

MAGYARORSZÁGON JÁRT UDO SCHNELLE

Debrecen–Budapest, DRHE–KRE, 2016. október 10-12.

HALÁSZ ZSOLT

2016. október 10. és 13. között Magyarországon járt Udo Schnelle professzor a Martin Luther Universität Halle-Wittenberg Evangélikus Teológiai Karának újszövetséges professzora, több kiváló teológiai és bevezető munka szerzője. Látogatása első két napján a Debreceni Református Hittudományi Egyetemen tartott három előadást. Magyarországi tartózkodása utolsó előadását a budapesti Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Karán, a II. Helvét Hitvallás mai üzenetei c. konferencia zárásaként tartotta. Az alábbiakban szeretném összefoglalni a négy előadást.

Az első előadás *The Cosmic Battle between Christ and the Sin* (Kozmikus csata Krisztus és a bűn között) címet viselte. Pál számára a kozmológia visszatérő és központi jelentőségű téma. Ha összehasonlítjuk a páli leveleket a kozmológiai jellegű kijelentések gyakorisága szempontjából, egy dolog nyilvánvalóvá válik: a páli levelekben sehol máshol nem olyan szerteágazóak és sokrétegűek a kozmológiai kijelentések, mint a Rómaiakhoz írott levélben. Míg a többi levélben a kozmológiai jellegű koncepciók ritkán fordulnak elő, addig a Rómaiakhoz írt teljes levelet áthatják (ld. Róm 1,16-18 és 16,20). Ezek a kijelentések a levél kezdetétől fogva alapvető jellegűek az érvelés szempontjából. Mivel magyarázhatjuk ezt? Schnelle tézise a következőképpen hangzik: Pál anélkül akarta bizonyítani a törvény gyengeségeit, hogy az elvesztené isteni ajándék jellegét, de szótériológiai jelentőséget tulajdonítanak neki. A Galatákhoz írt levéllel összehasonlítva az előbbi szándék megvalósítása azzal sikerül Pálnak, hogy kiemeli a bűnt Krisztus egyetemes és egyetemesen negatív antitéziseként. Ez kizárólag egy messzemenően kozmológikus érvrendszerben válik csak lehetségessé.

Schnelle professzor második előadásának a címe „*Wir aber verkündigen Christus als den Gekreuzigten*” (1Kor 1,23): *zur Kreuzestheologie des Paulus* („Mi viszont a megfeszített Krisztust hirdetjük” (1Kor 1,23) – Pál keresztteológiájához) volt. Alapgondolata, hogy sem az Ószövetségben, sem az Újszövetségben (sem a Koránban) nem maga Isten beszél, hanem Isten-képekkel van dolgunk. Isten-képekkel, amelyek emberektől származnak és emiatt magától értetődő módon összehasonlíthatók és megítélhetők. Minden embernek van egy képe, egy modellje Istennel kapcsolat-

