatóságát, másfelől pedig annak értelmezésében a mai világlátás iránti érzékenység fokozását és így annak a kutatott tárgyból való kizárását reméli, e modelleket magukat is a kutatás kontextusává teszi.

c. A makroszociológiai dimenzió a fejlett agrártársadalom sajátosan mediterrán változatát festi meg, a társadalmi rétegződést, a gazdasági vonatkozásokat

a városalapító politikától a korlátozott javak szemléletéig, a monetáris átalakulásoktól a kölcsön- és adórendszerekig. A részt exkurzus zárja, amely az evangélisták társadalmi stratifikációra épülő meggyőzési stratégiáját igyekszik igazolni.

d. A mikroszociológiai megközelítés elsősorban a szimbolikus antropológia eredményeinek alkalmazásával történik, és az első századi mediterrán világ, közelebről Jézus közvetlen palesztinai világának értékrendje képezi a vizsgálódás tárgyát. Témakörök: alacsony és magas kontextusú társadalmak; becsület és szégyen mint az első századi mediterrán világ sarkalatos értékei; kollektív személyiség; a hármastestű modellje; a tiszta és tisztátalan kérdése az általános szimbolikus antropológiai megközelítéstől a sajátosan zsidó tisztasági rendszerig.

A társadalomtudományi modellek és módszerek bevonásának célja és hozadéka tehát leginkább két tényezőben foglalható össze. Egyfelől értelmezési keretként felerősítik a források adatait, másfelől távolító hatást fejtenek ki, amellyel biztosítani igyekeznek a kulturális másság, idegenség tudatosítását, az etnocentrizmus és anakronizmus elkerülését. Mindkét vonatkozásban számos kétség merül fel. Az elsőben: hogy mi van, ha időnként nem felerősítenek, hanem *teremtnek* hatásokat? A másodikban: hogy vajon nem a jellegzetesen modern tudományos modellek alkalmazásának pusztán ténye jelenti-e az anakronizmust? E módszerek működtetése egy kettős de- és rekontextualizálás folyamatoként írható le. Először az ősegyházi kérügmába szőtt, eredetinek minősített részek *de*kontextualizálása, és a korabeli értelem meghallása érdekében azok *re*kontextualizálása a történelmi és társadalomtudományi módszerekkel rekonstruált saját szélesebb világukon belül (judaizmus, vallási-politikai-gazdasági viszonyok, mediterrán értékrend). Mivel a korabeli értelem meghallását nem tehetjük más pozícióból, mint a saját kultúránkon belüli beágyazottságunkból, ezért a legtöbbször egy második, a mai kultúrán belüli rekontextualizálást látnak szükségesnek.

A dolgozat második fő része a legnagyobb befolyású kutatók Jézus-portréit mutatja be, vagyis azt a kérdést szemlélteti, hogy az egyes kutatók hogyan olvassák össze az előbbi kontextusokat. Hét kutató Jézus-portréja kerül részletes bemutatásra (Vermes Géza: Jézus – a karizmatikus csodatevő próféta és tanító; E. P. Sanders: Jézus – Izrael restaurációját hirdető eszkatologikus próféta; Markus J. Borg: Jézus a „karizmatikus bölcsességi próféta és mozgalom-alapító”; Richard A. Horsley: Jézus – a társadalmi reform népi prófétája; Nicholas T. Wright: Jézus – A fogság végét hirdető zsidó messiás; John P. Meier: Jézus – a marginális zsidó, eszkatologikus próféta; John D. Crossan: Jézus – a zsidó cinikus-szerű parasztember, társadalmi reformer), valamint további hét rövidebb ismertetésre (Hyam Maccoby: Jézus – a vallási és társadalmi reformot sürgető farizeus; R. David Kaylor és William R. Herzog: Jézus – az új társadalom prófétája; Elisabeth S. Fiorenza: Jézus – Miriam gyermeke, Sophia Isten prófétája; Ben Witherington III: Jézus – a bölcs próféta, a testet öltött Bölcsesség; Joachim Gnilka: Jézus – Az

implicit messiás; Jürgen Becker: Jézus – Izrael üdvösségét közvetítő eszkatologikus próféta).

A bemutatások itt is követik a dolgozat struktúráját, azaz kiemelten figyelnek arra, milyen súllyal jelennek meg az egyes kontextusok az adott kutatóknál, beleértve saját társadalmi, felekezeti, akadémiai, kutatói élethelyzetüket is.

Eredmények. Trendek. A kutatás miértjei

Összegzésként először azt nézzük meg, milyen értelemben beszélhetünk a Jézus-kutatás „harmadik kérdése” összefüggésében haladásról. Lényegében ezt bontja ki, és gondolja tovább az alább tárgyalt három kérdéskör:

- 1) milyen eredményeket és kihívásokat jelentenek a kutatást meghatározó nagyobb kontextusok?
- 2) milyen nagyobb „trendek” látszanak körvonalazódni a mai Jézus-kutatásban?
- 3) milyen létjogosultsága és teológiai hozadéka lehet a Jézus-kutatásnak?

Amennyiben a változást mennyiségi terminusokban – azaz a publikált Jézus-könyvek számában – mérnénk, talán szívesen vennénk a jelenleginél jóval kisebb haladást. Amennyiben a portrék változatossága lenne a haladás kritériuma, újra visszafogottabb tempó lehetne a kívánatos. Mielőtt azonban a pluralizmus divatos ostorozásába kezdenénk, jó emlékeznünk arra, hogy a Jézus-portrék és krisztológiák pluralizmusa az Újszövetségben gyökerezik. A kutatás kezdettől fogva az eltérő értelmezések és ábrázolások mögötti egységes Jézus-élet megtalálását tűzte ki célul, amelyet korábban szívesen illetett az „eredeti” vagy „valódi” jelzőkkel. A későbbi felismeréssel együtt, hogy ti. amit a kutatás eredményez, az „csak” a „történeti Jézus” megnevezésre jogosult, egyre nyilvánvalóbbá vált a helyzet ironiája: minél nagyobb buzgósággal folyik a kutatás az „egyetlen” megtalálására, annál távolabb kerülünk tőle, amennyiben mind több és több „történeti Jézus” bontakozik ki a művek lapjain. Amennyiben tehát a haladást a kutatói konszenzus fokában mérnénk, több haladást kellene kívánnunk.

