

Több mint történelem

A Biblia, a hit és Isten jelenléte



Háttérgyár E-könyv

AI-val készült borító

Több mint történelem — A Biblia, a hit és Isten jelenléte

© Háttérgyár, 2026

Minden jog fenntartva.

Kiadó: Háttérgyár

Kiadás éve: 2026

hattergyar.hu

Ez a mű szerzői jogi védelem alatt áll. Részleteinek bármilyen formában való sokszorosítása, terjesztése vagy nyilvánosan elérhetővé tétele a kiadó előzetes írásbeli engedélye nélkül tilos.

Tartalom

Előszó – Miért kell újra feltenni a kérdést?	5
I. rész – Mit tudhatunk, és mit nem?	8
1. Amikor a történész elér módszere határához	8
2. Isten szava emberi szavakban	10
3. A történeti-kritikai módszer: ellenség vagy eszköz?	13
4. Mit nevezünk mítosznak?	16
5. A láthatatlan világ	19
II. rész – Az Ószövetség: emlékezet, történelem és kinyilatkoztatás	21
6. Kezdetben – mit akar elmondani a teremtetéstörténet?	21
7. Mezopotámiai párhuzamok: kölcsönzés vagy vita?	24
8. Noé és a vízözön	27
9. Ábrahám és a pátriárkák világa	29
10. Volt-e kivonulás Egyiptomból?	31
11. A Sínai pusztában	34
12. Mózes – emlékezett személy vagy irodalmi alak?	37
13. Dávid és Salamon – volt-e egyesült királyság?	39
14. A próféták és a történelem Istene	41
III. rész – Jézus: történelem és tanúságtétel	44
15. A történeti Jézus és a hit Krisztusa	44
16. Kik emlékeztek Jézusra?	47
17. Az evangéliumok: késői legendák vagy tanúságtételek?	49
18. A csodák határa	53
19. Mi történt nagypénteken?	55
20. Mi történt húsvét reggelén?	57
21. Miért hitték el?	61
22. Mikor lett Jézusból Isten? – Rosszul feltett kérdés	63
23. Egy Isten – és mégis Jézushoz imádkoztak	66
IV. rész – Hogyan lett egy maroknyi hívőből világvallás?	69

24. Az első keresztények – kik voltak?	69
25. Hogyan terjed egy hit?	72
26. Szeretet járvány idején	75
27. A nők és a kereszténység felemelkedése	77
28. Miért vállalták a vértanúságot?	79
29. Konstantin nem teremtette meg a kereszténységet	82
V. rész - A keresztény forradalom	84
30. Amikor az áldozat fontosabb lett a győztesnél	84
31. Minden ember egyenlő?	87
32. Az egyén megszületése	89
33. Irgalom, kórház, szegénygondozás	92
34. Egyház és hatalom	94
35. A természetjogtól az emberi jogokig	97
36. A kereszténység és a modern szabadság	99
37. Egy kereszténység utáni világ is keresztény?	102
Zárófejezet - Mi marad, amikor a történész leteszi a tollat?	104
Fejezetenkénti forrásjegyzetek	109
Felhasznált fő források	114
Rövid szerkesztői utószó	115

Előszó - Miért kell újra feltenni a kérdést?

A Biblia történeteit két, egymással ellentétes leegyszerűsítés fenyegeti. Az egyik azt mondja, hogy minden mondatot úgy kell olvasni, mintha modern jegyzőkönyv volna: ha a leírásban van egy nap, egy város, egy király vagy egy csata, akkor az egész szöveg értékét kizárólag az dönti el, hogy a régész megtalálja-e hozzá a megfelelő tárgyat. A másik véglet ellenkező irányból ugyanilyen szűk: a történeteket kulturális termékekké, közösségi emlékezetté vagy irodalmi mítosszá redukálja, és azt feltételezi, hogy ha megismertük az ókori párhuzamokat, a politikai környezetet és a szöveg kialakulásának rétegeit, akkor már meg is magyaráztuk a Bibliát.

Ez a könyv egyik utat sem választja. A keresztény hitből indul ki, de nem a tudomány ellenében. Elfogadja, hogy a Szentírás emberi nyelveken, történelmi korokban, nagyon különböző műfajokban született. Elfogadja a szövegkritika, a régészet, a történettudomány és az irodalmi elemzés jogos kérdéseit. Ugyanakkor azt is állítja, hogy ezek a módszerek saját természetükből következően nem tudják lezárni a Biblia legfontosabb kérdését: vajon az emberi szavakon keresztül valóban megszólalhat-e Isten, és a történelem eseményei lehetnek-e egyúttal a kinyilatkoztatás eseményei.

2026 februárjában XIV. Leó pápa a Dei Verbumról tartott katekézisében különös tömörséggel fogalmazta meg ezt a

kettősséget. A Szentírás – mondta – Isten szava emberi szavakban. Ezért részleges minden olvasat, amely az egyik dimenziót eltünteti: a történeti és irodalmi környezet figyelmen kívül hagyása fundamentalizmushoz vezethet, az isteni eredet kizárása pedig pusztán múltbeli emberi dokumentummá teszi azt, amit az egyház Isten élő szavaként hallgat. A megfogalmazás nem a modern bibliatudomány visszautasítása, hanem határainak kijelölése.

A könyv tehát nem azt akarja bebizonyítani, hogy minden bibliai elbeszélés minden részlete úgy történt, ahogyan egy mai olvasó első pillantásra elképzei. A hit nem egy bizonyítási eljárás végén kapott eredmény. De ugyanilyen fontos: a történeti kutatás sem rendelkezik olyan módszerrel, amelynek segítségével megállapíthatná, hogy Isten nem cselekedhetett. A történész forrásokat mérlegel, valószínűségeket hasonlít össze, rekonstruálja a társadalmi és politikai környezetet. A „van-e Isten?” vagy „cselekedett-e Isten ebben az eseményben?” kérdés már nem egyszerűen ugyanennek a munkának a következő lépése.

Ebben az értelemben a hit nem a tudás hézagait tölti ki. Nem azt mondja: ahol még nincs régészeti lelet, oda tegyük Istent. Sokkal többet állít. Azt, hogy a valóság végső értelme nem merül ki abban, amit mérni, datálni és összehasonlítani lehet. A Biblia számára Isten nem egy hiányzó természeti ok, hanem a világ és a történelem Teremtője, aki emberi szavak, emberi döntések és valódi történeti események közepette is

megszólíthatja az embert.

Ezért lesz szó régészetről és szöveghagyományról, de csodáról és feltámadásról is. Megvizsgáljuk az ókori közel-keleti párhuzamokat, de nem feltételezzük előre, hogy a hasonlóság másolást és a másolás hamisságot jelent. Megnézzük az Exodus és a Sínai-hagyomány történeti környezetét, de nem ígérjük, hogy ásóval előkerülhet a szövetség isteni értelme. Jézus esetében pedig végig kell mennünk a legnehezebb úton: mit tudhatunk a történeti személyről, mennyire közel vannak hozzá az evangéliumi tanúságtételek, és mi magyarázza, hogy követői már a legkorábbi évtizedekben olyan tiszteletben részesítették, amelyet zsidó vallási közegben egyedülálló módon Isten tiszteletébe kapcsolnak.

