

GERD THEISSEN ÉS AZ ELMÉLET

A teoretikus tisztázatlanság veszélyei

KUSTÁR GYÖRGY

Gerd Theissen hat ein beeindruckendes System aufgebaut, in dem er religionstheoretische, soziologische, religionspsychologische Modelle zu einer Synthese bringen konnte. Dieses Bau macht Theissen fähig über das Gotterlebnis Jesu in Zusammenhang mit dem von Jesus auf die Jüngern übertragenden Charisma und der Entwicklung des Urchristentums sprechen. Überdies kann er die ungebrochene, von Jesus selbst zum blutenden Christentum spannende traditions-geschichtliche Kontinuität zwingend demonstrieren. Dieses System hat aber schwere philosophische-theologische Inkonsequenz, die die konkreten Konklusionen tiefgreifend beeinflussen. Weil Theissen einerseits das „spezifisch Christlich“, was als hermeneutische Leitfadene dienen könnte als unerwünschte Prämisse ausschließt, liest andererseits die Voraussetzungen den von ihm benutzten theoretischen Modelle zur Geltung kommen, und ersetzt unbewusst die spezifisch religiöse Motive mit psychologischen, soziologischen, und philosophischen Faktoren.

Gerd Theissen, jelenleg a heidelbergi teológia újszövetségi tanszékének emeritusz professzora, alapjaiban kísérelte meg átgondolni a bultmanni hermeneutikát, és továbbfejleszteni a formatörténeti módszert annak előfeltevéseivel együtt, mégpedig a szociológiai hermeneutika irányába. Ennek érdekében olyan tudományágak elvi és gyakorlati eszköztárához nyúl, mint például a vallástörténet, pszichológia, szociológia, vallásfilozófia. A jelen tanulmány éppen azt a kérdést feszegeti, hogy ezek az elméletek mennyiben illeszthetők ellentmondás-mentesen egymás mellé, és hogy Theissennek magának mennyire sikerül szintézist teremtenie. A vizsgálat következtetése szerint nem jár sikerrel, és a különböző elméletek alap-premisszáinak ütközése következtében, valamint a súrlódási pontok filozófiai-hermeneutikai vizsgálatának elmaradása miatt alapvető és elméletét minden szinten befolyásoló kérdésekben nem tud dűlőre jutni.

I.

A történeti Jézus-kutatás már szimbolikusként tekintett kezdete, azaz Reimarus Jézus-könyve (*Von dem Zweck Jesu und seiner Jünger* - 1778) óta feloldhatatlannak tűnő apóriába bonyolódott: a történetileg hozzáférhető Jézus ettől kezdve a keresztyén egyház Krisztusának ellenségévé vált. A kutatást mindmáig ez az apória határozza meg. Történetek különböző kísérletek – és a dialektika teológia sem kivétel ez alól – arra nézve, hogy ezt a Lessing nyomán „ronda árok”-nak nevezett törésvonalat áthidalják. Noha alapvetően őt is ez a probléma mozgatja,¹ Gerd Theissen új irányból közelít a kérdéshez. Számára a hagyománytörténeti dilemma másodlagos, még ha nem is érdektelen. „Kutatásunk ugyanis *feltételezi* a kontinuitást Jézus és a Jézus-mozgalom között, és ilyen módon lehetőséget ad rá, hogy a Jézus-mozgalommal kapcsolatos felismerésekből visszakövetkeztessünk magának Jézusnak az alakjára.” – írja.² Theissen eköré a feltételezés köré épülő modelljét Frank Holzbrecher olyan úttörő megoldásként üdvözli, amely kijutás lehet a történeti-Jézus kutatás „árkából”, ugyanis szerinte a Jézussal induló karizmatikus mozgalom olyan szociológiai indíttatású teória, mely az őskeresztyén mozgalmat az alapítójától a második századi megszilárdult keresztyénségig a maga *töretlen kontinuitásában* teszi kimutathatóvá.³ Ezzel együtt jár egy olyan elméleti előfeltevés-rendszer is, mely képessé teheti a kutatót az evangéliumi hagyományanyagok új összefüggésbe illesztésére, olyanba, melyet a formatörténeti vagy redakciótörténeti szemlélet még nem látott. Bultmann és Dibelius, Karl Ludwig Schmidt irodalom-kritikai eredményeire támaszkodva és azt továbbfejlesztve töredékesnek, és az ösgyülekezetek szituációjában gyökerezőnek tartotta a hagyomány legnagyobb részét.⁴ Theissen a hagyománynak legalább egyik markáns

¹ Két alapos fejezetben ismerteti a kutatás módszertani elveinek változását, és a kutatás jelenlegi kritériumait CZIRE Szabolcs: *A történeti Jézus. A kutatás múltja és jelene*, Kolozsvári Egyetemi Kiadó, Kolozsvár, 2009, 32–108, 151–194. Gerd Theissen maga is ezt a rést kívánja áthidalni. ld. Gerd THEISSEN: „Historical Scepticism and the Criteria of Jesus Research: or, My Attempt to Leap across Lessing’s Yawning Gulf”, in *Scottish Journal of Theology*, XLIX. évfolyam, 1996/2, 147–176, itt 155.

² Gerd THEISSEN: *A Jézus-mozgalom – Az értékek forradalmának társadalomtörténete*, Kálvin Kiadó, Bp., 2006, 20. – kiem. K. Gy.

³ Frank HOLZBRECHER: *Paulus und der historische Jesus – Darstellung und Analyse der bisherigen Forschungsgeschichte*, Francke Verlag, Tübingen, 2007, 90.

⁴ Rudolf BULTMANN: *Geschichte der synoptischen Tradition*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1995¹⁰, és Martin DIBELIUS: *Formgeschichte des Evangeliums*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1933. A formatörténeti módszer történetének alapos ismertetéséhez ld. Martin J. Buss: *Biblical Form Criticism in its Context*, (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 274), Sheffield, 1999, ill. BULTMANN: *Die Erforschung der synoptischen Evangelien*, in Uő: *Glauben und Verstehen*, J.C.B. Mohr, Bd. IV, Tübingen, 1954, 1–41.

vonulatát viszont egészen Jézusig visszavezethetőnek látja, és magát a jézusi *Sitz im Leben*-t is komolyan veszi.⁵

A JÉZUS-MOZGALOM MINT A KONTINUITÁS KULCSA

Theissen szerint a Jézus korabeli zsidó társadalom két krízis között él. I.e. 4-ben, Nagy Heródes halála után zavargások törnek ki, Simon és Athrongész királyi aspirációit a rómaiak fojtják vérbe. Nagy Heródes fiának, Archelaosznak a bukása után (Kr.u. 6.) Galileai Júdás vezetésével a rómaiaknak fizetendő adó ellen tüntető teológiai mozgalom szerveződik, melynek hatása egészen a 64-ben kirobbanó zsidó háborúig befolyásolja a zsidó gondolkodást. A másik pólus az eddig hatásában alulértékelt „Caligula-krízis” 39-40-ben, amikor Gaius császár megpróbálta saját szobrát felállíttatni a szentélyben. Ez hatalmas ellenállást szült, és jelproféták megjelenését eredményezte.⁶ A két esemény közt viszont viszonylag békés időszak uralkodott. A háborúk nélküli állapot Theissen szerint persze nem jelentette a konfliktusok hiányát. Ebben az intervallumban is komoly lappangó feszültségek fedezhetők fel a profitáló és produkáló társadalmi rétegek, a város és a vidék, az idegen és a hazai uralmi struktúrák, a hellenista és zsidó kultúra között. Fegyveres harcok helyett a küzdelem a *szimbólumok* szintjén zajlik. „A zsidó-palesztin társadalom krízise a vallási és társadalmi élet új útjainak keresésére ösztönzött.”⁷ Ennek az ösztönzésnek a nyomán jön létre a Jézus-mozgalom, a galileai származású Jézus, az első zsidó vándorkarizmatikus munkássága révén.⁸ Ez a mozgalom a társadalmi

⁵ A bultmanni és dibeliusi eredményeknek nem az a kifutása, hogy nincs eredeti jézusi hagyományanyag, hanem az, hogy ez a jézusi kontextus érdektelen, mivel a lényeg az az összefüggés, melyben a hagyomány jelentőssé válik. Ez pedig az ősgyülekezet situációja. Leegyszerűsítő például Edgar V. McKNIGHT: *What is Form Criticism*, Fortress, Philadelphia, 1969, 33–38, kül. 33, aki szerint a formatörténeti módszer eredménye, hogy nincs jézusi anyag a birtokunkban, és újabb példák Richard BAUCKHAM kritikája is: *Jesus and the Eyewitnesses*, Eerdmans, Grand Rapids, 2006, 10. fejezet, aki szerint a formatörténetet nem érdekli a hagyomány. Ennek épp ellenkezője igaz: a hagyomány fontos, csak éppen abból a szempontból, hogy mennyiben tükrözi a megdicsőült Krisztust. Csak egy hely Bultmanntól: amikor a jézusi szavakat elemzi, arra a következtetésre jut, hogy Jézus rabbi volt, aki „rabbiként tanított, «tanítványokat» gyűjtött, és vitázott”. Csakhogy a végső redakció felől nem ez a fontos, hanem ahogyan őt a követői látták: Messiásként valamint felmagasztosult Krisztusként. ld. BULTMANN (1995¹⁰): 52–55.

⁶ THEISSEN (2006): 105–106, Gerd THEISSEN: *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien*, (NTOA 8), Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1989, 133–161, 215–232.

⁷ THEISSEN (2006): 237.