A haladásra-rákérdezés legkézenfekvőbb módjának az tűnik: mennyivel tudunk ma többet a történeti Jézusról, mint korábban. Tisztázni kell azonban, hogy mi számít e téren többletnek. Ha valaki olyan életeseményekben határozza meg a többletet, hogy például Jézus mit csinált 12 és 30 éves kora között, akkor „haladásról” szinte szó sem lehet. Ugyanis nem áll ma sem rendelkezésünkre több elsődleges forrás, mint korábban, amelyek ilyen tényalapú történelmi faktumokat fedtek volna fel. Továbbra is csak egy életrajz mozaikjaival rendelkezünk – legfeljebb vázlatával. Ha ez így van az evangéliumokban, aligha lehet másként a mai kutatásban, amely e tényt messzemenően tudatosította, és tiszteletben tartja.

Ha tehát nem a szigorú értelemben vett életrajzi vonatkozásban tudunk többet, akkor miként? Újra ironikusnak hangzik a válasz, bár valójában nem az: amiről ma biztosan többet tudunk, az a probléma összetettsége.

A 20. század nagy felfedezései, mint a qumráni iratok vagy a Nag Hammadi könyvtár, a század utolsó harmadától váltak széles kutatói körök előtt hozzáférhetővé, és nagymértékben átalakították a teljes újszövetségi és ősegyházi kutatást. A régészeti leletek (Jeruzsálem, Massada, Ceasarea Maritimea, Szepthórisz stb.) és az újabb források (a hellenista Progymnasmata, vagy az extrakanonikus Péter-evangélium, Tamás evangéliuma stb.) átrajzolták a második templom judaizmusára irányuló tudásunkat, és részben az őskereszténység története és a hagyományformálódás addigi elképzeléseit. A mai kutatás ugyanakkor tanult a korábbi kutatási szakaszok eredményeiből és hibáiból. Ehhez adódik, hogy a 20. századutó társadalmi-akadémiai átalakulásai nemcsak lehetővé tették, de igényelték is a tudományos kutatásban az objektivitásra és pártatlanságra törekvést. Ugyanakkor hozzájárult a történeti Jézus-kutatás interdiszciplináris jellegének a kibontakozásához.

A kutatói paletta „demográfija” is nagymértékben átalakult: egyre többen tanítanak egyházaktól független vallástudományi tanszékeken, a korábbi protestáns egyoldalúság mára kiegyenlítődött számos katolikus, zsidó, sőt „evangelikál” háttérű kutató bekapcsolódásával, és míg a kutatás súlypontja áttevődött az amerikai kontinensre, az minden vonatkozásában nemzetközi jellegűvé, sőt globális jelenséggé nötte ki magát. Egyszóval, a „harmadik kérdés” legfőbb jellemzőjének és eredményének a kiterjedt kontextuális látásmódot és ennek megfelelően a széleskörű kérdésfelvetést kell tartanunk.

Az eredményeket és kihívásokat generáló kontextusok (kutatástörténet, források, módszertan, társadalomtudományok bevonása, judaizmus-kutatás) kérdését a fentekben már áttekintettük, itt most csak egy eddig nem érintettre térjünk ki.

1) Posztmodern kérdés? A szerző/olvasó saját kontextusa. A mai kutatás egyik megkülönböztető vonása az, hogy az új historizmus felismeréseit magáévá téve túllépett a pozitivistá történelemszemlélet naiv objektivitásába, a múlt problémamentes reprezentációjába vetett hiten, és tudatosítani igyekszik a kutató szubjektív adottságait, előítéleteit (Gadamer: *Vorurteile*), történetiségét és a tanulmányozott múlt és saját jelene kölcsönhatását. Miközben a „harmadik kérdés” elhatárolódik a posztmodern mindent relativizáló és dekonstruáló szélsőséges irányzataitól, a posztmodern történetírás paradigmaticus elemei jól felismerhetően hatottak rá. Ismételten találkozunk a lineáris történeti fejlődés és a hagyományos keresztény „nagy elbeszélés” megkérdőjelezésével.

Ha nincs értelmezéstől mentes objektív tényadat, akkor az értelmezések rétegeit nemcsak a múltra nézve, de a jelenre nézve is föl kell fedni. Albert

Schweitzernek a 19. századi Jézus-kutatásra mért megsemmisítő kritikája, hogy ti. az túlzottan a modern kulturális viszonyokat tükrözi, és a múltban keresett történeti másságot a szerző gyakran önmagában ismeri fel, ma nem utólagos leleplezés, hanem előzetesen számításba vett tényező. Erre figyelmeztető sorok a művek többségében megfogalmazódnak: „Elkerülhetetlen a gyanú, hogy a történeti Jézus-kutatás nagyon biztonságos hely ahhoz, hogy teológiát műveljünk és történetírásnak nevezzük, vagy önéletrajzot írjunk és életrajzírásnak nevezzük.” (Crossan)

Amikor a kontextusok és értelmezések előtérbe kerülésével nemcsak az adott szöveg jelentésének objektivitása, de a jelentés objektivitása maga is problematikussá vált, nagyobb kihívás „objektív” Jézus-kutatást művelni, mint korábban bármikor. A kutatói szubjektivitás tudatosulásával nemcsak az „elefánt” (judaizmus stb.) különböző részein tapogatózó régi episztemológiai dilemmája ismétlődik, hanem a kutató társadalmi, kulturális, professzionális beágyazottsága is valamiképpen a kutatás tárgyává válik. A „harmadik kérdés” ismételten megfogalmazott felismerése, hogy tudományosan elfogadható „objektivitás” nem általában remélhető, hogy a kutató megpróbálja elméje szubjektív látásmódját kikapcsolni (ami lehetetlen is), hanem hogy egyfelől nyilvánossá teszi saját eszmei, akadémiai, személyes stb. pozícióját és célját, másfelől hipotéziseit és eredményeit nyilvános megmérettetésre bocsátja. Az ennél nagyobb bizonyosság önáltatás lenne, de ez nem kevés: „minél őszintébben és pontosabban tudjuk megfogalmazni, hogy miért látjuk érdemesnek kutatni a »történeti Jézust«, és hogy mit remélünk a »mi Jézusunktól«, annál jobb esély van arra, hogy a történeti Jézusról való párbeszédünk ne csak akadémiai füst legyen, hanem intellektuális tűz és emberi meleg is.” (Leif E. Vaage)

A fentiek összefüggésében így fogalmazható meg a „harmadik kérdés” történelem-definíciója: „A történelem a jelennel interaktivitásban rekonstruált múlt megérvelt bizonyítékok és nyilvános vita által.” Ehhez Crossan hozzáteszi a szükségszerűen plurális és „mi”-jellegűt: „Van úgy, hogy ugyanazon eseményt illetően csak alternatív perspektívákig jutunk el. (Mindig vannak alternatív perspektívák, ha nem is halljuk meg őket.) De a történelem mint nyilvánosan megérvelt rekonstrukciója a *mi* múltunknak mindig szükségszerű ahhoz, hogy előrevevithessük a *mi* jövőnket.”