ban; még az ateistának is, nevezetesen az, hogy Isten nem létezik, nem létezhet. A szkeptikus szerint talán létezik, talán nem. Az érdektelen elképzelése szerint Isten irreleváns. Minden világnézet, minden filozófia és természetesen minden vallás rendelkezik az Istennel, istenséggel kapcsolatos modellel. Mi a különleges a keresztyén, nevezetesen a páli Isten-modellben? Pál meg volt arról győződve, hogy a keresztre feszített személy a tóra átka alatt áll (Gal 3,13). Pál esetében a keresztről való beszéd mindig teológiai töltéssel rendelkezik. Schnelle a páli keresztteológiában három aspektust vél felfedezni: (1) a kereszt mint történeti hely, (2) a kereszt mint teológiai érvelési toposz és (3) a kereszt mint szimbólum. A kereszt jelentőségét, de főleg a feltámadását Pannenberg szerette volna a történeti valóságból a mitológiai fikció területére áttolni. Miként lehet a természettudományos tényyszerűségek korában a keresztre feszítés és a feltámadás evangéliumát egyáltalán feltételezni? Schnelle professzor erre vonatkozóan három modellt vázolt fel: (1) *Hermann Samuel Reimarus* (1694-1768) koncepcióját, amelyben megkülönbözteti Jézus és az ő tanítványai szándékát, akik a keresztre feszítés után – hogy igazolják a messiás kilétét – ellopták Jézus testét és kitalálták a feltámadás üzenetét; (2) *David Friedrich Strauss* (1808–1874) rendszerét, amiben a tanítványok messze Jeruzsálemtől, Galileában vizionáltak mesterük feltámadásáról, ami aztán a feltámadási történetek alapja lett; (3) *Bultmannét*, aki szerint a feltámadás legendája az egyes tanítványok fantáziavilágában alakult ki, legendaként tovább élt, de gyakorlati jelentősége nincs, mert csak eszkatológikus eseményként értelmezhető. A feltámadás nem más, mint a kereszt jelentőségének kifejeződése. Ezek a modellek nem elégségesek a magyarázathoz, mert ha Isten az élet és a világ teremtője, akkor neki képesnek kell lennie egy keresztre feszítettnek a halálból való feltámasztására is. Tehát ne hagyjuk magunkat elbizonytalanítani, mert a hit és a vallás nem illúzió vagy projekció, hanem az élet és a valóság része. Jézus a szeretet Istenét hirdette, aki szeretetét Fia felé éppenséggel a szenvedésben és a halálban is megmutatta. Emiatt Pálnál a kereszt nem szégyenletes és tagadni való kivégzőeszköz, hanem az istenkép mértékadó eleme. A válságok, a betegségek és a szellemi üresség az ember életében nem Isten távoliságát jelentik, hanem azt, hogy az legmélyebb sötétségben és nehézségeiben Isten jelen van. A kereszttel tehát az Isten-kép humanizálásának keresztyén projektje kezdődik. Mit jelent a kereszt és a feltámadás a zsidó, keresztyén és muszlim vallás közti párbeszédben? Egyszerűen mindent: a középpontja a keresztyénség Isten-képének. Ha ezek a vallások megnyílnak a párbeszéd irányába, nagyon hamar kiderül, hogy a krisztológia és speciálisan a kereszt maga lesz a vitapont és a különbségtétel alapja – a múltban, a jelenben és a jövőben is. A kereszt a feltámadás fényében nem a kudarc színhelye, hanem az élet szimbóluma.

Harmadik debreceni előadását Udo Schnelle *The Signs in the Gospel of John* (Jelek János evangéliumában) címmel tartotta meg. Schnelle szerint a jánosi cso-

datörténetek döntő jelentőségűek a jánosi krisztológia magyarázata során, mert a Jn 10,41 szerint a csodatételek jelentik Jézus mint Messiás számára a megkülönböztető képességet. Sőt a csodatörténetek az evangélium egésze szempontjából rendkívül fontosak, amióta Jézus tevékenysége során a *poiein szémeia* („csodákat tenni”) jelöli a kezdetet (2,11), a fordulópontot (12,37) és a lezárást (20,30) János evangéliumában. Csak János közli olvasóival, hogy milyen módon is kell érteniük a csodákat: *Sok más jelt is tett Jézus a tanítványai szeme láttára, amelyek nincsenek megírva ebben a könyvben. Ezek pedig azért írtattak meg, hogy higgyétek: Jézus a Krisztus, az Isten Fia, és e hitben életetek legyen az ő nevében.* (Jn 20,30-31). Itt jelzi János, hogy miért is írta meg az evangéliumot: felkelteni és megújítani az Isten Fiában való hitet. Schnelle szerint ez nagyon erős teológiai szemléletmódot tükröz, ami a Paraklétosz jánosi koncepciójával a közösség Húsvét utáni helyzetéhez kapcsolódik. A Paraklétosz, a Szent Lélek és az Igazság Lelke tanítja az egyházat és emlékezteti arra, hogy mit mondott Jézus (ld. Jn 14,26), így az *az egyház emlékezete*. A Paraklétosz jelenléte lehetővé teszi Jézus Krisztus inkarnációjának, nyilvános szolgálatának, szenvedésének, felemeltetésének és megdicsőítésének minél mélyebb megragadását. A hit ezen perspektívájából – János perspektívájából – nézhetünk rá a János evangéliumának egyes csodatörténeteire.

A csodák beható elemzése után Schnelle összefoglalásként megállapította, hogy János evangélista a csodatörténeteket különféle hagyományanyagokból vette. Mindamellett, hogy a jánosi iskolában nyilvánvalóan speciális tradíciók élnek, léteznek szinoptikus jellegűek is, az egyik narratíva története szorosan kapcsolódik a szinoptikus tradícióhoz, és két csodatörténet pedig Márk evangéliumából került át. A vallási-történeti eredmények is hasonlóan komplexek: nem csak ószövetségi és zsidó, hanem hellenisztikus és pogány motívumok és befolyások is kimutathatók a jánosi csodatörténetekben. Ezek az eredmények mind az ellen szólnak, hogy a János előtti csodatradíciót a „szémeia-forrás” keretei közé, mint egy *lezárt* hagyománybeli és vallási-történeti háttér elé helyezzük.