⁸ Theissen egyetlen lehetséges párhuzamot talál a jézusi vándorkarizmatikusságra, Galileai Júdást, akit szintén „tanítónak” neveztek. THEISSEN (2006): 39. vö. Gerd THEISSEN – Anette MERZ: *Der historische Jesus*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1997, 198–200.

krízisre nem a hatalom, „hanem az értékek forradalmával reagált, az értékek és magatartásformák megváltoztatásának a szándékával, és céljainak elérése végett radikálisan erőszakmentes stratégiát követett.”⁹ Jézus üzenetének középpontjában Isten Országának radikális meghirdetése állt, mely alapvető változást ígért, olyan módon, hogy a társadalom marginális helyzetben lévő tagjainak arisztokratikus értékeket tulajdonított, így számukra is megnyitotta az érvényesülés lehetőségét.¹⁰ Ehhez Jézus maga is marginalizálttá, a társadalom peremterületén élővé vált. Jézus – a primer karizmatikus – életformájához igazodva az első követők ugyanazt a radikális etikát tettek magukévá: felvállalták a vagyontalanságot, a család és házasság-nélküliséget, és a védtelenséget.¹¹ Ők a „szekunder karizmatikus” réteg.¹² Jézus prédikációja hatására emellett kialakulnak olyan helyben lakó mikro-közösségek (*familia Dei*), melyek nem vállalják a vándor-életformát. Ezek a lokális gyülekezet-csírák alkotják a „tercier karizmatikusok” körét. Gyülekezetekké szerveződve folyamatosan erősödnek, mígnem az első század végére alapvető változásokon mennek keresztül: új, kevésbé radikális, a városok életmódjához jobban alkalmazkodó ethoszt és saját lokális tekintélyeket nevelnek ki, akik idővel konkurenseivé válnak a gyülekezet-alapító vagy -vezető vándor-karizmatikusoknak.¹³ A második században népszerű irat, a *Didaché* Theissen szerint például már tipikusan ezt a képet mutatja: a vándortanító tekintélye magas (tanítását úgy kell fogadni, mint az Úr szavát), de ha túlságosan pénzsóvárnak vagy anyagiásnak mutatkozik, a gyülekezet saját belső mércéje alapján meg lehet tagadni vele a közösséget.¹⁴

⁹ NÁNAI László Endre: „Gerd Theissen: A Jézus mozgalom”, in Lelkipásztor, LXXXIII. évfolyam, 2007/5, 182.

¹⁰ THEISSEN (2006): 104, 239–286.

¹¹ Mt 10,5kk – a kiküldetési parancs. vö. THEISSEN (2006): 64; a vándorradikalizmus életformájának kifejtője egy ferences szerzetes, M. Tiwald: *Wanderradikalismus*, Frankfurt, 2002. ld. még THEISSEN (1997a): 316–318. A tézis legalaposabb kritikusa Theissen amerikai kollégája, Richard A. HORSLEY: *Sociology and the Jesus Movement*, Crossroad, New York, 1989.

¹² THEISSEN (2006): 32.

¹³ Uo. 85. Az ezzel kapcsolatos kritikát ld. KUSTÁR György, *Theissen és a kettős morál*, megjelenés alatt.

¹⁴ Didache XI, 4. THEISSEN (2006): 19. – Az ezzel kapcsolatos vitát, hogy a Didaché mennyiben a vándorradikalizmus tézisére, és mennyiben egy inkább helyben lakó és csak kisebb körutakat megtévő prófétákra vonatkozatható, ld. W. STEGEMANN: „«Hinterm Horizont geht's weiter». Erneute Betrachtung von Gerd Theissens These zum Wanderradikalismus der Jesusbewegung”, in Peter LAMPE – Helmut SCHWIER (szerk.): *Neutestamentliche Grenzgänge – Symposium zur kritischen Rezeption der Arbeiten Gerd Theißens* (NTOA 75.), Vandenhoech&Ruprecht, Göttingen, 2010, 75–96, és Jonathan A. DRAPER: „Weber, Theissen and „Wandering Charismatics” in the 'Didache' (Following Adolf von Harnack's Theory of the Emergence of Early Catholicism)”, in *Journal of Early Christian Studies*, John Hopkins Press, VI. évfolyam, 1998/4, 541–576.

Az új elmélet nagyigényű, mivel a Jézusi mozgalom teológiája és a páli teológia közti diszkontinuitást is fel kívánja oldani. Mégpedig azért, hogy a vándor-karizmatikus és a letelepedett életformát két különböző társadalmi milióben hatékony, de egymásnak részben megfeleltethető ethosznak tekintsi. Az elmélet alapján a Palesztinában és Szíriában létrejött kisebb lokális-csoportokban huzamosabb ideig nagyobb tekintélye maradt az őket látogató igehirdetőknek, mint a hellenizált nagyvárosokban. A hellén nagyvárosi milió hatására viszont az itt megalapuló gyülekezetekben idővel átalakulnak a szerepek. A közösségek egyre inkább a belső viszonyokra (gyülekezetszervezési problémákra és helyi tekintélyi kérdésekre) kezdenek koncentrálni, a vándortanítók befogadása és a vándorkarizmatikus etika helyett.¹⁵ Mivel pedig a keresztyénség dominanciája visszafordíthatatlanul vidékről városra, alsóbb társadalmi rétegekről a műveltebb közegre, a feszültségekkel teli palesztinai milióból a békés berendezkedésű Római birodalomba tolódik át, a változás nyomot hagy az igehirdetésben és a hagyomány *tartalmában* is. Ez azt eredményezte, hogy bizonyos elemeket (kizárólag zsidó közegben értelmezhető fogalmakat) egyszerűen nem emelnek át a pogány-keresztyéneknek szóló üzenetbe.¹⁶ Ilyen például a Tóra jézusi radikalizálása és az Isten Országá teológiája, melynek a hellenizált városi gyülekezetekben érthetően nem volt gondolati bázisa, de átütő ereje sem. Ha Pál teológiáját, vagy az evangéliumok végső formáját vizsgáljuk, és közben a hagyományrétegek teológiai sajátosságait és korát figyeljük, megrajzolhatóvá válik egy folyamat, mely láthatóvá teszi az őskeresztyénség átalakulását. Az átalakulás folyamata ugyanakkor nem egyszerűen a hagyomány különböző állapotait jelöli, hanem különböző hagyományozó csoportok sajátos *szemléletének* a lenyomata. Minden radikális felszólítás a legkorábbi hagyomány része, melyet azok a vándorkarizmatikusok (a tanítványi kör és Pál) őriznek meg, akik Jézus radikális, mindennel szakítani kész otthontalanságát, vagyontalanságát és nőtlenségét választották. Az enyhébb, családbarát, és társadalmi pozíciókkal szemben elfogadóbb hagyomány azoknak a köréből származik, akik a gyülekezetek családos, vagy vagyonos tagjaiként nem teheték meg, hogy lemondanak. Persze ebben a közösségi orientációjában is mindvégig megmarad a jézusi felszólítások radikális éle: immár a vagyon, család és otthon elhagyására való *készségként*, a világi javaktól való távolságtartás ideáljában.

¹⁵ THEISSEN (2006): 291.

¹⁶ HOLZBRECHER (2007): 91.

II.

A „Jézus-mozgalom szociális víziója” című fejezet bevezetőjében Theissen azt állítja: „Egy szociális analízis rá tud világítani vallásos jelenségek genezisére, ezzel azonban nem ad magyarázatot hatásukra. Valami, ami szociális okokból jön létre, ezektől függetlenül is továbbhagyományozódhat.”¹⁷ Ennek a további vizsgálódás mottójául szolgáló mondatnak a háttérét a vallással kapcsolatos definíciója nyújtja.¹⁸ Szerinte „[a] vallás olyan kulturális jelrendszer, amely azt ígéri, hogy megfelelően egy végső valóságnak, megnyerhető az élet.”¹⁹ Tehát a vallások egyfelől *szocio-kulturális* jelrendszerek; „[t]örténetük szorosan kötődik követőik csoportjainak történetéhez. [...] Egy jelenség ugyanis csak úgy működhet, ha azt egy egész embercsoport vagy közösség anticipálja.”²⁰ Mivel azonban a korabeli Izraelben a vallás az élet és társadalom egészét áthatja, a vallás másfelől a „társadalom alapfeladatainak megoldásához nyújtott” alternatív módszer, amely révén egy megrendült társadalmi rendszer stabilizálhatja magát, tagjainak integrációja és a konfliktusok leküzdéséhez nyújtott eredményes viselkedés-repertoárok révén.²¹ Társadalom és vallás dinamikus viszonyban áll: a Jézus-mozgalom a társadalom *anómiá*-ja hívja életre, és a vízióját az erre a válságra adott válaszként kell értelmezni.²² Theissen ebben az összefüggésben a Jézussal induló mozgalmat az „értékek forradalmának” nevezi, vagyis egy olyan sajátos zsidó megújulási mozgalomnak, mely nem politikai vagy katonai erővel, hanem, ahogy említettük, bizonyos értékek ártérékelésével, azaz szimbolikus módon veszi fel a harcot a korszak erjedést okozó erőivel. A mozgalom „keresztyénsségé” alakulása a társadalmi jelrendszer megváltozásával párhuzamosan folyik, a zsidóság saját szimbólum-rendszerének átformálódása révén. Amikor jelrendszerként definiálja a vallást, Theissen részben a neokantiánus Ernst Cassirer-t követi, aki a vallást a nyelv sajátos szerkezetű beszédformájának

¹⁷ THEISSEN (2006): 240.

¹⁸ Gerd THEISSEN: *Az első keresztyének vallása – Az őskeresztyén vallás elemzése és vallástörténeti leírása*, Kálvin Kiadó, Bp., 2001, 15-42. Nem ebben a munkában fejt ki az alapelveket, azok korábbi műveiben jelennek meg: Uő: „Theoretische Probleme religionsgeschichtlicher Forschung und die Analyse des Urchristentums”, in *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 16, 1974, 35-56.; Uő: *Die soziologische Auswertung religiöser Überlieferungen: Ihre methodologischen Probleme am Beispiel des Urchristentums*, in Kairos, XVII. évfolyam, 1975, 284-299. A tanulmányok együtt: Gerd THEISSEN: *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1989^a (1989b).

¹⁹ THEISSEN (2001): 17.

²⁰ Uo. 24. (kiemelés az eredetiben)

²¹ THEISSEN (2006): 13, THEISSEN (1989^a): 31-32.