Végül a könyv túl is lép a Biblia történeti megbízhatóságának kérdésén. A kereszténység nem azért fontos, mert sikerült-e igazolni egy-egy helynevet. Kétezer év alatt alapvetően átformálta azt, ahogyan a nyugati kultúra az emberi méltóságról, az elesetről, a lelkiismeretről, a szabadságról, a hatalom korlátairól és az erkölcsi egyenlőségről gondolkodik. Ez a hatás akkor is jelen lehet, amikor maga a társadalom már szekulárisnak nevezi magát.

A kérdés tehát nem csupán az, hogy „megtörtént-e?” Hanem az is: mit jelentett, mit jelent ma, és mi marad a történelemben, ha a történész leteszi a tollat.

I. rész - Mit tudhatunk, és mit nem?

1. Amikor a történész elér módszere határához

A modern történettudomány egyik nagy vívmánya, hogy megtanult bizalmatlanul bánni a forrásokkal. Nem azért, mert minden szerző hazudik, hanem mert minden tanú egy adott helyről néz. Az ókori királyi felirat győzelmet hirdet, a krónikás saját közössége múltját rendezi történetté, a levél írója pedig valamire rá akarja venni a címzettet. A kritika ezért nem ellenséges magatartás, hanem a komoly olvasás része.

A probléma akkor kezdődik, amikor a módszerből világnézet lesz. A történész szakmai okokból rendszerint természetes okokkal dolgozik. Ha egy hadsereg vereségét vizsgálja, ellátási gondot, politikai hibát, járványt, időjárást és hadvezetést keres. Ebből azonban nem következik, hogy a valóságban csak ilyen okok létezhetnek. A módszertani naturalizmus azt jelenti: a történeti magyarázat a vizsgálható összefüggésekre korlátozza magát. A metafizikai naturalizmus ezzel szemben már azt állítja: nincs is semmi a vizsgálható természeti világon túl. A kettőt könnyű összeecsúsztatni, pedig egészen más állításokról van szó.

A Pápai Biblikus Bizottság 1993-as dokumentuma pontosan ezért egyszerre védi és korlátozza a történeti-kritikai módszert. Nélkülözhetetlennek tekinti az ókori szövegek tudományos vizsgálatához, hiszen a Biblia emberi szerzők műve is, akik nyelvet, műfajt, forrásokat és szerkesztési eljárásokat használtak. Ugyanez a dokumentum viszont arra figyelmeztet, hogy egyetlen tudományos módszer sem tudja a bibliai szövegek teljes gazdagságát megragadni. A módszer a maga kérdéseire ad választ, nem minden lehetséges kérdésre.

Richard Bauckham hasonló problémát lát a történeti Jézus kutatásában. Ha a történész azt mondja, csak azt fogadja el Jézusról, amit az evangéliumoktól függetlenül is igazolni tud, akkor különös helyzet jön létre: a legfontosabb forrást csak olyan mértékben engedi szóhoz jutni, amennyiben nélküle is tudnánk, amit mond. Bauckham nem kritika nélküli bizalmat kér. A tanúságtétel fogalmát állítja középpontba: az emberi tudás nagy része mások beszámolóira támaszkodik, és a racionális eljárás nem az, hogy minden tanút eleve hazugnak tekintünk, hanem hogy megvizsgáljuk, mi szól a hitelessége mellett vagy ellen.

A történeti módszer korlátja különösen élesen látszik a csoda kérdésében. Tegyük fel, hogy egy forrás azt állítja: valaki súlyos betegségből váratlanul felépült, és a jelenlévők ezt imádsághoz köötték. A történész megvizsgálhatja a forrás korát, a tanúk közelségét, az orvosi lehetőségeket, a

későbbi átalakítás jeleit. Azt is mondhatja, hogy természetes magyarázat lehetséges vagy valószínű. De az „Isten cselekedett” mondat nem olyan típusú hipotézis, amelyet egy újabb agyagtábla vagy laboreredmény ugyanúgy tesztelhetne, mint egy uralkodó létezését.

Ez nem kivonja a vallási állítást az értelem ellenőrzése alól. Ellenkezőleg: megakadályozza, hogy kategóriahibát kövessünk el. A hit állításai lehetnek belsőleg következetlenek, összeütközhetnek biztos történeti tudással, lehetnek hamis tanúságokra építve. De ha a kutató előre kijelenti, hogy természetfölötti cselekvés nem történhet, akkor a vizsgálat eredménye már a kiindulópontban eldőlt.

A Biblia esetében ezért kettős fegyelemre van szükség. A hívó olvasó nem menekülhet el a nehéz kérdések elől azzal, hogy „ez hit dolga”. A történész pedig nem lépheti át észrevétlenül saját módszerének határát azzal, hogy „erre nincs történeti magyarázat, tehát nincs is transzcendens jelentése”. Az első magatartás a hitet teszi törékennyé, a második a tudományt terheli meg olyan világnézeti ítélettel, amelyet saját eszközeivel nem bizonyított.

A könyv egész érvelése ezen a határvonalon mozog majd. A kérdés nem az, hogy a hit váltsa fel a történelmet. Az a kérdés, mi történik, ha a történelmet nem tesszük meg a valóság egyetlen bírójává.

2. Isten szava emberi szavakban

A keresztény Biblia-felfogás legtermékenyebb paradoxona az, hogy a Szentírás egyszerre isteni és emberi. Ha csak az elsőt hangsúlyozzuk, a szöveg mintha lebegne a történelem fölött: eltűnnek a szerzők, a műfajok, a kulturális feltételek és a nyelvi változatosság. Ha csak a másodikat, akkor a Biblia egy vallástörténeti gyűjteménnyé lesz, amely legfeljebb arról tanúskodik, hogyan gondolkodtak egyes közösségek Istenről. A katolikus hagyomány, különösen a Dei Verbum és a Pápai Biblikus Bizottság értelmezése, nem engedi ezt a kettéválasztást.

A gondolat kulcsa az inspiráció helyes értéke. Az emberi szerző nem diktálásra váró eszköz. Nyelvet választ, képet alkot, hagyományt örökít, szerkeszt, hangsúlyoz, olykor több korábbi anyagot rendez egységbe. A Biblia könyvei éppen ezért nem egyformák: a zsoltár imádság, a prófétai könyv beszéd- és látomáshagyományokat őriz, a Példabeszédek bölcs mondások gyűjteménye, az evangélium Jézus életéről és jelentőségéről szóló történeti-teológiai elbeszélés. Az isteni szerzőség nem semmisíti meg ezt az emberi sokféleséget.

John H. Walton és D. Brent Sandy az ókori kommunikáció világából indulnak ki. Emlékeztetnek rá, hogy az ókori közel-keleti és a korai keresztény kultúra jóval inkább hallásközpontú volt, mint a modern könyvkultúra. A szöveg gyakran felolvasásra, előadásra, memorizálásra és közösségi továbbadásra készült. A modern szerzői jog, a változatlan

kiadás és a szó szerinti idézet pontosságának elvárását ezért nem lehet egyszerűen visszavetíteni több ezer évvel korábbra. Az ókori közösség számára a megbízható továbbadás nem feltétlenül jelentett minden alkalommal betűazonosságot.