A csodák jánosi értelmezése elemzésének konklúziójaként Schnelle professzor megállapította, hogy mind a szinoptikusok, mind János evangéliuma narratíváinak központi fókusza Jézusnak, mint csodatevőnek és gyógyítónak a befolyást gyakorló szolgálatán van. Ezen a ponton mindkettő igaz történetileg: Jézus csodatevő volt. Az egyedi csodák történetiségének a kérdése nem kérdéses Jánosnál. János felmutatja azt a tényt, hogy Jézus csodákat tesz és integrálja azt saját *teológiai* koncepciójába. Ez a koncepció a következő volt: a csodák az isteni kegyelem világhoz való fordulásának az eseményei.

Jézus mindenekelőtt a csodáin keresztül fordul az emberekhez; az észlelhető, megfigyelhető jelek koncepciója a negyedik evangélium inkarnációs krisztológiájának központi eleme. János hét csodatörténetet épít be evangéliumába, ami a teljességet és lezártaságot reprezentálja – a Gen 2,2-höz hasonlóan. Az egyes csodatörténetek

szisztematikusan el vannak osztva Jézus nyilvános szolgálatában, ami egyben a jánosi krisztológia központi aspektusát illusztrálja: *a Megtestesültben jelenlévő isteni megváltás, aki a teremtés közvetítőjeként kezdetben életet teremtett (Jn 1,3), maga az élet (Jn 1,4), és mások számára is életadó.* Ez a teremtő jellegű életadó erő a csodák nagyságában manifesztálódik – János a szinoptikusok középfokát felsőfokra emeli. A *megtestesült Logos* (logos ensarkos) hatalommal bíró tetteinek, a János evangéliumában található csodáknak alapvető funkciója van. Súlyukkal és valóságukkal azt mutatják meg, hogy Jézus Krisztus valóban belépett a térbe és az időbe. Jézus emberségének párhuzamos hangsúlyozása szintén annak a jelzését célozza meg, hogy a csodatevő hús-vér formában van jelen. Ha a hit követi a csoda eleven látásmódját, akkor ez azt jelenti, hogy János a hit szempontjából ragaszkodik Jézus testi megjelenéséhez. Mivel a csodák láthatóak, tulajdonképpen Jézus nagyságának evilági demonstrációi és ugyanakkor a jánosi theologia crucis alkotóelemei is, mert bennük a Megtestesült doxája válik láthatóvá, illetve hitet támasztanak; pregnáns módon biztosítják a Préexisztens személybeli azonosságát a testi, szenvedő és felemeltetett Jézus Krisztussal. Schnelle a János evangéliumában található csodák elemzése alapján azt is hangsúlyozta, hogy Jézus doxájának kijelentése nem a csodák háttérében, hanem magukban a csodákban történik meg. Emiatt a csodák alapvető fontosságúak a negyedik evangélista krisztológiája számára. A csodák nem pusztán engedmények az emberi gyengeséggel szemben, hanem a *doxa theu* („Isten dicsősége”) demonstrációi. Schnelle végső következtetése a János evangéliumában található jézusi csodákkal kapcsolatban az, hogy *a jelek az egész evangélium narratív bázisát alkotják, melyek annak érdekében vezetnek végig bennünket Jézus önkijelentésein, hogy megérthessük, hogy az ő eredete Istenben van, ő Isten Igéje, Isten Fia és az örök élet azon hozója, akit az Atya küldött.*

A debreceni előadások utáni negyedik előadását Udo Schnelle a budapesti Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Karán tartotta. Címe *Inkarnation – theologische und religionsgeschichtliche Überlegungen* (Inkarnáció – teológiai és vallástörténeti megfontolások) volt. Az inkarnáció – testtételel – a korai keresztyénség központi krisztológia elképzelése volt és mind a mai napig a keresztyén hit középpontja: Jézus Krisztusban Isten hús-vér test vagyis ember lett. Mindenesetre korunk teológiai szakirodalmában ezt a témát meglepően kevésbé tárgyalják. Bár létezik egy monográfia James Dunntól ebben e területen, de az újabb krisztológiákban – pl. Martin Karrernél és Larry W. Hurtadónál – ez a motívum csupán mellékszálként jelenik meg. A téma legvitatottabb részterülete a vallástörténeti elhelyezés: Az inkarnáció inkább zsidó vagy görög gondolati tradícióból táplálkozik, vagy mindkét hagyományréteg valamely kombinációja áll előttünk?