²² Ez az értelme annak a mondatnak, mely szerint a vallás létrejöhet tőle független okokból. vö. THEISSEN (2006): 25.

tartja²³, részben pedig George A. Lindbeck rendszeres teológus dogma-értelmezését. Cassirer szerint a világra vetett pillantást egy formális szabályrendszer irányítja és az érzetek sajátos jelrendszerben fogalmazódnak meg, amely mintegy az ember és a világ közé ékelődik.²⁴ Ez a jelrendszer azonban nem tesz lehetővé ontológiai kijelentéseket, hanem funkcionális és strukturális jelentésszervező szerepe van, az észlelt befogadásának keretét és szűrőjét nyújtva.²⁵ A cassireri elmélet kanti alapon tagadja a megismerhetővel való közvetlen találkozást, mivel eszerint a megismerhető már eleve a „lélek” formális kategóriáinak rendszerébe ágyazva alkotja az ismeret „tárgyát.” A vallási formák elemzése következképp nem lehet eredet-orientált, mivel az „önmagában vett” tények megismerhetetlenek, pusztán a tapasztalatból származó konstrukciók feltárhatók, azok a jelentésstruktúrák, melyeket mi tulajdonítunk a tapasztalatoknak.²⁶ Lindbeck szerint pedig a tan olyan nyelvhez hasonló struktúra, mely kulturálisan meghatározott elemekből épül fel, és szerveződik egy jelenségeket leírni képes rendszerré.²⁷ Lindbeck számára nem a dogmák tartalma, mint inkább viselkedés-szabályozó elvei fontosak. „Kulturális-nyelvi szempontból [...] a vallás elsősorban átfogó értelmezési közeg (*interpretative medium*) vagy kategorikus keret, amelyen belül az ember bizonyos tapasztalatokat átél, és bizonyos kijelentéseket tesz.”²⁸ Theissen ezt a koncepciót fejleszti tovább: ha a vallásról beszélünk, akkor a vallási szimbolikus forma szervezi és fejezi ki egyfelől a vallásos tapasztalatot, másfelől pedig a vallásban kimondottat. Számára a vallás „kulturális fenomén, azaz se nem kizárólag természetes, se nem természetfeletti jelenség. A „kulturális” jelleg azt jelenti, hogy minden vallási jelbeszédet az ember alakítja, függetlenül attól, hogy a vallások önmagukat isteni cselekvés következményeinek tekintik.”²⁹ A jelrendszer három összetevő: a mítosz, a rítus és az ethosz kombinációjaként fejeződik ki. A vallásról mint jelrendszerről alkotott sajátos felfogás átértékeli a genezis dilemmáját is: a vallás ugyanis olyan jelrendszer, mely

²³ THEISSEN (2001): 19, vö. ERNST CASSIRER: *Philosophie der symbolische Formen* I-III, Darmstadt, 1953-54.

²⁴ Hans Jörg SANDKÜHLER - Detlev PÄTZOLD (szerk.): *Kultur und Symbol – Ein Handbuch zur Philosophie Ernst Cassirers*, J.B. Metzner Verlag, Stuttgart/Wiemar, 2003, 19, és 70–82.

²⁵ Cassirer Heidegger kritikájához ld. Markus HÖFNER: *Sinn, Symbol, Religion*, (Religion in Philosophy and Theology 36), Mohr Siebeck, Tübingen, 2008, 27–30.

²⁶ HÖFNER (2008): 40, SANDKÜHLER – PÄTZOLD (2003): 27.

²⁷ George A. LINDBECK: *A dogma természete: Vallás és teológia a posztliberális korban*, Hermeneutikai Kutatóközpont, Bp., 1998.

²⁸ LINDBECK (1998): 136. Ez azt is jelenti, hogy „a vallás maradandó és dogmatikailag jelentős vonását nem a tételesen megfogalmazott igazságokhoz köti, még kevésbé a belső tapasztalatokhoz, hanem ahhoz a történethez, amelyet elbeszél, és ahhoz a nyelvtanhoz, amely meghatározza, hogy a történetet hogyan beszéljük el és hogyan használják.” (uo.) Ehhez kapcsolja még Clifford Geertz szemiológiai kultúraelméletét.

²⁹ THEISSEN (2001): 24.

a társadalmi működés jelrendszerének egészébe, mint annak rész-egysége tagoldódik bele, és már eleve meghatároz.³⁰ Ez a szimbolikus, vagy mitikus jelrendszer a kultúra jelrendszerének egy szegmense, mely, ha hihetünk Cassirernek, akkor ugyanazoknak az átfogó formális szerkezeteknek a keretein belül helyezkedik el, mint a többi.³¹ A rendszeren belül a vallás *quasi* önálló jelrendszer, melynek sajátos belső törvényszerűségei és elemei vannak. Ha ez így van, és ezen a ponton Thiessen a cassirer-i logikát maga mögött hagyja és a vallásszociológia érveit használja, akkor a vallás világa a kulturális rendszerek megbomlásainak és újjáépüléseinek dinamikáját és tagjai életformájának változásait követi létében és kifejezőmódjában. A vallás születik, és elpusztul, ahogy egy bizonyos társadalmi jelrendszer kialakul, eléri kidolgozottságának legösszetettebb állapotát, majd lehanyatlik és megszűnik.³² A vallás tehát a társadalom sajátos kérdéseink és problémáinak összefüggésében létezik, sorsa az őt körülvevő és tápláló miliőtől függ.

A VALLÁSI ÉS SZOCIOLÓGIAI ISMERETELMÉLET FESZÜLTSEGE

A fenti vallásfogalom messze nem problémamentes. Szociológia és a vallás egymásba illesztése komoly buktatókat rejt; és nem csak abban a formájában, melyben azokat Thiessen harmonizálni igyekszik. Elméletben ugyanis az a kimondott alapfeltevés munkál, hogy a keresztyénséget, mint új vallást a társadalom *anómiá*-ja gerjeszti, és ezen belül egyfajta válaszként kell értelmezni.³³ Ez részint azzal a problémával jár, hogy a vallás keletkezésére vonatkozó elmélet a szociológiai és pszichológiai magyarázatok felügyelete alá kerül, vagyis redukcionista válik. Mindeközben pedig újratermelődik a vallás eredetének a dilemmája is, melyet érdemben meg kell válaszolni. Másfelől a vallás alaptapasztalata a szimbolikus formák dimenziójába tevődik át, vagyis a vallásos közösség sajátos képi és nyelvi rendszerébe. Ez az elmozdulás óhatatlanul is azzal jár, hogy a sajátosan vallásit a befogadói közeg

³⁰ Ernst CASSIRER: *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis*. Bruno Cassirer, Berlin, 1929.

³¹ Ernst CASSIRER: *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt, 1956, 209–210.

³² THEISSEN (2001): 24.

³³ Uo. 25, Gerd THEISSEN: *Argumente für einen kritischen Glaube*, Kaiser Verlag, München, 1978, 20–22. Ezeknek a téziseknek a megismétlése in Gerd THEISSEN: *Von Jesus zur urchristlichen Zeichenwelt – Neutestamentliche Grenzgänge im Dialog*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 2011, melyben a Peter Lampe és Helmut Schwier által kiadott kötetben (*Neutestamentliche Grenzgänge – Symposium zur kritischen Rezeption der Arbeiten Gerd Theissens*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 2010.) foglalt tanulmányokra válaszol. kül. 147–152, 169–178, és 188–237.

értelemadó formáiban keressük, és nem a tapasztalat kezdőpontjában.³⁴ Ebben az esetben viszont érdektelenné válik a vallás létrejöttének kérdése. Theissen azonban, bár érzékeli a problémát, úgy tűnik, nem dönt a két elmélet közt. Az egymásnak feszülő ismeretelméleti teóriák kibékítésének szándékával Theissen bevezeti a „hatás” (*Wirkung*) fogalmát. Célja a kauzális logika feloldása egy okot és okozatot egymástól eltávolító összefüggés megteremtése érdekében. Ezzel a döntéssel azonban inkább csak bizonytalanságot eredményez. Megkülönböztetések logikája ugyanis mindvégig a keletkezés kérdésének körén belül marad. „A dolog létrejöttét és érvényességét meg kell különböztetni egymástól”³⁵, - vallja - mivel még lehet igaz a vallás attól, hogy *gazdasági, politikai vagy társadalmi hatások hozzák létre*.³⁶ Theissen máshol, a marxista elmélettel vitázva még radikálisabban fogalmaz: „[...] ami egy sérült életből keletkezik, nem feltétlenül kell kárt okozzon. Az immunrendszer a betegségek révén keletkezik, azért, hogy később megőrizze az egészséget. Nem lehetséges-e, hogy a vallás ugyan az emberi élet deformációiból keletkezik, anélkül, hogy minden következményében muszáj legyen deformált hatást okoznia?”³⁷ Ezzel a határozott élel megírt gondolattal kapcsolatban csak az nem világos, hogy miért fontos a „vallás mint betegség” tézissel szembeni apológia, és hogy Theissen hol érzi támadva magát. Mert ha a vallás szimbólumrendszer, melyben a szimbólumok egymást támogatva és egymásra utalva hoznak létre strukturális jelentésmezőt, vagyis a rendszerben a vallás létrejöttének kérdése nem kell felmerülnön, akkor miért szükséges a marxista elméleti redukcióval szemben állást foglalni, ráadásul engedményeket téve a marxista valláselmélet alapfeltevésének? Másfelől, ha „ok és következmény” szétválasztható, akkor a továbbiakban milyen alapon tartható egybe a kauzalitás két logikailag egymásba kapcsolódó eleme? A probléma mélyén a több ponton egymásnak feszülő, egymást kizáró filozófiai-teoretikus elméletek konfliktusa bújik meg: ezen a ponton is a cassireri jelelmélet, a marxi osztályelmélet, vagy a freudiánus valláspszichológiai alapú társadalomkép egymásnak is ellentmondó alapszerkezete súrlódik.³⁸ Mert míg a valláspszichológiai magyarázat, vagy a marxista társadalomelmélet a vallás keletkezésének „bűvöletében”

³⁴ Ernst Cassirer hatása itt direkt módon érzékelhető: Cassirer szerint ugyanis a tapasztalatban meglévő fenomen és arra vonatkozó reprezentáció egybeesése a megértés, és nem a megismerés tárgyával való direkt kapcsolat. ld. SANDKÜHLER – PÄTZOLD (2003): 62–64.