A posztmodern szemléletet tükrözve a „harmadik kérdés” a tudatossá tett szubjektumot nem a kutatás gyengéjének tekinti, sokkal inkább erősségének. E szerint a dolog lényege épp abban van, hogy Jézus életét a modern tudományosság eszközeinek használata mellett különböző élethelyzetű és szemléletű emberek megpróbálják legjobb tudásuk és szándékuk szerint történelmileg plauzibilis módon újraértelmezni, amely értelmezés közölhető, átadható lehet a szintén különböző élethelyzetű emberek számára.

Az eltérő élethelyzetű emberek más-más kérdésekre érzékenyek, és ez a Jézus-hagyomány addig árnyékban maradt vonatkozásait világíthatja meg. Ilyen összefüggésben kap kiemelt jelentőséget például a (vállaltan!) feminista értelmezés, vagy az afrikai kontinensen folyó, többnyire felszabadítási teológia hatása alatt álló szerzők hozzájárulása. Lényegében minden Jézus-portré kísérlet arra, hogy a teljes történetet megpróbálja egy-egy sajátos kérdés előtérbe állításával végigkövetni.

A „harmadik kérdés” mai társadalomtudata két vonatkozásban a legfeltűnőbb. Az első a tömegmédiá igénybevétele. Ezen a ponton a leginkább tetten érhető, hogy a Jézus-kutatást „robbanásszerű” (Charlesworth) expanziójáért és az azt kísérő széleskörű érdeklődésért maga a Jézus-kutatás felelős. Ami a kutatástörténet korábbi szakaszaiban szigorúan szakemberekre tartozó probléma volt, az a „harmadik kérdéssel” a legszélesebb tömegek mindennapjainak részévé vált. A lavinát a fundamentalizmus média-térhódítását ellensúlyozni szándékozó Jézus Szeminárium indította el – ellentmondásos eredményei közzétételével. A részben tudományos érdeklődést, de még inkább „ellentmondást” kereső média a Jézus-kutatás torz szócsövévé vált. Eközben a nincstelen názáreti vándortanítót igen jövedelmező üzletté tette a kutatók számára. Ez azonban sejtetően együtt jár az újat-mondani-akarás kényszerérzetével, és ha joggal nyugtázzuk is hiteles kutatók őszinte és érdemi teljesítményeit, féltő, hogy ez a kor az érdekesség oltárán sokat feláldozott.

A második a „névadás” jelensége, amely szoros kapcsolatban áll az előbbivel: közérthető nyelven és formában kommunikálni az eredményeket, amelyek népszerű mai kategóriákban összegződnek. Így lesz Jézus a 20. századvégre emlékeztető vallási kereső, egyetemes bölcsességi tanító, rajongó misztikus, a társadalmi folyamatokat az ősi rend nevében ellenző próféta, antinacionalista, erőszakmentes ellenállást propagáló, feminista...

Tehát mégis *önarc képként* szolgál Jézus? Mint láttuk, a kutatók ez ellen határozottan tiltakoznak. A népszerű mai kategóriák a „második rekontextualizálás” eredményei, és azt a célt szolgálják, hogy általuk ma úgy tudjuk megragadni Jézust és működését, ahogy a maga kortársai saját kategóriáik szerint teheték. De a schweizeri vádról szó sem lehet. Meier például azt mondja, hogy előzetes vágya ellenére kutatásai nem egy olyan melegszívű, senkinek nem ártó, szelíd rabbihoz vezették el, aki „azonnal releváns és használható a mai etika, homiletika, politikai programok és különféle eszmék” számára, olyan „furcsa, marginális zsidóhoz”, aki rettentő prófétai jelenlétével Isten országa azonnali közelségét közvetítette. Borg a kényelmetlen és leleplező reformer parasztember helyett sokkal szívesebben választott volna egy Mitsubishit vezető középosztálybeli fickót – mondja. Crossan Jézussal magával beszél meg a dolgot:

„– Olvastam a könyved, Dominic, és egész jó – kezdi Jézus. – Kész vagy tehát a vízióm szerint élni, és csatlakozni programomhoz?

– Nem hiszem, hogy lenne hozzá bátorságom, Jézus, de azért elég jól megírtam, nemde? És főleg a módszerem volt jó, ugye?

– Köszönöm, Dominic, hogy nem hamisítottad meg az üzenetemet, hogy illeszkedjen saját képtelenségedhez. Ez már valami.

– Elégséges, Jézus?

– Nem, Dominic, nem elég.”

2) Két fő trend? Apokaliptikus próféta vagy bölcsességi tanító

Lényegében annyi Jézus-portréval találkozunk, ahány kutató könyvét a kezünkbe vesszük. A kutatás összetett jellegére egyre inkább rálátó kortól aligha várhatnánk mást. Ez azonban nem jelenti azt, hogy számos közös vonás nem ismerhető fel, ahogy arra az előbbieken már többször utaltunk. A kontextuális kontinuitásra törekvő Jézus-kutatás egyik nagy érdeme például, hogy Jézus mondasait nem elszigetelten, hanem működése egészének összefüggésében kívánja megérteni. Jézus tettei, köztük kiemelten gyógyítói-ördögűzői tevékenysége és asztalközösség-gyakorlata többé nem alapállásból elutasított („régikérdés”) vagy perifériára szorított („új kérdés”) evangéliumi tudósítások, hanem Jézus életének, tanításának és szándékának legközvetlenebb értelmezési kerete. És még ha oly különböző portrék születnek is, legalább ma már egyiket sem lehet úgy megalkotni, hogy a felvetett értelmezési irányvonallal harmonizáló magyarázat ne adódjék Jézus tetteire is, mint ahogy viszonyára a judaizmussal, szociopolitikai világával és a kialakuló ősegyházzal.

A „harmadik kérdést” túlegyszerűsítő kategóriákban megragadni nem lehet, ennek ellenre úgy tűnik, hogy alapvetően két nagy irányvonal van kibontakozóban, amelynek aztán számtalan variációja és átfedése figyelhető meg. Az egyik Jézust mint elsősorban apokaliptikus prófétát érti, a másik mint elsősorban bölcsességi tanítót. A hangsúly itt nem annyira a „prófétán” vagy „tanítón” van, hanem a többek által egymás ellenében kijátszott „apokaliptikus” és „bölcsességi” kategóriákon. Komolyan senki nem kérdőjelezi meg, hogy Jézus működésének volt valamiféle jövőre irányuló és végidő-jellege, de hogy ennek mi volt a tartalma, és a hangsúly időben hová esett, ebben mutatkozik a nagy megosztottság. Ha ezt az általánosan értelmezett végidő-jelleget az eszkatológia fogalmával helyettesítjük – ahogy azt többen javasolták (pl. Craig, Borg) –, akkor a két nagy „trend” átfogalmazható így: Jézus *apokaliptikus eszkatológiát* vs. Jézus *bölcsességi eszkatológiát* képviselt. Nagy vonalakban, az első szerint Jézus Isten közeli beavatkozását hirdette a világ rendjébe, lett légyen annak következménye a történelmi idő teljes megszűnése (pl. Meier), vagy a társadalmi rend radikális átalakulása (pl. Horsley, Wright, Sanders, Fiorenza). Az utóbbi szerint Jézustól idegen ez a hangnem, és az általa képviselt felforgató vagy alternatív bölcsesség az Isten országa jelenvalóságát mutatta fel, azaz az Istentől elszakadt egyén „megszűnését” idézte elő (pl. Mack, Borg, Cossnan).