Azzal kapcsolatban, hogy az inkarnációt miként is határozzuk meg, illetve miként jelenik meg az Pálnál, Schnelle professzor ezt mondta: Világos, hogy az inkarnáció/testtételel egy isten, vagy egy istenhez hasonló lény *valóságos és ma-*

radandó emberré létele, és ezt újonnan kialakult korai keresztyén elképzelésnek tarthatjuk, ami *ebben* a formában a vallástörténetben korábban soha nem létezett. Eredete Jézus testi életének a halálból való feltámadásához történő szükségszerű hozzárendelésében rejtezik, mely által ő (később) Isten szférájához tartozhat. Mindkét területet kapcsolatba kell hozni egymással és együtt is kell gondolkodni azokról. Ebben mindenekelőtt egy ember megistenülése jelenik meg, mivel a krisztológia számára Jézus emberléte képezi az alapot, és a Feltámadott megjelenése a kiindulópontot. Erre utalnak legkorábbi bizonyágként a Pál előtti hagyományok (ld. 1Kor 15,3-5; Róm 1,3b-4a) és maga Pál is (ld. 1Kor 9,1; 15,8; Gal 1,16). A páli és jánosi hagyomány beható összekapcsoló elemzése után Schnelle professzor felvázolta a vallástörténeti elhelyezés lehetőségét, melynek először azzal foglalkozott, hogy milyen inkarnációs elképzelések befolyásolhatták a korai keresztyéneket. Zsidó közegből mindenekelőtt a sekiná-fogalom jöhet szóba, ami Istennek a világba való „beköltözését” (שָׁכַן = lakni) jelenti. Ez az ókori keleti, ill. egyiptomi elképzelés sokféle változatban megtalálható az Ószövetségben: JHWH a templomban (1Kir 8,12k), az égben (1Kor 8,39.43), a Sionon (Ézs 8,18) a hegyen (Zsolt 68,16k) lakik. A deuteronomiumi tradícióban Isten egyetlen helyet választott ki, ahol nevét „lakoztatja” (Dt 12,11). A templom megsemmisülése után a koncepciót át kellett alakítani: JHWH a zsidók között lakik (Ez 43,7), visszatér a Sionra és Jeruzsálembe, hogy ott „lakozzék” (Zak 8,3). A hellenikus korban további változás áll be a koncepcióban: az egyébként a mennyben, Istennél „lakó” bölcsességnek szól a Teremtő parancsa: *Jákóbban sátorozzál és Izráelben legyen örökséged!* (Sir 24,8b). A bölcsességgel kapcsolatos spekulációkhoz járul még egy másik központi gondolat is: zsidó elképzelés szerint csak egyetlen Isten van, de ő nincs egyedül. Számptalan mennyei közlépny, mint a bölcsesség (ld. Péld 2,1-6; 8,22-11,1), a Logos vagy Isten nevei vannak otthon Isten közvetlen közelében (Bölcs 9,9). Bibliai pátriárkák, mint Énók (ld. Gen 5,18-24), vagy Mózes és Mihály arkangyal veszik körül Istent, akik az ő megbízása alapján tevékenykednek. Ők Isten világhoz fordulásának a bizonyítékai és azt is demonstrálják, hogy Isten hatalma mindenhol jelen van, illetve minden az ő kontrollja alatt áll. Ezekkel kapcsolatban azonban lényeges jellegzetességeket állapíthatunk meg: (1) a megszemélyesített isteni attribútumok nem önálló tevékenységi körrel bíró egyenrangú személyek voltak; (2) nem létezett kultikus tiszteletük; (3) a zsidó elképzelések sokféleségén belül is elképzelhetetlen volt, hogy egy szégyenteljes körülmények között elhalálozott személyt isteni jelleggel tiszteljenek. A korai keresztyén inkarnációs elképzelésekre természetesen hatottak a görög tradíciók is, méghozzá az istenek emberré lételeként és egyes emberek (héroszok) istenné lételeként témáin keresztül. Ezek kultúrtörténeti előképekre épültek, amelyek a korai krisztológia kialakulása és recepciója során fontos szerepet játszottak. A korszak görög és római politeizmusának elemzése után Udo Schnelle megállapítja: A felvázolt zsidó és görög-római elképzelések azokat a kulturális és