³⁵ THEISSEN (2001): 28, THEISSEN (1978): 20.

³⁶ THEISSEN (2006): 28.

³⁷ THEISSEN (1978): 19–20.

³⁸ Ez a felsorolás részben esetleges, mivel Theissen kollázsszerűen illeszti össze az elméleteket, vegyítve a cassireri és lindbecki elméletet Geertz kultúraelméletével, a vallás szerepajánlatként kibomló értelmezésén át (Hjalmar Suden és Bernhard Lang) Albert Rietschl és Andreas Feldtkeller vallási axiómákról alkotott felfogásáig terjedően beemelve olyan elemeket, melyek a vallásról alkotott felfogását átfogóbbá teszik ugyan, de teoretikus modelleként „pusztán kiegészítő szerepet játszanak”. (THEISSEN (2001): 17.)

él, addig a lindbecki vagy cassireri szisztéma már egy új hermeneutikai körben mozog.³⁹ Theissen azonban nem látja összegyeztethetetlennek ezeket az elméleteket.⁴⁰ Gyanítható, hogy ennek az oka inkább a pragmatikus hasznosíthatóság szempontja, melyet Theissen az elméletek válogatásakor érvényesít, mintsem a felszíniesség. Esetében elvi szinten látszik eldőlni a kérdés: elméleti megalapozást pusztán annyiban tart szükségesnek, amennyiben azok új eredmények kinyerésében hasznosak, és értelmezésüket előmozdítják. Egyéb esetben a teóriák igazságtartalmának mérlegelését irrelevánsnak tekinti.⁴¹ Csakhogy ez átláthatatlansággal jár: egyrészt nem tudni, Theissen milyen elméletekből és mennyit merít.⁴² Másrészt az ezzel összefüggő módszertani naivitás is meglepő, hiszen Theissen úgy kezeli az elméleteket, mint szerszámosládákat, amikből bármilyen elem tetszőlegesen kiemelhető, az éppen aktuális elvégzendő feladatnak megfelelően.⁴³ Ez az elv önmagában tetszetős is, és a posztmodern sokarcúság jegyében vonzó megoldásnak mutatkozik. Viszont amint azt a fenti, az immunrendszer hasonlatát használó érv világosan mutatja, naivitás elvi megállapításokat vagy kategóriákat kiemelni egy elméletből, azt gondolva, hogy az elmélet előfeltevései egyszerűen hátrahagyhatók. Az alkalmazott módszerrel beszűremkedik az képzetrendszer is: a példa esetében a vallás keletkezésére vonatkozó marxista ideológia, és ezzel együtt a negatív és redukcionista keresztyénség-kép. Az elméletek ismeretelméleti konfliktusa az egymás mellé illesztéssel nem megoldható, legfeljebb elodázható, vagy láthatatlanná tehető. Pontosan ez történik a feltámadás-történetek elemzésekor is.

A FELTÁMADÁS ÉS TÖRTÉNETISÉG

A feltámadás-történetet Theissen több módszer segítségével vizsgálja. Legelőször összehasonlító vallástudományi elemzés során veti össze a húsvét utáni jelenségeket a vallásos látomásokkal, és arra a következtetésre jut, hogy az előbbiek egészen sajátosak. Más vízióktól legalább három dolog különbözteti meg őket: (1) a Jézus-jelenségeket csoportok is átélik, szemben a látomások személyes megtapasztalás-jellegével; (2) A hallucinációk általában nem vezetnek csoportképződéshez, szemben a Jézus-jelenségekkel (3) Az elhunytak megjelenései általában nem váltják ki azt a

³⁹ Id. Mircea ELIADE elemzését in Uő: *Az eredet bűvöletében*, Cartaphilus, Bp., 2002, kül. 37–49, és 93–97.

⁴⁰ THEISSEN (2001): 26.

⁴¹ Theissen nem csinál pragmatikus szempontjából titkot. ld. THEISSEN (1989⁴): 23. vő. THEISSEN (2006): 28, THEISSEN (2001): 17, 1. lábjegyzet.

⁴² Id. John G. GAGER könyvismertetője in: *Religious Studies Review*, V. évfolyam, 1979/3, 175.

⁴³ GÉRE CZ Imre: „Övé legyen minden hatalom, gazdagság és bölcsesség...» Gerd Theissen: A Jézus-mozgalom”, in *Pannonhalmi Szemle*, XVI. évfolyam, 2008/1, 132–138, itt 134.

meggyőződést, hogy az illető megistenült, míg Jézus megjelenései igen.⁴⁴ A látomások sajátosságainak kimutatása mellett *Az első keresztyének vallása* c. művében Theissen szociálpszichológiai és mélylélektani oldalról próbálja újrafogalmazni a problémát.⁴⁵ Ott Jézus felmagasztaltatását egyfelől a kognitív disszonancia elhárításának tekinti, vagyis a valóság és az ígélet feszültsége keltette ellentmondás feloldásának, másfelől a tanítványok személyes kudarcélményére adott feloldozásnak. Jézus „megistenülése” a zsidóság hitének összefüggésében válik igazán érthetővé: jelenéseit követő felmagasztalása a zsidó valláson belüli többletnyújtási igénynek, és a monoteisztikus tendencia erősödésének tekinthető. Theissen az érvelés további részének előkészítése gyanánt bevezeti a „többletnyújtás” fogalmát. A „többletnyújtás” azt a társadalom-lélektani folyamatot jelöli, mely során egy közösség az általa átélt nemzeti vagy közösségi kudarcot azzal kompenzálja, hogy Istenét a többi felé emeli. Szélsőséges esete – és ilyen a zsidóság fogság utáni időszakának teológiai fejlődése –, amikor a vallás az idegen isteneket ki is iktatja rendszeréből, és szigorúan monoteistává válik. Jézus esetében a kompenzáció más jellegű, de szerkezetében mégis hasonló: mivel halála a személyéhez fűzött messiási váradalmak kudarca, követői kivonják őt a földi autoritások hatásköréből, és mennyei hatalmat biztosítottak neki, ezzel kompenzálva csalódásukat. Megistenülését mozgatta az is, hogy Jézus nem apokaliptikus jelekhez kötötte a változást, hanem magát állította jelként. Posztmortális megjelenései miatt „személye hitelességének megerősítését váltották ki.”⁴⁶

Ha mindezek mellé odaillesztjük Theissen szociológia-elméleti megfontolásait, vagy a szimbolikus formákkal, a vallással mint „nyelvvél” kapcsolatos nézeteit, megint hiányérzetünk támad. Cassirerrel és Lindbeckkel együtt Theissen azt állítja: „A vallási jelrendszer megelőzi a személyes tapasztalatokat, és nem magyarázható belőlük.”⁴⁷ Ez azt jelenti, hogy a szociológiai-kulturális kontextus előírja a gondolkodás irányultságát, és maguknak a lehetséges kérdéseknek és problémáknak a körét is lehatárolja. Ez érthető, de ebbe a jelelméletbe hogyan illeszthető bele a feltámadás-esemény? Ha Theissen megmarad a vallási jelrendszer, mint szimbolikus nyelv vizsgálatánál, állításai egybeilleszkenek.⁴⁸ A feltámadás ugyanis a zsidóságban gyökerező vallási fogalmak révén válik megérthetővé, azoknak sajátos, és új szimbólumokat generáló interpretációjaként. Ha a szociál-pszichológiai leírásnál marad, érvei szintén elfogadhatóak, hiszen egy poszt-traumás jelenség leírását és elemzését végzi el, anélkül, hogy magának a jelenségnek az igazságtartalmá-

⁴⁴ THEISSEN (2006): 51–52.

⁴⁵ Az alábbiakhoz és részletesen ld. in. THEISSEN (2001): 66–92.

⁴⁶ THEISSEN (2001): 71–75, különösen 72. 4. lábjegyzet.

⁴⁷ Uo. 74.

⁴⁸ Mint ahogy *Az első keresztyének vallása* c. művében ez a kimondott szándéka (ld. THEISSEN (2001): 29, 3. lábjegyzet)

val kapcsolatban állást kellene foglalnia. Viszont Theissen a húsvéti események kapcsán Gerd Lüdemannal szemben ragaszkodik ahhoz, hogy a feltámadás nem szubjektív vízió, hanem „objektív” tény. Elfogadása vagy elutasítása pedig pusztán attól függ, milyen a valóság szerkezetéről vallott felfogásunk.⁴⁹ Ez az érv kétarcú: a feltámadás-esemény történeti faktikusságának igazolását is szolgálhatja. De milyen értelemben? Nem lehet tudni ugyanis, mit takar az objektivitás fogalma: az esemény „megtörténtét” (történeti referenciával rendelkező tényszerűségét), vagy egy kulcs-tapasztalatként rögzülő „szimbolikus” értelemadást, mely beilleszthetővé válik a valóságról alkotott képünkbe? Az előbbi objektivitásfogalom felé billenti a mérleget, amikor Theissen megerősíti, hogy nem a kognitív disszonancia hozza létre a húsvéti jelenéseket, hanem éppen fordítva, a jelenések erősítik fel ezt a disszonanciát.⁵⁰ Azt jelentené mindez, hogy a feltámadás-eseményt értelmező vallási jelrendszer nem a végső valóság, hanem ezt megelőzi az azt létrehívó esemény, jelen esetben Jézus húsvéti megjelenése? De ha így is van, a megalapozó esemény és a jelenséget értelmező jelek viszonya meghatározatlan marad. Itt ugyanabba a problémába ütközünk, mint a hatás fogalma kapcsán: az eredet kérdését Theissen nem engedi el, ugyanakkor a szimbolikus jelrendszer ismeretelméleti előfeltevése nem engedi a kérdés megválaszolását: nem is érdekli a probléma. Hasonló sorsra jut az a gondolatmenet is, mely a Jézus mozgalom víziójának keletkezéséről és annak agressziót levezető hatásáról szól: „[a Jézus mozgalom tagjai, akik vállalták a bűnbak szerepét] az agresszió nagy részét más irányba terelték, átirányították, kivetítették, transzformálták és szimbolizálták. Az agresszióknak ez a fajta feldolgozása nyitott teret a szeretet és a megbékélés új látomása előtt, [...] *Magának a vízióknak a létrejötte rejtély marad.* A dolog ugyanis fordítva is érvényes: az agresszió feldolgozása különböző módjainak *feltétele* a félelemmentes alaphangulat, a valóság közepette meglévő amaz új, alapvető bizalom volt, amely Jézus alakjából sugárzik – mindmáig.”⁵¹ Ha ez a néhány fejezetzáró mondat több mint retorikus pátoasz, akkor láthatóvá válik, hogy a szociológiai, vallásfilozófiai és pszichológiai megfontolások egy ponton túl egymás ellen fordulnak, mivel nem teszik lehetővé a feltámadás-történet történeti problémájának alapos végiggondolását. Nem eldönthető ugyanis: a pszichológiai tényezők nyitják az utat az új látomás előtt, vagy Jézus alakja? És egyáltalán az sem: miért fontos még az eredet kérdése?⁵²

⁴⁹ THEISSEN (1997a): 442–443.