Ez különösen fontos az evangéliumok eltéréseinél. Ha Jézus szavait élő, szóbeli közegben őrizték és tanították, akkor ugyanannak a mondásnak lehetett több, lényegében azonos, de szó szerint nem azonos formája. Walton és Sandy provokatív tétele szerint a pontos megfogalmazás nem minden esetben szükséges ahhoz, hogy az inspirált igazság megbízhatóan fennmaradjon. Ez nem engedély a tetszőleges változtatásra. Éppen ellenkezőleg: arra hívja fel a figyelmet, hogy a hitelességet az ókori kommunikáció normái szerint kell vizsgálni, nem a modern hangfelvételhez mérve.

A Pápai Biblikus Bizottság ugyanezt más nyelven mondja. A történeti-kritikai módszer megmutatja, milyen folyamatokon át alakult ki a szöveg, milyen forrásokat használtak, és hogyan dolgoztak a szerkesztők. De a Biblia végső formája is jelentéshordozó. A könyv nem csupán az elveszett korábbi rétegek lelőhelye, hanem az a szöveg, amelyet a közösség Szentírásként kapott.

XIV. Leó 2026-os katekézise ezt a krisztológia nyelvéhez közelítette: Isten emberi nyelven szól, ahogyan a keresztény hit szerint az örök Ige valódi emberi természetet vett fel. A hasonlat azért fontos, mert az emberi forma nem hiba,

amelyet le kell fejteni az isteni tartalomról. Isten nem annak ellenére szól emberi szavakban, hogy azok történetiek és kulturálisan meghatározottak, hanem éppen ezeken keresztül.

Ez az elv felszabadít két téves kényszer alól. Nem kell például a Teremtés könyvéből modern kozmológiai tankönyvet csinálni ahhoz, hogy isteni igazságot hordozzon. Ugyanakkor nem kell azt sem mondani, hogy ha egy szöveg teológiai állítást tesz, akkor történeti kapcsolata közömbös. Walton és Sandy maguk is különbséget tesznek aközött, hogy az ókori szerző milyen világképi nyelvet használ, és aközött, milyen kijelentést akar tenni. Az alkalmazkodás nem azt jelenti, hogy Isten hamisságot tanít; azt jelenti, hogy az üzenet az adott kor nyelvén és fogalmi keretében érkezik.

A keresztény olvasás ezért nem menekül a történelemből, hanem komolyabban veszi. Ha Isten emberi szavakon keresztül szól, akkor éppen az emberi szavakat kell a lehető legpontosabban értenünk. A nyelvtan, a műfaj, az ókori párhuzam, a szerkesztéstörténet nem az inspiráció ellensége. Annak feltárása, milyen emberi közegen át szólalt meg a hit szerint Isten.

3. A történeti-kritikai módszer: ellenség vagy eszköz?

A modern bibliatudomány története sok hívő számára bizalmatlansággal terhelt. Nem nehéz megérteni, miért. A

19. és 20. század egyes iskolái úgy beszéltek a Biblia szövegeiről, mintha a kritika feladata elsősorban a szétszerelés volna: melyik mondat melyik forráshoz tartozik, melyik hagyomány késői, mit alkotott a közösség, mi maradhat a „történeti magból”. A vallási olvasó gyakran azt tapasztalta, hogy minél többet magyaráznak a szövegről, annál kevesebb marad abból, amit korábban Szentírásnak érzett.

Joseph Ratzinger a Pápai Biblikus Bizottság dokumentumához írt előszavában elismeri ezt a veszélyt. A történeti-kritikai módszer új lehetőségeket nyitott a bibliai szó eredeti értelmének megértésére, de magában hordozta annak kockázatát, hogy a szöveget teljesen visszazárja a múltba. Ha csak az emberi dimenzió marad valóságos, Isten mint szerző kikerül abból a látómezőből, amelyet a módszer eleve az emberi valóság vizsgálatára alakított ki. Ratzinger következtetése mégsem a kritika elutasítása. Az a kérdés, miként használható úgy, hogy ne tegyen többet annál, amire képes.

A bizottsági dokumentum ezért meglepően erős mondatot fogalmaz meg: a történeti-kritikai módszer nélkülözhetetlen az ókori szövegek tudományos vizsgálatához. A Biblia „Isten szava emberi nyelven”, ezért emberi szerzőinek megértése nem választható lehetőség, hanem a helyes olvasás része. Szövegkritika kell ahhoz, hogy a lehető legkorábbi szövegalakot rekonstruáljuk; nyelvi elemzés ahhoz, hogy

értsük a szavakat; műfajkritika ahhoz, hogy ne ugyanúgy olvassunk himnusz és krónikát; hagyomány- és szerkesztéskritika ahhoz, hogy lássuk a szöveg kialakulását.

Mégis minden egyes lépésnél fontos, hogy a módszert ne azonosítsuk az alkalmazó filozófiai előfeltevéseivel. A dokumentum külön kiemeli: a történeti-kritikai eljárás önmagában nem kíván ateista vagy vallásellenes előfeltevést. Ha valaki ilyet kapcsol hozzá, az hermeneutikai döntés, nem a módszer szükségszerű része.

Ennek gyakorlati jelentősége óriási. A Teremtés könyvében például a források és párhuzamok kutatása nem kényszerít arra a következtetésre, hogy a szöveg „csak” emberi konstrukció. Az Exodus földrajzának elemzése nem bizonyítja a kinyilatkoztatást, de megmutathatja, hogy egy késői szerző mennyire pontos vagy pontatlan képet őrzött Egyiptomról és a Sínai-félszigetről. Az evangéliumok redakciójának vizsgálata pedig nem feltétlenül rombolja a történeti értéket: megmutatja, hogy az evangélista teológiai céllal rendezte el az anyagot. A teológiai cél azonban nem azonos a történeti érdektelenséggel.

A bizottság egy másik túlzást is elutasít: a kritikára adott fundamentalista választ. Az a bibliaolvasás, amely figyelmen kívül hagyja a műfajt, az emberi szerzők korlátozott kulturális nyelvét és a szövegek kialakulásának történetét, végső soron éppen az inkarnációs logikát sérti. A hit nem erősebb attól, ha olyasmit állít a Bibliáról, amit maga a Biblia

nem állít saját formájáról.

A történeti-kritikai módszer tehát akkor válik ellenséggé, ha kizárólagos világnézeti hatalmat követel. Eszköz marad, ha pontosan tudjuk, milyen kérdéseket tesz fel. A jó exegézisben nem a hit védi magát a történelemtől, hanem a hit és a történelem ugyanazt a szöveget különböző, de egymást ellenőrző szempontokból olvassa.

Ez a könyv ezért nem „visszavágni” akar a modern bibliakritikának. Inkább azt mutatja meg, hogy a kritikai kutatás eredményeiből nem következik szükségszerűen a redukcionista végkövetkeztetés. A források megismerése után is nyitva maradhat az a kérdés, amelyet maga a Biblia tesz fel az olvasónak.

4. Mit nevezünk mítosznak?

Kevés szó okoz annyi félreértést a Biblia körül, mint a „mítosz”. A hétköznapi magyarban gyakran egyszerűen azt jelenti: kitaláció, valótlan történet. A vallástörténetben és az irodalomtudományban azonban ennél sokkal összetettebb fogalom. Mítosznak nevezhetünk olyan hagyományos elbeszélést, amely a világ rendjéről, az istenek és emberek kapcsolatáról, a közösség eredetéről vagy az emberi lét alaphelyzeteiről beszél. Ettől még önmagában nem dől el, milyen viszonyban áll a történeti eseményekkel.