vallási háttereket és kontextusokat mutatják be, melyek között a korai keresztyén közösségeknek az inkarnáció gondolatát be kellett fogadniuk. A pogányok emberi testet öltő isteneiről szóló elbeszélések a pogány-keresztyének szocializációjához tartoztak – mindenekelőtt Kis-Ázsia és Görögország városaiban. A zsidó-keresztyének számára ugyanígy aktuális volt Isten „lakozása” és a bölcsesség vagy az angyalok világhoz fordulása. Ezeket figyelembe véve azonban nem hajthatunk végre semmilyen tisztán „egyvonalas” levezetést sem, mert az inkarnációs elképzelések között is jelentős eltérések mutathatók ki. Bár Isten „lakozása”, illetve az isteni bölcsesség vagy egyes angyalok alászállása JHWH világhoz és emberhez fordulását hangsúlyozza, de a valóságban nem létezik olyan korai zsidó inkarnációs elképzelés, ami Isten tartós eljövételét, illetve a „testi” Messiás megjelenését mondaná ki. Ezen felül pont a zsidók számára kifejezetten elviselhetetlen volt, hogy emberek, mint Caligula római császár arról rendelkeznek, hogy istenként vannak jelen és így is kell tisztelni őket.

Schnelle professzor budapesti előadásának egyik érdekes szakasza volt a teológia és vallástörténet tudományos viszonyának németországi modelleken keresztül való bemutatása. Ennek során három iskolát vázolt fel: (1) göttingeni, (2) tübingeni és (3) hallei modell, amit terjedelmi okokból itt sajnos nem tudunk bemutatni. A göttingeni modell lényege, hogy az Újszövetségben a hellén vallástörténeti hagyományvonal érvényesülését vallja, a tübingeni ezzel szemben inkább minden teológiai jelenséget a korabeli judaizmusból vezet le. Schnelle saját, hallei modellje azonban igyekszik szabad maradni az eféle előfeltételektől, és minden jelenséget igyekszik a maga saját kontextusában megvizsgálni. Schnelle professzor szerint a vallástörténeti orientáltságú exegézis számára az elmélet és a gyakorlat szintjén három posztulátum, alaptétel adódik: (1) *vallástörténeti nyitottság*, ami annyit jelent, hogy minden szöveg esetében külön-külön fel kell tennünk a következő kérdéseket (a prejudikáló, nagy elméleteket félretéve): Mit enged egy újszövetségi szerző a saját szövegére és értelmezésére hatni? Hogyan értelmezi ezeket a hatásokat saját teológiai rendszerén belül? Miként voltak képesek a címzett (főként pogány-keresztyének) gyülekezetek azt befogadni? (2) *a tradíció kettős mélysége*: az újszövetségi iratok majd minden központi fogalma és koncepciója esetében utalást találhatunk (legalább) két előtörténetre, mind zsidó, mind görög-római közegben. Ez azt jelenti, hogy az újszövetségi iratok egyikét sem értelmezhetjük és magyarázhatjuk kizárólag ószövetségi zsidó, vagy kizárólag görög-római háttérben, hanem minden egyes esetben alaposan kutatnunk kell ezeket a háttereket. Ennek során egyes esetekben meg fog mutatkozni a kettős tradíciómélység, ami a kevert összetételű gyülekezetekben pont a (sikeres) recepció előfeltétele volt. (3) A kettős tradíciómélység ellenére, vagy éppen annak okán, minden újszövetségi szöveg az általuk felvett tradíciókkal szemben *felismerhető önálló profillal* rendelkezik. Majd minden újszövetségi szerző új fogalmi világot kovácsolt a krisztológia és/vagy

szótériológia tüzeiben. Ennek következtében azt kell mondanunk, hogy a teológia fogalmának értelmezését úgy kell felfognunk, hogy az képes legyen a vallástörténeti kérdésfeltevéseket szervesen integrálni.

Nagy és meghatározó élmény volt számomra Udo Schnelle néhány művének elolvasása után előben is hallani és élvezni a halle-wittenbergi professzor előadásait.

RECENZIÓK