⁵⁰ THEISSEN (2001): 72, 4. lábjegyzet. Vagy amikor Dietrich Ritschl axiómaelméletére támaszkodva „nem feltétlenül nyelvileg formába öntött megfogalmazások” axiomaticus szerepét emeli ki, melyek aztán összekapcsolódva nyelvtant hoznak létre, a feltámadás-eseményre is gondol. Kérdés, hogy ebben a „nem nyelvi eredet” hol helyezkedik el.

⁵¹ THEISSEN (2006): 286. (kiemelés K. Gy.)

⁵² Úgy tűnik, a theisseni nyelvezet is problémákat okoz. A vallástörténeti fejtegetéseiben ugyanis a kialakulás, a valamiből-valami-lesz logikai körei maradnak meghatározóak. Még ha Theissen

A probléma nyugvópontra juttatásához olyan terepre kellene lépnünk, melyre Theissen nem merészkedik. Elzárkózik ugyanis a „sajátosan keresztényi” vezérelvé emelésétől. „Egy hitvallásos szellemben kidolgozott «teológia» első látásra sokkal közelebb férkőzik e dinamikához [...] Csakhogy világosan látnunk kell: ha valaki úgy beszél az első keresztények hitéről, hogy abból a premisszából indul ki: «Isten Jézusban megváltotta a világot és teljességre juttatta az emberi életet», az azt kockáztatja, hogy számos szekularizált kortársa elől elzárja az Újszövetség megközelítésének lehetőségét. Kivonja az őskeresztény élet centrumát az általános eszmecseréből, és belső egyházi diskurzust folytat.”⁵³ Amellett a kérdés mellett, hogy a párbeszéd szükségessége azt jelenti-e, hogy engedményeket teszünk az egyéb tudományterületeknek, és ezzel saját álláspontunk világosságát kockáztatva elveszítjük sajátos mondanivalónkat, csak az a kérdés marad még függőben, hogy a hit szempontjának a kizárásával a kutatás nem veszít-e el valami lényegit. Mert ha a keresztény teofániát, az isteni feltárlásának egészen *egyedi* módját mellőzzük (nem tagadjuk, csak félretesszük), és az ilyen irányú értelmezésre vonatkozó újszövetségi igényt is zárójelbe tesszük, az a megkerülhetetlen kérdés adódik: mi a garancia arra, hogy mondjuk a disszonancia-hipotézis által rajzolt dinamika nem lép-e önkéntelenül a „vallási” jelenségekben rejlő *sajátos* vallási dinamika helyére?⁵⁴ Továbbá, ha a szociológiai és szociál-lélektani elemzés, amint láttuk, a húsvét kapcsán képes is kimutatni, a Jézus-jelenések miben különböznek a látomásoktól, és arról is be tud számolni, hogy a húsvét után hogyan változik meg a hitrendszer szerkezete, nem mond semmit a húsvéti hit alapmozzanatáról, vagyis arról, hogy *minek* a hatásra változik meg a húsvét előtti hit.⁵⁵ Ha Theissen szerint a vallási hagyomány szimbolikus rendszerének átrendeződése nem köthető pusztán egy anómiás társadalmi berendezkedés kihívásaira adott válaszkényszerhez, mert a

nem is szeretné ezt az oksági logikát követni, reflektálnia kellene saját fogalomhasználatára, hogy ne keltsen hamis elvárást: azt ugyanis, hogy konkrét jelenségek kiváltó okairól beszél. Ha erre az útra lépne, akkor persze nem beszélhetne „eredetről”. Mivel ezt viszont veszélyes lépésnek tartja, ezért elkerüli.

⁵³ THEISSEN (2001): 15–16, 1. lábjegyzet.

⁵⁴ Természetesen ez a kritika csak annyiban jogos, amennyiben Theissen kimondott célja, hogy a keresztény vallás létrejöttének magyarázatát nyújtsa. Mint láttuk, több írásába is ez a nyilvánvaló szándék, elsősorban a vallásfilozófiai jellegű munkáiban. vö. Ulrich LUZ: „Der frühchristliche Christusmythos”, in LAMPE – SCHWIER (2010): 31–51, itt 32. és ld. a következő szakaszt.

⁵⁵ Még akkor is, ha elismerjük, hogy a vallási tapasztalatban sok szociológiai-pszichológiai mozzanat van is jelen. Az azonban nehezen feltételezhető, hogy *pusztán* ezek alkossák, vagy hozzák létre. Ez a fenomenológiai és történeti vallástudomány harcának dilemmája is, melyben Theissen megint nem foglal állást, hanem a kettőt próbálja elegyíteni: történeti okokról beszél, miközben mégis a vallás belső, sajátos jellegét igyekszik feltárni. (vö. ELIADE (2002): 70–71.) ld. alább.

vallás ennél *több*, akkor magyarázatot kellene tudnia adnia arra a kérdésre, hogy mely ponton illeszthető be a transzcendens elem (a nem szimbolikus eredet?) a cassireri szimbolikus, a lindbecki nyelvi vagy a valláslélektani modellbe. Ugyanez a probléma Jézus tanításának eredetével is. Jézus tanításának szociológiai jellegű vonatkozásai, agresszió-kezelő és érték-forradalmat hirdető jellege még nem jelenti azt, hogy a tanítást ezek a tényezők gerjesztik. De vajon miért nem látható a hit belső dinamikája annak ellenére, hogy a szociológiai és vallásfilozófiai erőfeszítések ennek tisztázása igényével lépnek fel?

THEISSEN ÉS A VALLÁSI „IGAZSÁG”

Szó sincs arról, hogy ezek a kérdések igazságtalanok lennének Theissennel szemben. Nem kérdeznak ugyanis semmi olyasmire, amit ne akart volna ő maga is megválaszolni. Már az 1978-ban megjelent, részben apologetikus szándékú vallásfilozófiai írásában is a vallási jelenségek sajátosságának kimutatását kísérli meg.⁵⁶ Vallásfenomenológiai kategóriák alkalmazásával érvel amellett, hogy a vallás több mint pszichózis, vagy szociális kényszercselekvés. A vallás a szent és a profán ontológiai hasadéka révén megkülönböztetett alapvető emberi meghatározottság (*conditio humana*).⁵⁷ A vallási alaptapasztalat egy kettősség feszültségében megszülető élmény: a rezonancia (a természetfeletti megtapasztalása) és az abszurditás (a természetfeletti romboló jelenléte) közötti lét.⁵⁸ A vallási megtapasztalásának lehetősége a világra való nyitottságunknak és az emberi reakciók nem-determináltságának köszönhető, mely az állatok reakciójának direktségével szemben sokfajta kifejeződési módot tesz lehetővé. Ez azt jelenti, hogy a vallási eredője egy „nem meghatározott imperatívusz”, melynek megtapasztalása már a szociológiai-antropológiai-pszichológiai emberi *Gestalt* szerkezetében nyeri el meghatározott formáját – vagyis a *megértett* élmény szubjektivitásában. Másképpen: a vallási „ős-élmény”, eredet és annak megjelenési formája közt választék, minőségi differencia található. A definíció szerint továbbá, mivel a vallási paradoxon sokoldalú élményt generál, a konkrét megtapasztalás mindig viszonylagos és változó.⁵⁹ Ennek a viszonylagosságnak a másik oka a megértés feltételeként adott értelmezői keret és az azt kifejezésre juttatni hivatott forma alapvetően kulturális kódoltsága és az egyén

⁵⁶ Theissen újabban is foglalkozik a problémával, a bibliai hermeneutika problémáinak tárgyalása során. Az 1978-as művéhez képest azonban alig mond újat. ld. Gerd THEISSEN: *Polyphones Verstehen – Entwürfe zur Bibelhermeneutik*, Lit Verlag, Berlin, 2014, kül. 459–487.

⁵⁷ THEISSEN (1978): 23–25.

⁵⁸ Uo. 49–69.

⁵⁹ THEISSEN (1978): 70. THEISSEN (2011): 220.

meghatározottságai által lehatárolt „konstrukció” volta.⁶⁰ Vagyis minden vallási alapélmény (a transzcendens betörési pontja) elkerülhetetlenül az értelmezettség formáiba áramlik, mely az adott kulturális kódoknak, és az egyéni meghatározottságoknak alárendelt. Ez nem lenne problematikus, ha Theissen nem próbálná meg kimutatni a keresztyén világertelmezés és a technikalizált világszemlélet *alapvető* (ontológiai) különbségét, elkülönítve egymástól a vallási megtapasztalást, a pszichológiai kivetítést illetve az esztétikai tapasztalatot, Rudolf Bultmann érve-ihéz sok esetben erősen közelítve.⁶¹ És itt adódik a furcsa ellentmondás: Theissen ugyanis egyfelől azt állítja, hogy a vallásos alaptapasztalatba már a kezdetektől belefoglalódik a kulturálisan meghatározott értelmezői keret, másfelől viszont azt állítja, a vallási és a nem vallási megtapasztalása közt alapvető különbség van. De amennyiben ez így van, mik a kritériumok, melyek ezt a megkülönböztetést lehetővé teszik? Mielőtt a problémára visszatérünk, érdemes megint a teológiai-filozófiai előfeltevésekre vetnünk egy pillantást.