John H. Walton és Brent Sandy azért használják óvatosan az „ókori historiográfia” és a „mítoszalkotás” kategóriáit, mert az ókori szerzők nem a modern történelemkönyv szabályai szerint írtak. Egy elbeszélés egyszerre őrizhet eseményemlékezetet és adhat teológiai értelmezést. A két funkció szétválasztása sokszor mesterséges. Ha például Izrael története arról szól, hogy Isten megszabadít, akkor a történeti és a teológiai jelentés nem két utólag összeragasztott réteg: a közösség számára ugyanannak a történetnek két dimenziója.

John D. Currid az ókori közel-keleti párhuzamok kapcsán más fogalmat helyez előtérbe: a polemikus teológiát. Szerinte a bibliai szerzők sokszor nem egyszerűen átvesznek környezetükből egy motívumot, hanem vitába szállnak vele. A hasonlóság ezért nem mindig függőséget, és különösen nem azonos jelentést bizonyít. Egy ismert kulturális képpel éppen arra is alkalmas lehet, hogy a szerző radikálisan más állítást fogalmazzon meg.

A teremtetéstörténet jó példa. Az ókori Közel-Keleten a kozmoszról szóló történetek gyakran isteni konfliktusokat, születéseket és hatalmi harcokat jelenítenek meg. A bibliai szöveg ugyanebben a kulturális világban szólal meg, de Isten nem része egy isteni családnak, nem egy másik istenséggel vívott küzdelemben szerzi meg hatalmát, és nem a káoszból maga is megszülető szereplő. A világ Isten szavára rendeződik. Az ember pedig nem az istenek kényelmét

szolgáló munkaerő, hanem Isten képmása. A párhuzamok tehát nemcsak azt mutatják meg, mit osztott a Biblia környezetével, hanem azt is, miben vitatkozott vele.

Ugyanez igaz a vízözönre. Mezopotámiai elbeszélések ismerete nélkül ma már nem lehet komolyan beszélni Noé történetéről. De a hasonlóság önmagában nem dönti el, milyen történeti háttér állhat a hagyományok mögött, és végképp nem teszi egyenlővé a teológiai üzenetüket. A bibliai elbeszélésben az ítélet, az emberi erőszak, az erkölcsi felelősség, a megmenekülés és a szövetség összefüggő teológiai képet alkot.

A „mítosz” szó tehát akkor válik problémássá, amikor már nem leíró, hanem ítéleti kifejezés. Ha azt mondjuk, hogy egy történet mitikus motívumokat használ, még nem mondtuk meg, történt-e valami a háttérben. Ha viszont a „mítosz” alatt eleve azt értjük, hogy „nem történt”, akkor a következtetést már beleírtuk a fogalomba.

A keresztény olvasatnak sem érdeke, hogy minden mítoszi párhuzamot tagadjon. Sokkal izgalmasabb kérdés, miért beszél a Biblia ugyanazokról az alapvető emberi témákról – teremtésről, halálról, káoszról, bűnről, isteni ítéletről –, amelyek más népek képzeletét is foglalkoztatták, és mégis milyen sajátos képet ad Istenről és az emberről. A kulturális közelség nem feltétlenül gyengíti a kinyilatkoztatás igényét. Ha Isten emberi nyelven szól, akkor természetes, hogy az emberek által ismert képeket is használja.

A kérdés ezért nem az, hogy „mítosz vagy történelem?”. Gyakran rossz választás elé állítjuk a szöveget. A helyesebb kérdések: milyen műfajú elbeszélést olvasunk, milyen emlékezetet őriz, milyen kulturális képekkel dolgozik, és milyen igazságot akar közölni Istenről és az emberről. Ezek után lehet megkérdezni, mi történeti belőle. De a történeti kérdés nem nyeli el az összes többi.

5. A láthatatlan világ

A modern nyugati olvasó hajlamos úgy tenni, mintha a Biblia természetfölötti világa csak díszlet volna. Angyalok, démonok, mennyei tanács, látomások és szellemi hatalmak jelennek meg, de az értelmezés gyorsan „lefordítja” őket pszichológiai vagy társadalmi nyelvre. Michael S. Heiser egész munkája ezzel a reflexszel vitatkozik. Alaptétele egyszerű: ha meg akarjuk érteni a bibliai szerzőket, komolyan kell vennünk, hogy számukra a láthatatlan világ valóságos része volt a kozmosznak.

Heiser olvasata több részletében vitatott, és nem szükséges minden következtetését elfogadni. Különösen az úgynevezett isteni tanács, a „fiai Istennek” szövegek, a Nephilim és a Deuteronomium 32 értelmezése körül vannak eltérő tudományos álláspontok. Módszertani figyelmeztetése azonban erős: ne úgy olvassuk az ókori szöveget, mintha szerzője csak metaforikusan hitt volna abban, amit következetesen a valóság részeként jelenít meg.

A bibliai monoteizmus ettől még nem válik politeizmussá. Hurtado korai zsidó vallásról szóló kutatásai is megmutatják, hogy a második templom korának zsidósága sokféle angyali, mennyei és közvetítő alakról tudott, miközben az imádatot karakterisztikusan Izrael egy Istenének tartotta fenn. A láthatatlan lények létezésének feltételezése és az egyetlen Isten imádása nem ugyanazon a fogalmi tengelyen helyezkedett el.

Ez később Jézus megértéséhez is fontos lesz. Ha a zsidó világ eleve ismert mennyei közvetítőket, bölcsesség- és logosz-hagyományokat, akkor Jézus „isteni” nyelvezete nem légüres térben jelenik meg. Ugyanakkor Hurtado éppen azt hangsúlyozza, hogy a Jézusnak adott kultikus tisztelet még ebben a gazdag mennyei világban is szokatlan. Angyalokról sokat beszéltek, de nem alakult ki olyan stabil zsidó kultusz, amely egy angyalt Isten mellett imádság, közösségi rítus és hitvallás címzettjévé tett volna.

A láthatatlan világ kérdését tehát nem lehet egyszerűen „ókorinak” minősíteni és félretenni. A Biblia Istenét nemcsak az erkölcsi eszmék szintjén mutatja be. A szöveg szerint Isten cselekszik, megszólít, küld, ítél és megment; angyalai közvetítenek, a gonosz pedig nem pusztán emberi rendszerhiba. Ha minden ilyen elemet előre átírunk szimbolikus nyelvre, akkor már nem a szöveget értelmezzük, hanem egy modern világképet kényszerítünk rá.

Ez természetesen nem azt jelenti, hogy minden látomásról vagy démoni történetről történeti bizonyosságot tudunk szerezni. A szöveg eredeti világának komolyan vétele nem azonos valamennyi részlet szó szerinti modernizálásával. Inkább hermeneutikai alázatot jelent: előbb értsük meg, mit állított a szerző, és csak utána döntsük el, mihez kezdünk vele.