Mindkét tábor egyetért Käsemannal, hogy ugyanis „az apokalipszis volt a keresztény teológia szülőanyja”, de megoszlik abban, hogy az legitim leszármazottja volt-e az alapítónak. És mindkét tábor számára evidens, hogy az evangéliumoknak két nagy hagyományrétege van: a bölcsességi és az apokaliptikus. De miközben a bölcsességi létjogosultságát egyik tábor sem vitatja, addig az előbbi tábor azt alá-, illetve mellérendelő viszonyban látja az apokaliptikussal, míg az utóbbi a kettőt a bölcsességi javára összeegyeztethetetlennek minősíti. A megosztottság mögött alapvetően három problémakör látszik meghúzódni, amelyek levezethetőek a fenti kontextus-problémákból.

a) Az egyik az elsődleges források számos megoldatlan témájához kapcsolódik, mint amilyen az Emberfia-mondások és a hagyományrétegek kérdése. Az *Emberfia* kérdésében az utóbbi évtizedek kutatásainak eredményeként a konszenzus nagyjából addig terjed, hogy az evangéliumi görög kifejezés az eredetileg egyszerűen „embert” jelentő arámi (*bar ‘nasa*) vagy héber (*ben adam*) tükörfordítása. A „bölcsességi tábor” képviselői szerint Jézus e filológiai gyökérnek megfelelően használta a kifejezést, mint önhelyettesítő formulát, a Dán 7,13 hatása pedig másodlagos. Az ezzel szembenálló álláspont szerint a zsidó hagyományban már apokaliptikus értelemmel telítődött Emberfia kifejezést használta maga Jézus is, amelyet vagy magára értett, vagy egy tőle különböző mennyei lényre (az érvelés kulcsverse a Lk 12,8). A két álláspont között természetesen számos áthidaló javaslat fogalmazódott meg. Az Emberfia kérdése, mint ahogy a probléma szívet jelentő Isten országa jellegének kérdése is, közvetlenül kapcsolódik a hagyományrétegzés kérdéséhez. E téren a legbefolyásosabb a Robinson–Koester féle „hagyományvonulat” (*trajectory* – pályák) elmélete, amely a korábbi formatörténeti hagyományfejlődési modellt írta felül. E szerint az evangéliumokat különféle műfajú (*Gattung*) rétegek alkotják, amelyek közül a legkorábbi a „bölc mondásai” (*logoi sophon*) néven jelölhető. Ennek irodalmi termékei többek között a Q és Tamás evangéliuma. Az elmélet szerint az evangéliumokban az apokaliptikus réteg későbbi. Ezt az időbeli rétegzést a Q esetében a kanadai J. Kloppenborg végezte el, aki azonban tartózkodott attól, hogy a Q-n belüli bölcsességi réteg kronológiai elsőbbségéből általában a Jézus-hagyomány kronológiai formálódására következtessen. Miközben a kronológiai érv képezi a bölcsességi tábor legfőbb érvét, mind a Q javasolt rétegei, mind Tamás evangéliumának datálása és a kanonikusoktól való irodalmi függetlensége vitatott marad.

b) A második problémakör azzal a már érintett kérdéssel áll kapcsolatban, hogy a sokszínű judaizmus mely formája jelölhető meg Jézus közvetlen vallási környezeteként. Itt nagyon általánosítva az mondható, hogy az apokaliptikus Jézust általában az idegen hatásoktól élesen elkülönülő, kutatástörténeti szempontból hagyományosnak tekinthető judaizmuson belül helyezik el, míg a bölcsességi tanító Jézust inkább egy nagyobb mértékben hellenizált judaizmuson belül. A megoldások azonban minden variációt ismernek, így például az apokalipti-

kus jelleget többen a judaizmus bölcsességi hagyományai alapján utasítják vissza (pl. Vermes, részben Becker).

c) A harmadik problémakör szemantikai jellegű. Mind az eszkatológia, mind az apokalipszis fogalmai, mind a kettő egymáshoz való viszonya lényeges jelentésváltozáson ment át. A Weiss–Schweitzer vonalhoz közel állóan hagyományosnak nevezhetjük azt az álláspontot, amely az apokalipszist *imminens* (azonnali, küszöbön álló) eszkatológiaként érti, amelyben kiemelt hangsúlyt kap a közvetlen isteni beavatkozás és az ítélet motívuma. Így érti ezt például Meier, aki az eljövétel idejére utaló számigálást az ősegyház számlájára írja, miközben az apokaliptikus nyelvezetet Jézusra jellemzőnek tartja. Így érti Witherington III, aki szerint azonban az *imminens* jelleg inkább csak *lehetséges*. A hagyományos módon értelmezi ugyanakkor számos szerző (pl. Mack, Vermes, Crossan), akik viszont nem tartják Jézusra jellemzőnek ezt a szemléletet. Ezért azt vagy teljességgel elutasítják (Mack), vagy a szélesebb eszkatológia egyik válfajaként értik (pl. Vermes, Borg, Crossan), és Jézusra nézve más eszkatológiai kategóriákat javasolnak. A dolog onnan kezd érdekes lenni, ha azon szerzők fogalomértelmezését vesszük szemügyre, akiket általában az „apokaliptikus eszkatológia” kutatói táborába sorolnak. Ők nem osztják a klasszikus (merev) értelmezést, amely szerint az apokalipszis „szektáriánus jellegű vágyakból kinövő egyfajta fantázia [...], amelyek tartalma arra néz, hogy a lehetetlen hogyan történhetne meg”, azaz hogyan lenne végérvényes isteni beavatkozással és ítélettel áthidalhatatlan a szakadék a vágyott ideális és Jeruzsálem valós helyzete között. (B. Mack) Innen kezdve két nagy irány figyelhető meg.