A zavar mélyén rejlő ok talán az, hogy Theissen megmarad az emberi lét *értelmességének* kérdésénél, és így érvelésében a fenomenológiai egzisztencializmus ontológiai kérdezmódját részesíti előnyben. Eszerint a vallás a lét értelmességére vagy értelmére adott válasz, és a „lét abszurditásának tagadása”. Ezzel álláspontja a vallás egzisztenciális értelmezéséhez közelít, mely *Dasein*-központú, és mely a vallásos igazságot az értelem (a létezni tudás) feltárulásához segítségével látja.⁶² Theissen abban is egzisztenciális irányultságú marad, hogy a kijelentést az egzisztencia megtapasztalásába helyezi, még ha ennek klasszikus egzisztenciális-antropológiai konkrétságát ki is iktatja a szemléletéből. Egyetért az egzisztencialistákkal abban, hogy a *Verstehen* folyamata az értelem irányulásának egy egzisztenciálisan meghatározott (azaz a létkérdésre irányuló) módja,⁶³ mely az egzisztencia vallási

⁶⁰ THEISSEN (1978): 29, 90. – Ennek az érvelésnek fontos hivatkozási pontja Rudolf Otto vallás-fenomenológiája, és Ludwig Wittgenstein nyelv- és vallásfilozófiai tézise. THEISSEN (2011): 174–177.

⁶¹ THEISSEN (1978): 33. – Azzal a különbséggel, hogy például a hatalmi késztetéseket legitimként ismeri el, de a vallás ezek kontrolljául és kritikájául szolgál. (vö. uo. 37.). A Bultmann munkásságával való kontinuitás nyílt elismerését ld. pl. THEISSEN (2011): 236.

⁶² Rudolf BULTMANN: *Glauben und Verstehen*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1. kötet, 1964. (GuV I), II. kötet, 1965. (GuV II), 3. kötet, 1965. (GuV III), 4. kötet, 1965. (GuV IV). GuV III, 8, 115, GuV II, 230, vö. Rudolf BULTMANN: *Jesus*, Tübingen 1961 (1926), 7k., Uő: *Geschichte und Eschatologie*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1958, 137. Bultmann és Martin Heidegger kapcsolatáról, és bultmanni egzisztenciális fenomenológia heideggeri hangsúlyairól ld. Szirtes András alapos tanulmányát. (SZIRTES András: „Ancillae Theologiae – Bultmann és Heidegger” I. rész, in *Egyházfórum*. XXIV. évfolyam. 2009/2, 18–22; II. rész. in *Egyházfórum*. XXIV. évfolyam, 2009/3, 17–20.)

⁶³ Martin Heidegger szerint „a megértés a jelenvaló lét saját lenni-tudásának egzisztenciális léte, mégpedig úgy, hogy ez a lét önmagát feltárja, hogy hányadán áll önnön létével.” Martin HEIDEGGER: *Lét és idő*, Gondolat, Bp., 1998, 284.

tapasztalatának megértésében segédkezik.⁶⁴ Ugyanakkor Theissen az egzisztenciális antropológiát hatályon kívül helyezve, a szociológiai és mélylélektani kultúr-antropológiát illeszti a megértés születésénél bábáskodó közeg helyére. A vallási Theissen számára ezáltal olyan meghatározhatatlan érintettség marad, melynek végpontját mi jelöljük ki, és adjuk neki például az „isten” nevet.⁶⁵ Az „isten” fogalom tartalma viszont kulturális közegünk függvényében értelmezett és megélt valóság-értelmezésünk folyamánya. Ha viszont a vallási a *numinózum* a tartalmiság és irányultság nélküli érintettség megtapasztalására korlátozódik, a vallási élmény és az arra adott konkrét válasz közti illeszték megtalálása igencsak problematikusnak tűnik. A „látható” ugyanis pusztán az egzisztencia vallásos megtapasztalása marad – eredőjére kérdezni viszont nem tudunk. A kapcsolat leírása így óhatatlanul a homályos és pusztán a kapcsolat *dass*-ját kifejező fogalmak tautológiájába torkollik. Ennek szemléltetésére elegendő egyetlen példa. A hiteles vallási élmény Theissen szerint azt jelenti, hogy amikor ezzel a vallási érintettséggel közeledünk a szöveghez, a szöveg és a mögötte meghúzódó valóság beszélni kezd, vagyis egy olyan kreatív megtapasztalás válik kifejezetté, mely egyszerre a saját és a történetileg elmúlt megtapasztalásának része is.⁶⁶ Az így megszülető tapasztalat nem legitimálható kizárólag a történeti-kritikai kutatás révén, mint ahogy egy szerelmes joga is megvan arra, hogy a kedveséről alkotott képét megtartsa, még ha ez mások szemében túllépi azt a realitást, amelyben ők látják a szeretett személyt.⁶⁷ Ez lenne a vallás poétikus vagy mitikus arca – mely a szeretetkapcsolathoz hasonlóan a hétköznapi tapasztalat túllépésében megragadható.⁶⁸ A gond az, hogy

⁶⁴ THEISSEN (1978): 69. Az érvelés alapjában bultmanni, aki ezen a ponton haladja meg Heideggert. „A filozófia azt mondja, hogy a [*Dasein*] autentikusan létezik, amennyiben önmagát, mint véglegest igenli, és amennyiben ebben a belezártságban meghalni-készen a situációt felvállalja. A hit azt mondja, hogy ez a belezártság az a kétség, mely előjele annak, hogy nem az, aminek lennie kellene.” (Rudolf BULTMANN: *Theologische Enzyklopädie*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1984, 89.) Ezután fejti ki, hogy ez a „másként-lét” az Istennel való lét. (BULTMANN (1984): 89–92.) vö. Andreas GROSSMANN elemzését: „Was sich nicht von selbst versteht”, in Ingolf U. DALFERTH, Pierre BÜHLER és Andreas HUNZIKER (Hrsg.): *Hermeneutische Theologie – heute?*, Mohr Siebeck, Tübingen 2013, 55–87, kül. 70–79. Szirtes András szerint ennek az is az oka, hogy Bultmann komolyabban épít Kierkegaard-ra, mint Heidegger (SZIRTES (2009a): 22, SZIRTES (2009b): 17.) Kérdés, hogy Theissen milyen értelemben használja a *Dasein* fogalmát, mivel bizonyos pontokon elhatárolódni látszik a klasszikus fenomenológiai egzisztenciál-ontológiától. (vö. THEISSEN (1978): 68, 107, THEISSEN (1989¹): 21, 55–58, 107, és Gerd THEISSEN – Dagmar WINTER: *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1997, 267–270.) Az érvelés alapjában bultmanni.

⁶⁵ THEISSEN (1978): 123.

⁶⁶ Uo. 104.

⁶⁷ Uo. 105.

⁶⁸ Ezen a ponton Theissen egyértelműen Paul Ricoeur kijelentésfogalmával dolgozik. ld. Paul RICOEUR: „Hermeneutik der Idee der Offenbarung”, in Uö: *An den Grenzen der Hermeneutik*.

ez a néhány mondat hemzseg a nyitott kérdésektől: 1. mit jelent, hogy a szöveg „beszélni kezd”? A beszédben kimondott milyen kapcsolatban áll a megtapasztalt természetfelettel? 2. Mi a „kreatív megértés” tartalma, és mi biztosítja a megértés kreatív elemét? 3. Mi a viszony a történeti-kritikai és szerelmi románcként leírt vallási közt? A kérdések valójában egy irányba mutatnak, és egy újabb, a fentebbi kérdések eredőjénél megbújó kérdésbe torkollnak: mi ennek a vallási megtapasztalásnak a transzcendens oldaláról megnyíló *sajátossága*? Létezik-e ilyen? Úgy látszik, Theissen számára a vallásinak ez a sajátossága nem lesz elválasztható a pszichológiai és szociológiai magyarázó elméletektől, mivel az, amit láthatunk, már szárba szökése előtt a tudatban létező és az „objektiváció” eredményeként előálló *értelmezett tapasztalat*. Csakhogy ezen a ponton zavar keletkezik, mert a fenomenológiai és kantianus-cassirer-i értelmezés közötti ideológiai feszültség nem tűnik feloldhatónak, vagy legalábbis nem lehet egyszerűen – filozófiai reflexió nélkül – félretenni.⁶⁹ A fenomenológiai elemzés ugyanis a sajátosan vallási feltárását éppen feltörésének helyén (a sajátosan vallási területén) kísérli meg elvégezni, a kantianus alapokon nyugvó cassirer-i vagy a nyelvelméleti lindbecki rendszer viszont a vallásit az azt befogadó értelemadó struktúrákba tolja át. Azáltal, hogy Theissen az ember szocio-kulturális meghatározottságából kiindulva érvel, és elutasítja az egzisztenciál-ontológiai *Dasein* következetes fenomenológiai értelmezését, láthatóan teret enged a projekció-elméletnek és a marxista szociológiai értelmezés igényének. Amikor viszont a transzcendensről beszél, nem hajlandó a kölcsönzött elméletek episztemológiai előfeltevéseit a maguk radikalitásában hasznosítani, éppen fenomenológiai hangsúlyai miatt. Így viszont megint csak meghatározatlan marad a különböző tudományelméleti modellekhez fűződő viszonya, és érvelése gyengül a teoretikus ateizmus, vagy a freudi pszichoanalízis érveivel szemben, melynek legalább világos ismeretelméleti bázisa van.⁷⁰ A filozófiai átgondoltság hiánya ebben az esetben nem tűnik erénynek, mivel a fogalmak a vallás eredetvidékén elbizonytalanodnak és elvesztik jelentésüket: az „érintettség”, a „meghatározatlan imperatívusz” jelölt nélküli jelölökké válnak, amiknek ugyan nem mi adunk irányt, de mi adunk jelentést.