A hit számára ez a fejezet azért döntő, mert a kereszténység középpontja maga is természetfölötti állítás: Isten cselekedett Jézusban, és feltámasztotta a halálból. Ha ezt a lehetőséget elvi alapon kizárjuk, akkor a Jézus-kutatás legfontosabb kérdését nem megválaszoltuk, hanem megtiltottuk. A történeti vizsgálat továbbra is fontos – de többé nem tehet úgy, mintha saját módszertani korlátja a valóság határa volna.

II. rész – Az Ószövetség: emlékezet, történelem és kinyilatkoztatás

6. Kezdetben – mit akar elmondani a teremtéstörténet?

A Teremtés könyvének első fejezetei a modern bibliaolvasás egyik legnagyobb ütközőzónájává váltak. A vita gyakran úgy hangzik, mintha két egymást kizáró lehetőség

volna: vagy hat nap alatt, mai természettudományos értelemben kell elképzelni a világ létrejöttét, vagy a szöveg vallási költészet, amelynek nincs valós állítása a világról. Mindkét megközelítés olyan kérdést tesz fel, amelyet az ókori szöveg nem feltétlenül ugyanígy tett fel.

Walton és Sandy szerint a Biblia nem azért született, hogy új természettudományos ismeretet közöljön az anyagi világ működéséről. A bibliai szerző a saját korának nyelvét és kozmológiai képzetét használja, miközben teológiai állításokat tesz arról, ki a világ ura, milyen rendet kapott a teremtés, és mi az ember helye benne. Ebből nem az következik, hogy a teremtés „nem igaz”. Inkább az, hogy előbb meg kell kérdeznünk: milyen igazságot kíván közölni.

Az első és talán legfontosabb állítás az, hogy a világ nem önmagától és nem is istenek rivalizálásának melléktermékeként áll fenn. Isten kezdeményez, elválaszt, nevet ad és rendet hoz létre. Az ég, a tenger, az égitestek, amelyek más kultúrákban isteni rangot kaphattak, itt a teremtet világ részei. A Nap és a Hold még saját megszokott megnevezését sem kapja: „nagyobb” és „kisebb világító”. A szöveg teológiai ereje éppen abban áll, hogy demitologizálja a természetet, miközben Isten teremtető hatalmát hirdeti.

Currid polemikus teológiai olvasata ezt a vonást hangsúlyozza. Az ókori párhuzamok nem egyszerűen azt bizonyítják, hogy Izrael szerzői ugyanazokat a történeteket ismerték. Megmutatják, milyen környezetben szólalt meg a

bibliai állítás. A hasonló motívumokon belül éppen a különbség válik beszédessé. Ha az ember más mítoszokban az istenek munkaterhének enyhítésére jön létre, a Biblia emberképe ezzel szemben különös méltóságot ad neki: Isten képmása, aki megbízást kap a teremtet világ gondozására és rendezésére.

A „képmás” teológiai súlya túlmutat az eredetvitákon. A nyugati emberi méltóság-fogalom későbbi történetének egyik mély forrása éppen az a gondolat, hogy az ember értéke nem társadalmi státuszból, nem képességekből és nem politikai hasznosságból ered. A teremtetéstörténet még nem dolgozza ki azt, amit később a kereszténység személyfogalomként és erkölcsi egyenlőségként fogalmaz meg, de megadja az alapképet: az emberi élet Istenhez való viszonyában kap különleges rangot.

A hat nap kérdését ezért nem lehet a szöveg egészétől elszakítani. A szerkezet ritmusa, az ismétlések, a „jó” minősítés, a hetedik nap nyugalma mind arra utal, hogy a szerző a kozmoszt rendezett, Istenhez tartozó valóságként mutatja be. Az idő nem üres fizikai keret: liturgikus és erkölcsi rendet is kap. A hetedik nap később Izrael életének mintája lesz.

A tudomány és hit konfliktusát gyakran az táplálja, hogy mindkét oldalon olyan állítást tulajdonítanak a másiknak, amelyet az nem szükségszerűen tesz. Az evolúció biológiai elmélete például nem tud válaszolni arra, miért van

egyáltalán valami a semmi helyett, és mi az ember végső értéke. A Teremtés könyve viszont nem ad genetikai mechanizmust. Ha egymás területét akarjuk kisajátítani, konfliktus keletkezik; ha megkülönböztetjük a kérdéseket, a feszültség jó része eltűnik.

A keresztény hit számára ugyanakkor fontos, hogy a teremtés ne pusztá metaforává oldódjék. A hitvallás első mondata nem azt mondja, hogy „hiszek a teremtés szép képében”, hanem Istenben, a menny és föld Teremtőjében. A bibliai kozmológia képei történetiek és kulturálisan meghatározottak lehetnek; az állítás, hogy a világ Istentől függ, már a hit lényegéhez tartozik.

A teremtéstörténet tehát nem azért jelentős, mert riválisa egy fizika- vagy biológiakönyvnek. Azért, mert radikális választ ad arra, kinek a világa ez, miért nem isteni a természet, és miért nem pusztá anyag az ember. Ezt a választ a történettudomány meg tudja helyezni az ókori Közel-Kelet térképén. Azt azonban, hogy igaz-e, nem tudja régészeti réteggé alakítani.

7. Mezopotámiai párhuzamok: kölcsönzés vagy vita?

A 19. századtól kezdve az asszír és babiloni szövegek megfejtése gyökeresen átalakította az Ószövetség olvasását. Kiderült, hogy teremtésről, özönvívről, hősi alakokról és isteni tanácsról nemcsak a Biblia beszél. A felfedezés

sokakat megrázott: ha más népeknek is volt vízözön-elbeszélésük, akkor Noé története talán csak egy átvett legenda. Ha a teremtésnek vannak párhuzamai, akkor a Genesis talán nem kinyilatkoztatás, hanem irodalmi kölcsönzés.

Currid könyve éppen ezzel a túl gyors következtetéssel vitatkozik. Nem tagadja a párhuzamokat – ellenkezőleg, ezekből indul ki. A kérdés az, hogy a kapcsolat milyen természetű. Az ókori szerző ugyanabban a kulturális térben élt, mint szomszédai, ismerhetett hasonló történeti motívumokat, képeket és kifejezéseket. De egy ismert forma átvétele nem jelenti az üzenet átvételét. Politikai propaganda, prófécia és teológiai vita egyaránt használhatja az ellenfél nyelvét azért, hogy megfordítsa annak állítását.

A polemikus teológia fogalma ezért termékenyebb, mint a puszta „másolás”. A teremtéstörténetben a kozmikus testek nem istenségek; a káosz nem Isten vetélytársa; a teremtés nem isteni erőszak végterméke. A vízözön-elbeszélésben az isteni ítélet erkölcsi összefüggésbe kerül, és a történet szövetséggel zárul. A motívumok közősek lehetnek, a teológiai rendszer mégis más.

A szövegek közötti kapcsolat ráadásul nem egyszerűen két könyv összevetése. Az ókori világ hallásközpontú kultúrájában történetek, formulák és képek hosszú ideig élhettek szóbeli és írásos formák között. Walton és Sandy arra figyelmeztetnek, hogy a modern „szerző-könyv-kiadás”

modell nem illik pontosan az ókori hagyományozódásra. Egy motívum jelenléte nem feltétlenül egyetlen konkrét szöveg közvetlen másolását jelenti. Lehet közös kulturális örökség, közvetett hagyomány vagy tudatos ellenbeszéd.