Az első, miközben fenntartja az *imminens* eszkatológiai jelleget, azt nem kozmikus értelemben fogja fel, hanem valamilyen társadalmi-politikai változás összefüggésében. Ennek megfelelően kerülik a tulajdonképpeni „apokalipszis” kifejezést, és helyette az eszkatológia valamilyen formáját részesítik előnyben. Például Sanders „esszencialista megközelítés” alapján az apokaliptikus irodalomban a lényegi elemet jelentő kinyilatkoztatás és a tartalmat jelentő restauráció (reverziót) ötvöződését látja. Ennek megfelelően „restoration eschatology”-ról beszél. Horsley nagyobb érzékenységet tanúsítva az apokalipszis széles szemantikai lehetőségei iránt, úgy alkalmazza a fogalmat Jézus működésével összefüggésben, hogy annak egészen evilági értelmezést ad. Eszerint egy olyan szimbolikus, sőt kódolt nyelvezetről van szó, amelyben a kozmikus elemek nem a jelen világtól való eltávolodást szolgálják, hanem a társadalmi és egyéni életre mutató beszéd drámaiságát. Olyan „dekadens prófécia”, amelyben „az erőszak spirálja” leplezhető le, de egyben „kreatív képzeleti funkciójával [...] a nép tűrőképességét erősíti [...] el egészen az ellenállásig vagy felkelésig”.

A második az apokaliptikus nyelvezetet nem (csak) egy új társadalmi rend közeli megvalósulásának előképzetéhez kapcsolja, hanem abban – a jelen–jövő éles szétválasztását modernkori anakronizmusnak minősítve – a transzcendencia

jelenidejűségének sajátos közlési módját látja, amelyben „a mindennapiság ki-nyilatkoztatóvá válik”. Wright szerint Jézus korában a zsidók Isten szabadítását – amelynek drámai beteljesedését a jövőben várták – már a jelen eseményeiben ünnepelték. Borg az apokaliptikus nyelvezetben olyan teológiai metaforákat lát, amelyek úgy beszélnek a jelenvaló világ eseményeiről, hogy azok teljes teológiai mélységét és jelentőségét tárják fel. Ezzel együtt úgy tartja, hogy Jézusra nézve nem használható az eszkatológia fogalma, hacsak nem egy annyira kiszélesített értelemben, amely „lényegében virtuálisan értelmét veszíti a jelentések széles variációiban”. Becker Jézusban apokaliptikus prófétát lát, aki Isten országa jelenvalóságát hirdette, és közeli beteljesedését, amely az ember istenkapcsolatának lényegi átalakulását hozza magával, és nem a teremtett világét. E szerzőkben közös vonás, hogy a bölcsességi hagyományt megpróbálják összhangba hozni az apokaliptikussal, és Jézus bölcsességi tanító voltának sajátosságát épp üzenete apokaliptikus/eszkatologikus alaphangjában látják, bármit értsenek is ezeken a fogalmakon.

Látható, hogy valamely taxonómia készítése egyelőre elhamarkodott lenne, még ha a legkézenfekvőbbnek látszó téma (apokalipszis–bölcsesség) mentén haladnánk is. De talán igazat lehet adni mind M. Borgnak, hogy a 20. századot jellemző konszenzust felváltani látszik „egy növekvő meggyőződés, hogy Jézus működése és üzenete nem-eszkatologikus jellegű volt”, mind P. Fredriksennek, hogy „A Weiss és Schweitzer apokaliptikus zsidó Jézusa sok újszövetségi kutató számára kényelmetlen és nem szívesen látott idegen marad.”

3) A kutatás létjogosultsága. A történeti Jézus és a keresztény hit.

Végül néhány záró gondolat erejéig forduljunk a Jézus-kutatás létjogosultságát, lehetőségességét és relevanciáját érintő kérdésekhez. Milyen rejtett céllal és elvárással folyik napjainkban a Jézus-kutatás? Milyen kapcsolata van annak a keresztény hitttel, teológiával? Milyen kapcsolat van „a történelem Jézusa” és „a hit Krisztusa” (D. F. Strauss), vagy a „történeti Jézus” és „a kérügma Krisztusa” (Bultmann), vagy a „húsvét előtti Jézus” és a „húsvét utáni Krisztus” (Borg) között?

Amikor M. Kähler megkérdőjelezte a 19. századi német liberális Jézus-kutatás létjogosultságát, olyan teológiai problémákat vetett fel, amelyek a Jézus-kutatáshoz hasonló súllyal kísérték végig a keresztény teológia következő évszázadát. Az olyan fogalompárok, mint történelem és hit, vagy földi Jézus és mennyei Krisztus, még mindig zavaros viszonyban állnak. Kähler szerint a modern tudományosság módszereivel művelt történelem egyfelől képtelen megragadni a bibliai kijelentés lényegét, másfelől képtelen olyan eredményt produkálni, amely a hit tárgyául szolgálhatna. Ezért „a keresztény hit és a történelem Jézusa úgy válnak szét, mint olaj a víztől.”

Kähler álláspontját ma többen visszhangozzák, lehangosabban az atlantai Emory University katolikus újszövetségi professzora, Luke Timothy Johnson. Az éles polémiával megírt *A valódi Jézus. A történeti Jézus félrevezetett kérdése és a hagyományos evangéliumok igaza* (1996) című munkájában három alapvető érvet szólaltat meg, amelyek szerinte lehetlenné és a hit szempontjából irrelevánssá teszik a történeti Jézus-kutatást. Ezekkel általában saját katolikus kollegái sem értenek egyet, de a kutatást alapállásból elutasítók annál gyakrabban hivatkoznak azokra. Az első szerint „a kereszténységet klasszikus [eredeti] formájában” csak a feltámadott Krisztus érdekelte, és Jézus fizikai, emberi lénye iránt közömbös volt. Hogy az állítás történelmileg nem állja meg a helyét, elég csak a középkori latin egyház szóbeli (liturgiai, homiletikai, kegyességi stb.), ikonografikus és sakramentális gyakorlataira gondolni, amelyek a vallásos élet középpontjába a megtört és szenvedő testet állították. A második, hogy a bibliai evangéliumok Jézus feltámadásának hitelményében íródtak, és Jézus földi élete iránt nem érdeklődtek. A Kählernél is döntő érveként megjelenő állítás a „nincs kérdés” időszakának meghatározó szemléletévé vált. Az „új kérdés” az állítás második részét megkérdőjelezte. Ma azonban az új szövegfelfedezések fényében még határozottabban visszautasítható az állítás. Miután ma számos olyan extrakanonikus irattal rendelkezünk (pl. *Tomás evangéliuma*, *Jakab apokryphonja*, *A Megváltó beszélgetése*), amelyek kizárólag az örök jelenlétet nyert, lélekben állandóan jelen levő Jézus szavait foglalják magukba, tehát minden narratív rész nélkül, annál inkább feltűnő a kanonikus evangéliumok történelmi érdeklődése. A harmadik, hogy a négy bibliai evangéliumban egyazon „bibliai Krisztus” jelenik meg, amely egyedül a „valódi Jézus”, ezért hatályon kívül helyezi a történeti Jézust. A tétel hasonlóan fogalmazódik meg Kähler által is, és szándéka világos: a történelem által „rekonstruált” sok összeegyeztethetetlen Jézus helyett a hit számára egyetlen bibliai Krisztust találni. A tételt épp annak a védelmében indult kiadás-történet, majd az annak felismeréseiben kibontakozó narratív kritika kérdőjelezi meg, amely világossá tette, hogy a bibliai evangéliumok mindenikében olyan sajátos narratív szerkezettel találkozunk, amelyek elválaszthatatlanok az általuk hordozott teológiai (krisztológiai) üzenettől. A törekvés tehát „figyelman kívül hagyja azt az értelmezési nehézséget és hermeneutikai valóságot, amellyel az Újszövetség olvasója vagy üzenetének/üzeneteinek hallgatója szembesül. Mert már az Újszövetségben számos »hit Krisztusával« találkozunk, és ha a prédikált Krisztus összefüggésében hittapasztalásról beszélünk, akkor a tapasztalások sokszínűsége épp olyan problematikus lehet, mint a történeti Jézusok sokféleségéé.” (Dunn). A „bibliai Krisztus” monolitikus jellegű megalkotása tehát ellentmond az újszövetségi krisztológia jól felismerhető szándékának, jelesen a Krisztus-élmény plurális megjelenítésének. Ha pedig szándékról beszélünk, célját nem kereshetjük másban, mint a tanítványok-követők személyes hitelményre való bátorításában. És minden bizonnyal – egyebek mellett – ez a szándék húzódik meg a