Philosophische Reflexionen über der Religion, Veronica Hoffmann (ed.), Freiburg in Breisgau, Alber, 2008, 41–83, itt 68.

⁶⁹ Ezt a feszültséget Heikki Räisänen a szisztematikus és újszövetséges Gerd Theissen között érzékeli. ld. in LAMPE - SCHWIER (2010): 56.

⁷⁰ Ezek elemzését, és ambivalens alkalmazásukat ld. THEISSEN (1989⁴): 21–34, 55–62, és THEISSEN (2006) bevezető fejezetében.

III.

A problémának van egy további csavarja, mégpedig az, amikor Theissen az isteni betörését egy olyan meghatározatlan érintettségnek tekinti, melynek ugyanakkor mégis van valamiféle *irányultsága*.⁷¹ Ez az irányultság sajátosan vallási. Úgy tűnik, a vallásos élmény (a betörési pontjában) valamilyen módon eleve „etikus”, abban az értelemben mindenképpen, hogy a másikkal és az összes létezővel való egyetértésre szólít fel.⁷² A numinózus átélése tőle elválaszthatatlanul együtt jár ezzel az újfajta orientációval.⁷³ Ilyen értelemben a vallási megtapasztalás kulcsának lehet nevezni az „arany szabályt”: „Amit szeretnétek, hogy az emberek veletek cselekedjenek, ti is azt cselekedjétek velük (Lk 6,31 par).”⁷⁴ Lényegében Theissen szerint ennek, az elvet konkréttsággal megtöltő és történetileg illetve kulturálisan változó etikai orientációnak a háttérében felfedhető egy strukturális váz, melynek bizonyos elemei konstansnak tekinthetők, mégpedig a következők: „1. Feltétel nélkül igeneld a létet, akkor is, ha ezt nem tudod [értsd: racionálisan] megalapozni! 2. Kutasd és tiszteld a valóság törvényeit, szabályszerűségeit és összefüggéseit! 3. Tartsd meg és segítsd elő az életet magad körül; csökkentsd a fájdalmat és a félelmet, az éhséget és a betegséget! 4. Mozdíts elő mindent, ami az emberek közti szeretetet és megértést lehetővé teszi! 5. Szánd oda magad olyan embereknek és embercsoportoknak, akiket lekicsinyelnek, megvetnek, vagy becsapnak! 6. Tiszteld és gyarapítsd a szép formáit!”⁷⁵ Ezek az általános imperatívuszok a vallásos megtapasztalás hatására előálló késztetések, vagy motivációk.⁷⁶ A hat irányba kifutó imperatívusz közös eredője (bár nem tiszta, milyen értelemben) a szeretet – ez a szeretet Theissen szerint az emberi dimenzió túl mély élmény nyoma, a másikkal és az egész világgal való együvé-tartozás-érzés, mely a személyközi szeretetben éri el kiteljesedését.⁷⁷ Különleges embereknek (a *karizmatikusoknak*) megvan az a képességük, hogy az alapvető vallásos megtapasztalásból származó impulzusok gerjesztette hat „etikai” alapirányultság alkotó módon munkásságuk részévé tegyék. A történeti Jézus is

⁷¹ Persze, hogy ezek az impulzusok mennyire magából a megtapasztaltból, és mennyire a tapasztalás értelmező tevékenységéből fakadnak, fejtegetéseiből nem derül ki. Ennek elemzést a doktori dolgozatban végezzük el.

⁷² Gerd THEISSEN: *Erleben und Verhalten der ersten Christen*, Güntersloh, 2007, és THEISSEN (1978): 81–84. Ezeknek a téziseknek a megisméltése megtalálható THEISSEN (2011): 147–152, 169–178.

⁷³ Talán nem kell különösebben felhívni a figyelmet ezen a ponton a bultmanni tézissel való szembeötlő párhuzamra: „a szeretet iránya a szeretet megélése során dől el”. GuV II 70, vö. GuV I 233–235, II 99–100, IV 162, BULTMANN (1984): 41k.

⁷⁴ THEISSEN (2007): 408.

⁷⁵ THEISSEN (2011): 174k.

⁷⁶ THEISSEN (1978): 85, 89, 110.

⁷⁷ Uo. 85, 110, THEISSEN (2011): 176.

egy ilyen alak volt.⁷⁸ Theissen nagy erénye, hogy a transzcendens etikai irányultság felfejtése révén képes kapcsolatot teremteni a vallási megtapasztalás eredetvidéke és egy történeti személy tettei közt. Konkrétan Jézusról beszélve azt tudja mondani: a róla szóló szimbolikus rendet maga hívja létre,⁷⁹ az ő munkásságában találja meg történeti támasztékát,⁸⁰ ösztönzését.⁸¹ Jézusból, a példázatokban beszélőből lesz „Isten szava”.⁸² A szimbolikus rendszer nullpontjában az a „karizmatikus” Jézus áll, akinek új vallási megtapasztalása (a rezonanciatapasztalat intenzív megélése), tettei (a csoda a karizmatikusok „adottsága”) és az ennek hatásaként életre keltett szimbólumrendszer indítja útjára a később önálló vallássá fejlődő keresztyénséget.⁸³ „[...] Annak ellenére, hogy a szimbólumok a vallási megtapasztalás kifejeződései, és önmagukban transzformatív erővel bírnak, szükségünk van a történeti Jézusra, mivel az ő személye alapozza meg és fogja egybe ezeket a szimbólumokat, mint konkrét történeti személy. Az őskeresztyénségben később az általa megélt és meghirdetett váradalmak erősödnek fel, és univerzalizálódnak. Ezekben a szimbólumokban fejeződik ki a transzcendens megtapasztalása, úgy, hogy az többé már nem rendelődik a magyarázó logosz alá.”⁸⁴ Ez a gondolatmenet arról árulkodik, hogy egy ponton a szimbólumok veszik át az üdvüzenet közvetítését, és a történeti Jézus szerepe és a szimbólumok átalakító ereje közti kapcsolat elvékonyodni látszik. Mégpedig éppen azért, mert a történeti és szimbolikus *átmenetét* leíró kategóriák homályosak és megfoghatatlanok. Nem érthető például, mit jelent a mondat: „Jézus a szimbólumok megtestesülése”. Ez *Jézus szimbolikus szavaira/ tetteire* vonatkozik, vagy a benne összegződő és megújuló szimbolikus *rendre*? Ha Jézus a szimbólumok eredete, jogos lehet a speciálisan „jézusi” vizsgálata, viszont a húsvéti esemény Theissen szerint olyan meghatározó határpontot jelöl, melyen túl a szimbólumok önálló életre kelnek.⁸⁵ Következésképp a húsvéti hit önálló ha-

⁷⁸ THEISSEN (1989): 494.

⁷⁹ THEISSEN (1978): 108.

⁸⁰ Uo. 106.

⁸¹ Uo. 105.

⁸² THEISSEN (2011): 177.

⁸³ Jézus karizmatikusságával kapcsolatos elképzeléseket itt nem tárgyaljuk, mivel szempontunkból Jézus istenkapcsolata a fontos. Ez pedig nem kap helyet a neo-weberianusok vitáiban. ld. bevezetőként Pierluigi PIOVANELLI: „Jesus’ Charismatic Authority: On the Historical Applicability of a Sociological Model”, in *Journal of the American Academy of Religion*, LXXIII. évfolyam, 2005, 395–427. A vita legfontosabb alakjai John G. GAGER: *Kingdom and Community - The Social World of Early Christianity*, Prentice-Hall Inc., Englewood Cliffs, New Jersey, 1975, 66–76, Bruce J. MALINA: „Was Jesus a Charismatic Leader?”, in Uő: *The Social World of Jesus and the Gospels*, Routledge, London/ New York, 1996, 123–143.

⁸⁴ LUZ (2010): 49, THEISSEN (2011): 178.

⁸⁵ THEISSEN (1989): 487–488, és „A názáreti Jézus történetéhez kötődő újszövetségi történeti kapcsolat (*Geschichtsbezug*) szükséges, mivel rajta keresztül a vallásos alaptapasztalatok, a végeesség, szenvedés és bűn határai ellenére, megújulnak. Ez a történet a mitikus felemelkedés

tőerővé válik, mely *szemléltető* eseményekként ugyan befogadja a történeti Jézus tetteit, de mint *konstruktív* elemeket már nem kell tartalmazza, mivel a létrejött szimbólumrendszer önmagában hatékony. Ha jól értettük meg a problémát, akkor ennek következményeként a történeti Jézus *történetiségének* szükségessége a bultmanni teológiához hasonlóan egy pusztá impulzusra korlátozódik, mely egyedül a történeti lehorgonyozottság igényének biztosítását szolgálja.⁸⁶ Alig láthatóan, de a történeti Jézus „karizmatikus” vallási megtapasztalása, a megélt történeti események, és az ő konkrét szimbolikus tettei/szavai révén létrejövő szimbolikus rendszer között nem áthidalható rés támad – miközben Jézus alakja is egy pusztá eredet-ponttá zsugorodik.