Ez a felismerés a hit szempontjából is fontos. A kinyilatkoztatás nem azt jelenti, hogy Isten olyan nyelven szól, amelyet előtte senki sem hallott. Ha a Biblia emberi nyelv, akkor természetes, hogy közös szókészletet használ. Az újdonság nem feltétlenül a motívum, hanem az, amit a szöveg Istennel, emberrel és erkölccsel kapcsolatban állít.

A „kölcsonzés” ráadásul önmagában nem értékítélet. A kereszténység történetében számtalanszor történt, hogy ismert filozófiai fogalmakat vagy kulturális formákat új jelentéssel töltöttek meg. A János-evangélium logosz-kifejezése, az egyházatyák görög filozófiai nyelve vagy a keresztény művészet római formái nem azért értéktelenek, mert nem a semmiből keletkeztek. Az emberi kommunikáció mindig örökölt elemekből építkezik.

A tudományos becsületességhez azonban az is hozzátartozik, hogy a párhuzamok némelyike valóban szoros. Nem kell elkenni a hasonlóságokat, és nem kell minden egyes eltérésből polemikus szándékot bizonyítani. Currid elmélete maga is értelmezési modell, amelynek egyes alkalmazásai vitathatók. A könyvünk számára nem az a fontos, hogy minden párhuzamra ugyanazt a választ adjuk, hanem az, hogy a „hasznló = hamis” képletet elutasítsuk.

A Biblia eredetiségét nem az méri, hogy előtte senki nem beszélt-e vízről, csillagokról vagy áradásról. Sokkal inkább az, milyen rendbe helyezi ezeket a képeket. A történeti kutatás feltárhatja a rokonságot; a teológiai olvasás megmutathatja a különbséget. A kettő együtt pontosabb képet ad, mint bármelyik önmagában.

8. Noé és a vízözön

A vízözön története talán a legismertebb példája annak, milyen gyorsan lesz a régészeti és irodalmi összehasonlításból világnézeti ítélet. A mezopotámiai Atrahaszisz- és Gilgames-hagyományban is megjelenik a pusztító áradás, a kiválasztott túlélő, a hajó, az állatok megmentése és a víz visszahúzódása utáni áldozat. A párhuzamok valóságok, és egy komoly keresztény könyv nem kerülheti meg őket.

Currid éppen ezért részletesen összeveti az elbeszéléseket. A hasonlóság mellett hangsúlyozza a teológiai eltéréseket. A mezopotámiai világban az istenek konfliktusai és szükségletei fontos szerepet játszanak; a bibliai történetben az özönvíz az emberi erőszak és romlottság erkölcsi összefüggésébe kerül. A megmenekülés után Isten szövetséget köt, és a szivárvány a világ fenntartásának ígéretéhez kapcsolódik. A történet nem pusztán természeti katasztrófa emléke, hanem ítélet és irgalom teológiája.

Történetileg sok kérdés nyitott. A szöveg egyetemes nyelvezete vajon az egész bolygóra kiterjedő eseményt jelent, vagy az elbeszélő világának teljességét? Milyen kapcsolat lehet a Mezopotámiát sújtó nagy áradások és a későbbi hagyományok között? A régészet nem adott olyan egyszerű bizonyítékot, amely lezárná a vitát. A könyv célja nem is az, hogy egyetlen geológiai modellhez kösse a hitet.

A történet jelentősége azonban akkor is megmarad, ha a földrajzi kiterjedésről vitatkozunk. A Genesis az emberi erőszakot olyan problémaként jeleníti meg, amely a teremtet rendet rombolja. Isten ítélete valóságos, de nem az utolsó szó. Noé családja és az élővilág megmentése után a szövetség nemcsak Izraelhez kötődik: a történet egyetemes horizontú.

A keresztény olvasásban Noé később a megmenekülés és az új kezdet alakja lesz. De fontos, hogy ne ugorjunk azonnal a későbbi jelképekhez. Az ószövetségi történet saját ereje az, hogy a teremtés jóságát nem vonja vissza az ember bűne. Az ítélet után Isten vállalja a világ fennmaradását. A gonosz valósága nem vezet kozmikus nihilizmushoz.

A vízözön-párhuzamok így különös módon inkább segíthetnek megérteni a bibliai szöveget. Ha egy kultúra ismer egy áradásról szóló hagyományt, akkor az elbeszélőnek nem kell minden motívumot újonnan kitalálnia; a kérdés az lesz, mit kezd az örökölt történettel. A bibliai szerző erkölcsi és szövetségi rendbe helyezi.

A hit szempontjából ezért nem az a döntő, sikerül-e a bárka pontos méretét régészeti bizonyítékká alakítani. A Biblia nem arra hív, hogy Noé hajójának maradványaiban higgyünk. Arra hív, hogy a világot erkölcsi rendként lássuk, ahol a rombolásnak következménye van, az irgalom pedig új kezdetet nyit. A történeti háttér kérdése jogos; a teológiai állítás azonban nem semmisül meg attól, hogy a történetnek vannak ősi rokonai.

9. Ábrahám és a pátriárkák világa

Ábrahám történetei hosszú ideig a bibliai régészet kedvelt terepei voltak. A 20. század közepén sokan igyekeztek közvetlenül megfeleltetni a pátriárkák szokásait és neveit a második évezred közel-keleti dokumentumainak. Később a kutatás jóval óvatosabbá vált, és sok korábbi „bizonyíték” elvesztette erejét. Kenneth Kitchen azonban arra figyelmeztet, hogy az óvatosság nem indokolja az ellenkező végletet: abból, hogy Ábrahám személyére nincs feliratunk, nem következik, hogy a pátriárkahagyomány pusztán késői fantázia.

Kitchen módszere elsősorban összehasonlító. Nem azt kérdezi, megtaláljuk-e Ábrahám nevét egy táblán, hanem hogy a Genesisben leírt társadalmi és politikai világ mennyire illeszkedik az ókori Közel-Kelet ismert mintázataihoz. Vizsgálja a szerződések formáit, a névadási szokásokat, a rabszolgák árát, a vándorlás és kereskedelem

lehetőségeit, valamint a térség geopolitikai viszonyait.

Az ilyen érvek önmagukban nem bizonyítják a személyes történeteket. Egy történelmi regény is lehet pontos korrajz. De a kontextuális hitelesség fontos adat. Ha egy hagyomány késői szerzője olyan részleteket őriz, amelyek természetesebben illenek egy korábbi korba, akkor legalábbis kérdésessé válik az a feltételezés, hogy mindent saját jelenéből talált ki.

A pátriárkatörténetek ráadásul nem hősi eposzként működnek. Ábrahám hite mellett ott van félelme, családi konfliktusa, Hágár története, a várakozás és a kudarc. Jákob csal, menekül és küzd. József története egyszerre beszél árulásról, hatalomról, megbocsátásról és gondviselésről. A bibliai hagyomány saját alapítóit nem teszi erkölcsi márványszobrokká.

Ez a sajátosság természetesen nem történeti bizonyíték, de fontos a műfaj megértéséhez. A szöveg célja nem egy dinasztia propagandája. A kiválasztás története folyton emberi törékenységen keresztül halad. A teológiai üzenet éppen az, hogy az ígéret nem a szereplők hibátlanságából következik.