Jézus-kutatás mögött is. Ilyen értelemben minden „történeti Jézus” lényegében egyfajta „krisztológia”.

A Kähler–Johnson által képviselt „vagy-vagy” álláspontot először az „új kérdés” próbálta meg „is-is” állásponttá módosítani, miután a „régis kérdés” a történeti Jézus, az „új kérdés” „a hit Krisztusa” irányában alkalmazta a kizárólagosságot. A „harmadik kérdés” sokat örökölt N. Perrintől, aki a történeti Jézus és a keresztény hit kapcsolatának kérdésében két nagyhatású véleményt formált. Az egyik, hogy a Jézus-kutatás hozzájárul az egyén „hit-képének” kialakításához, újragondolásához: „[a keresztény hit] szükségszerűen valamiben való hit, a hívő valamiben hisz, és amennyiben Jézus ez a »valami«, a történeti tudás hozzásegíthet annak tartalmához anélkül, hogy ez válna a tartalom egyetlen forrásává.” Perrin szerint a hit fő forrása „mindig az egyház igehirdetése marad, amely a feltámadott Úr tapasztalásából táplálkozik”. A másik, hogy a Jézus-kutatásnak validáló szerepe lehet annak eldöntésében, hogy a sokféle keresztény igehirdetés közül melyek minősülnek kereszténynek. Az utóbbi álláspont a „régis kérdés” normatív álláspontjának módosítása a kérégma elsőbbségével.

J. P. Meier a hit tárgyaként „Jézus Krisztus ma is élő személyét” jelöli meg, akinek helyét soha nem veheti át a történeti Jézus, ezért a hit mindenki számára egyaránt hozzáférhető (nem a kutatók privilégiuma). A kutatás azonban jelentőséggel bír a teológia (hitmegértés-keresés) számára, amelynek igazodnia kell a Jézus-kutatáshoz. Meier négy területet jelöl meg, ahol a történeti Jézus negatív vonatkozásban „védő mechanizmusként” működhet, pozitív vonatkozásban a teológia gazdagodásához járulhat hozzá. Eszerint megvéd a keresztény hit tartalmának egy mitikus szimbólummá való redukálásától, és hozzájárul az alapító személy szavainak és tetteinek jobb ismeretéhez; megvéd a doketizmus veszélyétől, és hozzájárul ahhoz, hogy Jézust csupán egy első századi palesztin zsidóként lássuk; megvéd attól, hogy Jézust kényelmes kereszténnyé szelídítsük, és emlékeztet nonkonformista magatartására, főként, ami a vallást illeti; megvéd attól, hogy Jézust ideológiák legitimálójaként „használjuk” (itt nincs pozitív). Ez utóbbi emlékeztet Kässermann figyelmeztetésére, aki a náci Németország évtizedeire visszatekintve mondta ki annak a veszélyét, hogy tudományos megalapozottságú Jézus-kutatás hiányában Jézus könnyen ideológiák áldozatául esik.

Crossan álláspontja a keresztény hitre adott meghatározásából egyértelművé válik: a keresztény hit „(1) cselekvő hit (2) a történeti Jézusban (3) mint Isten manifesztációjában”. Ezzel együtt számos dolgot állít és tagad. Állítja, hogy csak egyetlen történeti Jézus van, aki a húsvét előtt és után azonos. Éppen ezért a keresztény hit nem elsősorban a kérégma Krisztusába vetett hit, hanem abba a Jézusba vetett hit, akiben Isten manifesztációját látták, és akinek jelenlétét azóta is átélik a benne hívők. A keresztény hit tehát nem a húsvétal vette kezdetét, épp fordítva: a húsvét a Jézusba vetett hit következménye, kinyilvánítása. A kereszt vagy húsvét nem minden korai keresztény csoport számára bírt jelentőséggel (pl.

Q vagy Tamás közössége), de az ő esetükben szintén beszélhetünk e hitről. A nyugati (katolikus) kereszténység mindig vállalta a „Jézus akkor” és „Krisztus most” közti dialektikus feszültséget: „a kereszténység szívében mindig a történelmi olvasatú Jézus és a teológiai olvasatú Krisztus dialektikája állt... a kereszténység szerkezete mindig ez marad: *ez az, ahogyan a Jézus-akkort látjuk mint Krisztus-mostot.*” Ebben a történelmi Jézus-kutatás minden keresztény generáció legjobb tudása, őszintesége és eszköztára szerint gyakorolt kötelezettségévé válik, mert a „Jézus-akkor”-hoz való egyetlen hozzáférési esélyünk a történelmi rekonstrukció. Már a görög újszövetségi iratok is rekonstrukció eredményeként jöttek létre, és – a kötet záró sora szerint – „ha valaki nem tud hinni abban, amit rekonstrukció útján nyerünk, lehet, hogy nem marad semmi számára, amiben hihet”.