AZ ISTENKAPCSOLAT PARADOXONJA

Theissen szerint a szimbolikus formák olyan alakzatok, melyeket keresztül-kasul átszőnek az antropomorf (*biomorf*, *szociomorf*, illetve *pszichomorf*) elemek. Emberlétünkől következően Isten személye nehezen elképzelhető szeretet, harag, szándék nélkül.⁸⁷ Ezt az antropomorfizmust azonban veszélyes a természetfelettre alkalmazni, mivel 1. az evolúcióval járó fiziognómikus meghatározottságunk része – egy túlélési mechanizmus, tehát belőlünk fakadó pszichológiai kódoltság, 2. mitológiai elemeket hordoz.⁸⁸ A mitológiai elemek azok a megnyilvánulási formák, melyek „az emberi területén helyénvalóak”, de őket „a terület határain kívül az emberfelettre terjesztik, ahol a beszéd, kérés, könyörgés, engedelmesség szociális viselkedésformái eredeti kontextusuktól elidegenednek, és egy új kontextusba illeszkednek be.”⁸⁹ A rekontextualizálás eseményének megértéséhez a megszemélyesítés helyett Theissen szerint inkább a semlegesebb „rezonanciatapasztalat” használata

(*Überhöhung*) révén a határátlépések történetévé lesz. Egy preexisztens személy érkezik a mennyből, sétál földön és vízen, majd visszatér a mennybe, ahonnan eljött. Ez a mítosz a vallás poézise. Senki nem kell ezeket a képeket szó szerint vegye, még akkor sem, ha egy olyan történettel kapcsolódnak össze, mely ténylegesen megesett.” (Gerd THEISSEN: „Bibelhermeneutik als Religionshermeneutik”, in *Evangelische Theologie*, LXXII. évfolyam, 2012/4, 291–306, itt 300.) Ebből a néhány mondatból is a bizonytalanság árad: a „történeti” és „mitikus” viszonyának fel nem oldott feszültsége.

⁸⁶ THEISSEN (1978): 105–108, az egészen egzisztenciál-teológiai különbséget a történeti és kérümatikus Jézus közt in. THEISSEN (2012): 300. ld. még az előbbi lábjegyzet idézetét. vö. Rudolf BULTMANN: *Jesus*, Siebenstern Taschenbuch Verlag, München/Hamburg, 1964 (1926), 10.

⁸⁷ THEISSEN (1978): 45–46. vö. Gerd THEISSEN: „Kasualattribution und Theodizee”, in. Gerd THEISSEN/Petra von GEMÜNDE (Hrsg.): *Erkennen und Erleben – Beiträge zur psychologischen Erforschung des frühen Christentums*, Güntersloh, 2007, 186.

⁸⁸ THEISSEN (2007): 125.

⁸⁹ THEISSEN (1978): 62, vö. 45, 90.

lenne ajánlott.⁹⁰ Az isteni vagy természetfeletti konkrét megtapasztalása így kívül kerül az „antropológiai” és személyes kategóriákon. De milyen értelemben gyanús ez az antropomorfizmus? Theissen ragaszkodik ahhoz, hogy a természetfeletti megtapasztalásából származó impulzusnak nincs konkrét irányultsága (leszámítva a hat etikai impulzust?), csak az arra adott válasznak: a válasz pedig *fiziomorf* és szemiotikus. Ilyen értelemben a vallásos ember lehet példakép, mivel az ő természetfeletti hatásra adott reakciójuk révén konkrét életmodellt kínálnak, ez a modell azonban szubjektív marad, mivel az ő *fiziomorf* modell-élményeihez (gyermekkori tapasztalatok, gyerek-szülő kapcsolat elsajátított mintázatai, tanult társadalmi viszonzszerepek) és konkrét megtapasztalási mintájához kötött.⁹¹ A transzcendens erő, mint például a korinthusi gyülekezetben megtapasztalt kegyelmi ajándékok élményei, csakúgy, mint Pál számára az *eros* vagy *agapé* olyan *quasi* mágikus tapasztalat, vagy „ősélmény” megnyilvánulási formáit takarják, melyekről annyi mondható el, hogy transzformatív erővel bírnak, vagy mint egy betegség „megfertőznek”.⁹² A transzcendens megtapasztalás ilyen de-antropomorfizációja érdekes kettősséghez vezet: az összes numinózum-élmény egy személyes és ugyanakkor személytelen megtapasztalásba ver gyökeret. Személyes abban az értelemben, hogy az érintettségünk a legmélyebb emberi dimenziókba nyúlik, személytelen viszont abból a szempontból, hogy a vallásit nem személyközi kapcsolatként tapasztaljuk, hanem áradásként és irányultság nélküli erőként. Elkerülhetetlen az a nyugtalanító érzés, hogy ezen a ponton a Bultmann számára a hittartalmat és az Isten megtapasztalását összekötő egzisztenciális *dass* definiálhatatlansága tér vissza.⁹³ Az előfeltevés, mely szerint a *genuin* vallási jelenség valamilyen természetfeletti, nem racionalizálható betörése a tapasztalati térbe, lezárja az utat az isteni és emberi szféra kapcsolatának további vizsgálata előtt.⁹⁴ Csakhogy mindennek fényében szinte értelmezhetetlen marad, mit jelent a *Der historische Jesus* zárófejezetének egyik mondata: „Jézus üzenetének központjában a zsidó istenhit állt: számára Isten egy *hallaatlan etikus energia* volt, amely a szegények, gyengék és betegek megmentésébe alakult át, ami pedig azok számára, akik nem engedték magukat rajta keresztül megragadni, az ítélet „pokoli tüzévé” változhatott.”⁹⁵ Itt megint egy kulcsmomentum marad tisztázatlanul: hogyan alakul át az energia személytelen áradásból

⁹⁰ Uo. 48.

⁹¹ Gerd THEISSEN: „Eros und Urchristentum – Am Beispiel des Paulus”, in Hans-Georg Pott (szerk.): *Liebe und Gesellschaft der Musen*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1997, 9–31, itt 22, THEISSEN (2007): 128.

⁹² THEISSEN (1997b): 22–23, THEISSEN (2007): 120.

⁹³ Bultmann szerint a hit nem fogalmaz meg kijelentéseket, pusztán cselekszik. A hit tartalma tehát nem felfejthető tartalom, hanem az eredendő tett: Isten és önmagam megtalálása. ld. GuV IV 131, vö. GuV II 139.

⁹⁴ THEISSEN (1978): 31, THEISSEN (2011): 207. hasonlóan THEISSEN (2007): 119.

⁹⁵ THEISSEN (1997a): 494. – kiem. K. Gy.

személyes kapcsolattá, mások felé fordulássá? A kutatástörténetben felismerték, hogy Jézusnak az Atyához fűződő viszonya egy egészen sajátos kapcsolat feltárulásának lehetőségét sejteti, túl a „kifejezésre jutott” hitélmény mögött.⁹⁶ Csakhogy Theissen ezt a kapcsolatot látványosan demitologizálja, például amikor az Úri ima elemzésében az Isten Országa jövőbeli betöréséről mint „etikus energiáról” beszél, és az „Atyát” a fentebb említett értelemben olyan általános szimbólumként értelmezi, mely arra szolgál, hogy Istennel a gondoskodás képzetét kapcsolja össze.⁹⁷ Az „Atya-metaforika” vizsgálata során konkrétan Jeremiással vitatkozik: „Csak a bizonyítékok ártértekelésével lehet Jézus Atya-megszólítását egy egyedi és párhuzam nélküli bizalmi kifejeződéssé tenni”. Érdemes idézni a lábjegyzetet is: „J. Schlosser, [...] védelmébe veszi Jeremiast, de hangsúlyozza: amennyiben az «Atya» az Úri imában eredeti megszólítás, akkor e benne kifejeződésre jutó Isten-közelség nem érhető krisztológiailag. [Az Isten-közelség] a tanítványokra is érvényes. [...] Ami számunkra fontos, hogy az őskeresztységben Isten Atyaként való megszólítását a Lélek természetfeletti erejére vezetik vissza (Gal 4,6; Róm 8,15).”⁹⁸ Jézus karizmatikus tapasztalata így egy megmentő és ítéletet hirdető energia befogadásává változik, melynek irányát és hatását egyfelől Jézus értelmezése (felismerése?), másfelől a befogadó hit határozza meg.⁹⁹ Arra azonban, hogy az impulzus és annak megértése közt milyen kapcsolat van, nem kapunk választ.

ÖSSZEGZÉS

Theissen rendszere így is bámulatos teljesítmény. Egészen az istentapasztalat eredőjéig visszahatolva, és onnan kiindulva képes folytonosságot kimutatni a történeti Jézus, az első követők hite, és a pogánykereszténységben virágzásnak induló őskeresztység közt. Jézus, a természetfelettiből áramló energia újjáértelmezőjeként (vagy a numinózus élményben rejlő etikus tendencia felismerőjeként?) „példaként”, „modellként” állt a tanítványok előtt. Radikális vándorkarizmatikus révén Isten

⁹⁶ Pl. Joachim JEREMIAS: „Abba”, in Uő: *Abba – Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 1966, 15–58, VERMES Géza, *A zsidó Jézus*, Osiris, Bp., 2005, 274–278, James D. G. DUNN: *Jesus Remembered*, Eerdmans, Grand Rapids, 2003, 14.2§.

⁹⁷ THEISSEN (1997a): 241.

⁹⁸ Uo. 458–459. – kiem. K. Gy.

⁹⁹ Nem lényegtelen a különbség: ha itt Jézus értelmezéséről van szó, akkor a transzcendens élmény eredője és a megtapasztalt kimondhatóvá tétele közti rés tágabb, ha felismerésről beszélünk, akkor pedig arról van szó, hogy Jézus az Istennel kapcsolatos megtapasztalása és ebből fakadó tettei és szavai maguk is transzcendensek. Ez persze már annak a hitbéli állásfoglalásnak a terepe, melyet Theissen a szociológiai vallásfilozófiai vizsgálatai érdekében zárójelbe tesz.

radikális felhívását közvetítette, és testesítette meg tetteiben. Jézus és követőinek sorsa pedig valóban a maga kontinuitásában szemlélhető, ha a tanítványok értelmezését és életformáját a Jézuséval való összefüggésben látjuk. A tanítványok ugyanis a jézusi radikális életformát vállalták, annak minden konzekvenciájával együtt. A kontinuitás ívének töretlensége és a vázlat magabiztossága azonban mégsem tudja feledtetni az elméleti következetlenségekből fakadó törésvonalakat, melyek a legtöbb Theissen által vizsgált kérdésbe betörnek, és egészen a vallásfilozófiai tézisekig komoly és megválaszolásra váró dilemmákat hagynak maguk után.