A „vándorló ős” képe a hit számára is különleges. Ábrahám nem templomot és államot örököl, hanem ígéretet. Elindul, mielőtt birtokolná azt, amit Isten neki ígér. A Zsidókhoz írt levél később ezt a magatartást a hit példájává

teszi: nem irracionális ugrásként, hanem bizalomként egy még nem látható beteljesedésben.

A történész itt is elér egy határhoz. Meg tudja kérdezni, létezhetett-e ilyen vándorló családi hálózat, milyen utak kapcsolták össze Mezopotámiát és Kánaánt, mit tudunk a nevek és szokások háttéréről. Azt azonban, hogy Ábrahám valóban megszólítást kapott-e Istentől, nem tudja ugyanazzal a módszerrel eldönteni. Az elbeszélés történeti valószínűsége és teológiai igazsága összefügghet, de nem azonos kérdés.

A pátriárkák esetében ezért a legjobb álláspont sem a bizonyítási láz, sem a cinikus elutasítás. A rendelkezésre álló adatok lehetővé teszik, hogy a történeteket egy valós ókori világban helyezzük el. A hit pedig azt állítja: ebben a valós világban Isten egy család történetén keresztül kezdett egyetemes ígéretet kibontani.

10. Volt-e kivonulás Egyiptomból?

Az Exodus az Ószövetség központi emlékezete. Izrael Istene újra és újra úgy mutatkozik be, mint aki kihozta népét Egyiptomból. A törvény, a prófétai igehirdetés, a zsoltárok és a későbbi keresztény hagyomány egyaránt erre a szabadításra épít. Éppen ezért különösen súlyos kérdés, hogy történetileg van-e alapja.

A modern régészet nem talált olyan egyiptomi feliratot, amely a bibliai módon beszámolna Mózesről és a kivonuló

izraelitákról. A Sínai-félszigeten sincs olyan leletanyag, amely egy több százezres vagy milliós népesség negyvenéves vándorlását egyszerűen igazolná. Ezeket a nehézségeket nem szabad elhallgatni. James K. Hoffmeier és Kenneth Kitchen sem egyetlen „döntő leletre” építi érvelését.

Hoffmeier más kérdést tesz fel: mennyire hiteles az egyiptomi és sínai háttér, amelyet a bibliai hagyomány őriz? A Nílus-delta keleti részén és Észak-Sínain végzett régészeti kutatások révén egyre pontosabban ismerjük az egyiptomi erődrendszert, a Kánaán felé vezető katonai utakat, a tavak és mocsarak régi helyzetét. Hoffmeier Tell el-Borg ásatásait is felhasználja ahhoz, hogy a kivonulás földrajzi leírását konkrét környezetben vizsgálja.

A történet több részlete jól illik ehhez a környezethez. Egyiptomban dokumentált a nyugati sémi népesség jelenléte; a keleti delta valóban kapcsolatban állt kánaáni területekkel; az Újbirodalom idején erődök ellenőrizték az északkeleti határt. A bibliai hagyomány egyiptomi személyneveket és kulturális elemeket is őriz. Hoffmeier szerint ezek együtt megnehezítik azt a képet, amelyben az Exodus minden egyiptomi színezete évszázadokkal későbbi, távoli fantázia.

Kitchen a szövetség formáját is összehasonlítja az ókori közel-keleti szerződésekkel. Érvelése szerint a Sínai-szövetség bizonyos szerkezeti vonásai jól összevethetők a második évezredi hűbéri és államközi

szerződésformákkal. Ez nem bizonyítja, hogy Mózes írta a Pentateuchust, de történeti kontextust ad a hagyománynak.

A legnehezebb kérdés a létszám. A bibliai számok szó szerinti modern olvasata óriási népességet eredményez, amelynek mozgása régészetileg és logisztikailag komoly problémákat vet fel. Hoffmeier maga is foglalkozik azzal, hogyan érthetők a számadatok, és miért lehet óvatosnak lenni a modern statisztikai olvasattal. A kérdés nyitva marad, és éppen itt fontos, hogy a hitet ne egyetlen számtani rekonstrukcióhoz kössük.

Az Exodus történeti magjának lehetősége azonban nem ugyanaz, mint minden részlet modern értelemben vett igazolása. A kutatásban több modell verseng: egyes rekonstrukciók kisebb, Egyiptomból kivonuló csoport emlékezetével számolnak, mások jóval szkeptikusabbak, Kitchen és Hoffmeier pedig a hagyomány erősebb történeti folytonossága mellett érvelnek. A vitát nem lehet egy fejezetben lezárni. A döntő kérdés az, hogy a közvetlen dokumentum hiánya automatikusan történeti semmisséget jelent-e. Az ókorból számtalan eseményt csak közvetett vagy későbbi forrásokból ismerünk.

A Biblia számára ugyanakkor az Exodus több, mint népvándorlás. A rabszolgaságból való szabadítás Isten jellemének kinyilatkoztatása. A tíz csapás, a páska, a tengeren való átkelés és a pusztai vezetés mind azt mondja: Izrael létezése nem csupán politikai véletlen, hanem

szabadításból fakadó hivatás.

A történész megvizsgálhatja, milyen természetes folyamatok állhatnak egyes csapások vagy a víz visszahúzódása mögött. De ha találna is meteorológiai modellt, az nem cáfolná automatikusan a bibliai értelmezést. A Biblia nem azt állítja, hogy Isten csak akkor cselekszik, ha megsérti a természet törvényeit. A gondviselés éppen abban is megmutatkozhat a hit szerint, hogy események időben és jelentésben találkoznak.

Az Exodus kérdésére ezért a legpontosabb válasz nem a könnyed „bebizonyították” és nem is a kategorikus „kitalálták”. Kitchen és Hoffmeier érvelése alapján a hagyomány egyiptomi és sínai részleteinek több eleme történetileg komolyan vehető, miközben más kutatók jóval szkeptikusabbak, és számos részlet vitatott marad. A hit pedig ennél többet lát benne: a szabadító Isten alapító tettét.

11. A Sínai pusztában

A pusztai vándorlás története különös próbatétele a bibliai hitelességnek. A Sínai-félsziget ma is kemény, ritkán lakott táj. Hogyan élhetett ott egy nagy közösség? Miért nem találjuk táborhelyeinek egyértelmű nyomait? Hol volt a „Vörös-tenger”, és hol állt a Sínai-hegy? Ezek a kérdések Hoffmeier könyvének középpontjában állnak.

A szerző egyik legfontosabb módszertani erénye, hogy különbséget tesz az azonosítás és a valószínűsítés között. Nem állítja, hogy megtalálta a Sínai-hegyet. A bibliai leírás és a földrajz alapján azonban több javasolt helyszínt kizárhatónak vagy kevésbé valószínűnek tart. Hasonlóan jár el a tengeri átkelés helyével: az ókori vízrendszerek, a helynevek és az egyiptomi erődök vizsgálatából próbál következtetni.