Borg szerint, bár a keresztény hit lényegét nem érintheti semmiféle történelmi rekonstrukció, a hitre nézve igenis befolyással bír, hogy milyen ismerettel bírunk a történelmi Jézusról. Ugyanakkor a „történelmi Jézus” és „a hit Krisztusa” kifejezések helyett a „húsvét előtti” és „húsvét utáni” kifejezések használatát tartja célszerűnek. Először, mert a „hit Krisztusa” mintha azt sugallná, hogy ez nem olyan „valódi”, mint a történelmi Jézus. Másodszor, mert a „hit Krisztusa” nyelvezet felsőbbrendűséget sugall azzal szemben, ami történelmi kutatást feltételez. Tévedés azt feltételezni, hogy „a hit Krisztusa” kívül áll a történelmi folyamaton. Elég csak az újszövetség eltérő krisztológiáira gondolni. Ugyanakkor ez az elnevezés jobban sugallja a kettő közötti kontinuitást. A kutatás jelentősége, hogy ébren tartja bennünk „Jézus emlékének felforgató jellegét”, és így nem engedi őt kényelmes ideológiává formálni. Továbbá, hogy emlékeztet az isteni megtestesülés tényére. Jézus követői hitték, hogy rajta keresztül Isten cselekszik, benne Isten epifániáját láthatják. A történelmi kutatás nem maga az epifánia, de remélhető, hogy Jézus arcából képes megmutatni valamit, és ezáltal felvillantani valamit a benne történelmi valóságként megtestesülő isteniből.

Wright a történelmi Jézus-kutatást a keresztény tanítványi magatartás szükségszerű velejárójának tekinti: „A folytatólagos Jézus-kutatást a folytatólagos keresztény tanítványság szükséges elemének tartom. Nagyon kétlem, hogy a valamikori jelenben egyszer elérkezhetnénk egy olyan ponthoz, amikor már minden tudhatót tudni fogunk, és minden megérthetőt megértünk Jézusról magáról, kilétéről, szavairól és tetteiről, és mindezek szándékáról... Elvithatatlanak tűnik számomra, hogy mindig fenn kell tartanunk a Jézus utáni kutatást, épp mint Isten utáni kutakodásunk részét, vagy még inkább mint annak csúcspontját.”

A történelmi Jézus-kutatás a keresztény tanítványság velejárója, még akkor is, ha mélyen időbe ágyazott tevékenység. Sőt annál inkább: mindig az itt és most tudományosságának lehetőségei és a kor társadalmi összefüggései között megélt tanítványi gyakorlat. Ha ma visszatekintünk például a 19. századra, az akkori Jézus-kutatók az egész akkori tudományosság legkiválóbb elméi voltak, akik oldalak százain át elemezték – sebészi pontossággal, perikópánként – a Jézus-ha-

gyományt. Ma könyveik többsége olvasatlanul porosodik a könyvtárak polcain, legfeljebb néhány szakember nyitja fel őket olykor. Hiábavaló lett volna munkájuk?

Annak ellenére tehát, hogy a „harmadik kérdés” kutatói ismételten hangsúlyozzák, hogy tisztán történeti eszközökkel és célokkal igyekeznek vizsgálni a názáreti Jézus életét és hatását, végső fokon mindenik „történeti Jézus” egyféle krisztológiai alkotás. Tudatosan vagy tudattalanul, kimondva vagy kimondatlan, a legtöbb kutató, miközben a kereszténység „történeti vallás” jellegének bizonyításához járul hozzá, a „történeti Jézusban” egy olyan „normát” is megfogalmaz, amely egyfelől az egyházra és teológiára néz, másfelől az egyéni hívőre, harmadsorban a mai társadalomra. Hogy Johnstont parafrázzaljuk, Luther az ősegyházat állította normaként a középkori egyház elé, a Jézus-kutatás a történeti Jézust állítja normaként minden egyházi hagyomány elé. Hogy Jézus normaként működik az egyén számára, azt megfogalmazhatjuk teológiai vagy pszichológiai terminusokban. Borg például így összegzi az elsőt: „Jézust követni azt jelenti, hogy bizonyos értelemben olyanná válni, »mint ő«, komolyan venni, amit ő komolyan vett [...] és amit tanítványainak mint alternatív életvitelt tanított.” Pszichológiai értelemben a Jézus-kutatás része annak, amit jungi értelemben hőseink humanizálásának és a személy ego-építő tendenciáiként írhatunk le. Önkereső tevékenység, vallásos cselekmény a javából. Ilyen értelemben a történeti Jézus-kutatás nem más, mint a történelmi plauzibilitás határain belül Jézus alakjában újra és újra kísérletet tenni legfennköltebb ideáink megfogalmazására. Vagy mondhatjuk úgy is, hogy a mindenkori hit számára „viharmentes területet” (Kähler: *sturmfreies Gebiet*) találni a Jézus-élet kapcsán.

A mai társadalommal való párbeszéd kérdését is érintettük már. Ma többen hajlanak arra – köztük H. Koester –, hogy igazat adjanak Dieter Georgi felvetésének, amely szerint a Jézus-kutatás nem a deistákkal vagy Reimarusszal kezdődött, hanem a középkori burzsoá öntudat kialakulásával. A Schweitzer utáni szünet oka sem teológiai volt, hanem az első világháború előtti időszakot (egészen a század közepéig) jellemző társadalmi tudattal állt összefüggésben, amelyet ő „Burger-Dämmerung” névvel illet. A társadalomra irányuló kérdésfelvetés részévé válik Jézus is. Ehhez hozzátehetjük a globális faluvá váló mai társadalom jelenségét, amelynek tudatában a „történeti Jézus” vallása és egész működése egyre inkább olyan társadalmilag reaktív jellemzők mentén fogalmazódik meg, amelyekben az ősi társadalmi rendhez való visszatérés a robbanásszerűen átalakuló gazdasági és politikai viszonyrendszerben az utolsó vallásilag és emberileg legitim útként tűnik fel.

A kutatás folytatódni fog, már csak a vélemények szembenállása miatt is. A Jézus személye iránti érdeklődés nem csökken. Lehet, hogy ez sokak számára egyszerűen része annak a felfokozódott érdeklődésnek, amelyet a mai kor mutat az emberek privát története iránt, amely interaktív médiaműsorokat produkál,

könyveket és magazinokat tesz eladhatóvá. Lehet, hogy része annak az emberi igénynek, amellyel hőseinket kívánjuk humanizálni és megközelíthetővé tenni. Lehet, hogy része közösségi gyökerkeresésünknek, és annak a váagnak, hogy múltunkat a jelen számára értelmet és útmutatást hordozóan értelmezzük. És lehet, hogy egyszerűen része az emberiség örök vallás iránti érdeklődésének, amely számtalan megnyilvánulási formája mellett szüntelenül tovább él. (C. Setzer)

De bárhol, bárki történeti Jézus-kutatásra adja a fejét, nem kerülheti meg a kérdést, amelyet a Yale Egyetem történelemprofesszora, Jaroslav Pelikan igen frappánsan összegez. Először ezt a történeti leírást adja: „Volt egyszer egy nagy tanító, aki hithű követők kis csoportját gyűjtötte maga köré. Ők hallgatták üzenetét, és általa megváltoztak. Az üzenet azonban sértette a kor hatalmi struktúráit, amelyek végül halálra juttatták őt, de képtelenek voltak elhallgattatni az üzenetet, amely ma erősebb, mint valaha.” Aztán Pelikan hozzáteszi: „A leírás egyaránt illik Jézusra és Szókratészre. De soha senki nem épített katedrális Szókratész tiszteletére.” Sem iskolákat, sem kórházakat, sem intézményeket – tehetjük hozzá, és a történéshoz választ kell tudnia adnia erre az inspiráló erőre.

A Jézus-kutatás miértjei – legyenek mögötte bár igen szerteágazó motivációk – végső soron még mindig besűrűthetőnek látszanak abba az egyetlen Kähler–Käsemann mondatba, amely egyben a kutatás örök feszültségét is megjelöli: „Miért keressük a módját annak, hogy megismerjük Jézus történeti alakját? Azt gondolom azért, mert hiszünk neki, amikor ezt mondja: »Aki engem lát, látja az Atyát« (Jn 14,9).”

A szerző biblikus publikációi

Jézus és a törvény. Keresztény Magvető, 1998/1, 38–48.

A mai európai Jézus-kutatás. KerMagv, 1999/1, 216–228.

Ha egy kutató őszinte Jézushoz: Robert W. Funk és a második reformáció. KerMagv. 2001/1–2., 37–54.

A Jézus-szeminárium: bemutatás és bírálólat. KerMagv. 2002/4, 313–325.

A Q-forrás rekonstruálása (1.). A hipotézistől az írott dokumentumig. KerMagv. 2003/1–2, 3–21.

Jób feddhetetlenségének/integritásának kérdése. KerMagv. 2002/4, 326–342.

Az irodalmi függőség kérdése Tamás evangéliuma és a szinoptikusok között a közös példázatok tükrében. KerMagv. 2004/3, 105–139.

Recenzió: *J. D. Crossan – J. L. Reed: Jézus nyomában. A kövek alatt, a szövegek mögött. Jézus és világa megértésének kulcsfontosságú felfedezései.* KerMagv. 2004/3.

Az ember mint Isten képmása. Unitárius teológiai kérdésfelvetések. KerMagv 2004/3, 249–258.

- Tamás evangéliuma.* Kritikai magyar fordítás. KerMagv. 2004/3, 259–276.
- Jézus csodáinak értelmezéstörténete a felvilágosodástól napjainkig.* Református Szemle 2005/2, 131–180.
- The Teachings of Jesus.* In: Report of the Meeting of Ministers and Scholars of the Transilvanian Unitarian Church in Romania and of the Remonstrant Brotherhood in the Netherlands, 2005 April 18–25, Utrecht 2005, 56–59.
- Hitelvek és eszmerendszer.* In: Rázmány Csaba (ed.): *Egy az Isten.* Magyarországi Unitárius Egyház, Bp. 2005, 14–43.
- Makroszociológiai vizsgálódások a Jézus-kori Galileában. Társadalmi rétegződés és az evangélisták meggyőzési stratégiái.* KerMagv 2006/1, 5–23.
- Jézus világának mikroszociológiai/antropológiai dimenziói. Becsület és szégyen, kollektív személyiség.* KerMagv. 2006/3, 256–271.
- Isten országa kutatástörténete a történeti Jézus-kutatás kontextusában (I.)* KerMagv. 2006/4, 387–403.
- Isten országa kutatástörténete a történeti Jézus-kutatás kontextusában (II.)* KerMagv. 2007/1, 16–38.
- A történeti Jézus asztalközössége és az úrvacsora gyakorlata.* In: *Isten és ember szolgálatában. Erdő János emlékezete.* Kolozsvár, 2007, 47–106.

TIM HOUSE

MI MÁR EGYEK VAGYUNK¹

[...]

Három évvel ezelőtt, mikor először Csekefalvára jöttem, meglepetés volt számomra, hogy nem éreztem idegennek magam. Úgy éreztem és gondoltam, hogy én – itthon vagyok. Úgy éreztem, része vagyok egy családni embernek – nem magyar embereknek vagy amerikai embereknek, még csak nem is unitárius embereknek, „csak” embereknek, *jó* embereknek. Hogyan is érezhettem én itthon magam? Hiszen nincs közös nyelvünk, kultúránk vagy istentiszteleti formánk. Ilyen különbségek mellett mégis hogyan érezhettem magam itthon?

Azért, mert ezek a különbségek csak akkor akadályok, ha mi megengedjük, hogy azokká váljanak. Ezek a különbségek csak külsőségek. De belül, a szívünkben érezzük az igazságot a kapcsolatunkról. A halk és szelíd isteni hang, mely Illéshez szólt, beszél a lelkünkben. Azt mondja nekünk: mi mindannyian hordozzuk az Egyetlen Isteni Fény lángját, Isten fényét. Különbözőségeink ellenére mi mindannyian Isten egységének részei vagyunk. Mindig is azok voltunk. Csak újra fel kell fedeznünk azt.

Én itt fedeztem ezt fel. Ez az, amire testvérkapcsolatunk megtaníthat. Azáltal, hogy megosszuk egymással szívünket és mindazokat az ajándékokat, amelyeket Isten ad számunkra, hogy megosszuk, mi azzá az egyetlen családdá válhatunk, amelyre Isten mindig is szánt minket.

Az amerikai katolikus szerzetespap, Thomas Merton, így mondta: „Mi már egyek vagyunk, de azt képzeljük, hogy mégsem. Azt kell tennünk, hogy újra felfedezzük eredeti egységünket, azt, aminek lennünk kell, azt, amik valójában vagyunk.”

A mi testvérkapcsolatunk – és a magam személyes kapcsolata minden itteni barátommal – fontos tanulsággal jár számomra. Ti, barátaim, nagyszerű tanárok vagytok! És köszönöm azt a sok ajándékot, amelyeket nekem adtatok.

Egyek vagyunk. Egy az Isten! Isten áldjon!

¹ Tim House testvérgyülekezeti képviselő (Hopedale, Massachusetts, Amerikai Egyesült Államok) köszöntő beszéde Csekefalván, 2007. augusztus 19-én tartott ünnepi istentisztelet keretében, a papilak új részének felavatása alkalmából.