Ez a fajta kutatás fontos ellenszere annak a népszerű apologetikának, amely minden új fotót vagy műholdképet azonnal „bizonyítékként” hirdet. A tudományos hitelességhez az is hozzátartozik, hogy kimondjuk, amit nem tudunk. A Sínai-hegy pontos helye ma sem biztos. A táborok régészeti nyoma hiányos vagy azonosíthatatlan. A nomád vagy félnomád csoportok ráadásul eleve jóval kevesebb maradandó nyomot hagynak, mint városi társadalmak.

Hoffmeier érvelésének ereje inkább az összképben van. A pusztai hagyomány földrajzi és kulturális elemei számos ponton olyan világot tükröznek, amelyben Egyiptom és a Sínai-félsziget közvetlen tapasztalata elképzelhető. A szent sátor egy mozgó közösség kultuszának természetes formája, és a szerző egyiptomi párhuzamokat is vizsgál a hordozható szentélyek és díszítések kapcsán. A személynevek között pedig több egyiptomi eredetű található.

A Sínai azonban teológiailag is határhely. Izrael már nincs Egyiptomban, de még nincs az ígéret földjén. A pusztá az

átmenet tere: szabadság, amely még nem jelent biztonságot. A nép újra és újra visszavágyik a rabszolgaság kiszámíthatóságába. A manna, a víz, a lázadás és a törvényadás történetei ezért nem egyszerű útinapló részei. Azt mutatják, hogy a megszabadított népnek meg kell tanulnia szabadon élni.

A szövetség ennek az identitásnak a középpontja. Az Exodus nem ér véget a tengernél. A szabadság célja nem az, hogy Izraelnek többé ne legyen ura, hanem hogy másfajta kapcsolatban éljen Istennel. A törvény ezért a bibliai narratívában nem a szabadítás feltétele, hanem következménye: előbb történik a kivonulás, utána a szövetség.

Ez a sorrend később a keresztény kegyelemfogalommal is párbeszédbe kerül. Az ember nem azért kap megváltást, mert előre teljesítette a parancsokat; a parancsok a már megkapott kapcsolat formáját adják. A pusztai történetek folyamatos kudarc pedig azt mutatja, mennyire nehéz ezt a kapcsolatot megélni.

A régészet a Sínai útvonalát kutathatja. A hit a pusztát egyben az emberi lét képének látja: nincs már mögöttünk az, ahonnan kijöttünk, de még nem birtokoljuk azt, amit ígéretként kaptunk. A bibliai történet éppen ezért maradt eleven több ezer évvel a lehetséges útvonal vitája után is.

12. Mózes - emlékezett személy vagy irodalmi alak?

Mózes alakja egyszerre történeti és teológiai középpont. A Biblia szerint ő a szabadító közvetítő, a törvény átadója, próféta és vezető. A modern kritika azonban joggal kérdezi: mennyi fogható meg ebből történetileg? Nincs egyiptomi felirat, amely Mózeszt azonosíthatóan megnevezné, és a Pentateuchus jelenlegi formája nyilvánvalóan hosszabb hagyományozási és szerkesztési folyamat eredménye.

A kérdést azonban nem kell úgy feltenni, mintha a későbbi szerkesztés kizárná egy korai történeti személy emlékét. Walton és Sandy ókori irodalmi kultúráról szóló modellje éppen azt mutatja, hogy a hagyományok tekintélye nem feltétlenül egy modern értelemben vett egyetlen szerző változatlan kéziratához kötődött. Tekintélyes tanítás, szóbeli továbbadás, írnoki bővítés és későbbi összeállítás együtt is létrehozhatott olyan művet, amely egy alapító alakhoz kötődő hagyományt őriz.

Hoffmeier felteszi a konkrét kérdést: ha Mózes a második évezred második felében élt, rendelkezésére állhatott-e írás? A válasz igenlő lehet, hiszen alfabetikus írásformák már a feltételezett korszak előtt is ismertek a térségben. Ez természetesen nem bizonyítja, hogy Mózes írta a Tórát, de megszünteti azt az egyszerű kifogást, hogy egy ilyen személy eleve nem írhatott volna.

Az egyiptomi háttér is figyelemre méltó. A Mózes név kapcsolata az egyiptomi névképzéssel jól ismert, és a bibliai történet is egyiptomi udvari neveltetést tulajdonít neki. Currid a Mózeshez kapcsolódó motívumokat – a születést, a menekülést, a botot, az isteni név kinyilatkoztatását – más egyiptomi és közel-keleti hagyományokkal összevetve azt hangsúlyozza, hogy a párhuzamok gyakran teológiai ellenpontként működnek.

A Mózes-kérdés történetileg azért nehéz, mert egy olyan kor személyéről van szó, amelyből Izrael saját írásos dokumentációja alig vagy egyáltalán nem maradt fenn. A későbbi hagyomány viszont annyira következetesen hozzá köti az Exodus és a törvény emlékezetét, hogy teljes irodalmi kitaláltságának állítása is magyarázatot igényel. Miért éppen egy egyiptomi nevű, gyakran vonakodó, hibázó és végül az ígért földjére be sem lépő vezető lesz a közösség alapító hőse?

A bibliai Mózes nem egyszerűen dicsőséges államalapító. Tiltakozik küldetése ellen, haragra gerjed, közbenjár a népért, és maga is ítélet alá kerül. A Deuteronomium végén halála után sem marad dinasztia, amely hatalmát öröklí. Tekintélyének alapja a kapcsolat Istennel és a közvetített szó.

A hit szempontjából Mózes jelentősége végül túlmutat saját személyén. A prófétai hagyomány mintaalakja, az Újszövetség pedig Jézus küldetését többször a mózesi

történettel hozza kapcsolatba. Ratzinger Jézusról szóló értelmezésében is fontos motívum, hogy Jézus nem egyszerűen új törvényhozó, hanem az a Fiú, aki az Atyát közvetlenül ismeri.

Történetileg tehát nem rendelkezünk Mózes személyét lezáró bizonyítékkal. De a kulturális háttér, a hagyomány mélysége és az Exodus egészének egyiptomi színezete miatt az „irodalmi alak, minden történeti alap nélkül” tétele sem magától értetődő. A legbecsületesebb álláspont az, hogy a történeti rekonstrukció töredékes, a bibliai emlékezet azonban túl összetett ahhoz, hogy egyetlen címkével elintézzük.

13. Dávid és Salamon - volt-e egyesült királyság?

A 20. század végi bibliai régészet egyik legélesebb vitája Dávid és Salamon királyságának méretéről és jellegéről szólt. A kérdés nem az, létezett-e valaha egy Dávid nevű vezető – a Tel Dan-i felirat „Dávid házára” utaló olvasata erős külső támpontot adott a dinasztikus hagyománynak –, hanem hogy a Biblia által leírt politikai szervezet mekkora és milyen fejlett lehetett a Kr. e. 10. században.

Kitchen a történeti megbízhatóság mellett érvelő fejezeteiben azt hangsúlyozza, hogy a „nagy birodalom vagy semmi” alternatíva félrevezető. A vaskor eleji Levantében léteztek regionális „mini-birodalmak”, amelyek nem

hasonlíthatók AsszírIA vagy Egyiptom későbbi állami gépezetéhez. Dávid és Salamon hatalmát ezért saját korszakának viszonyai között kell mérni.

Az is fontos, hogy a régészeti hiány nem egyszerűen a létezés hiánya. Jeruzsálem későbbi építkezései, pusztításai és folyamatos lakottsága különösen megnehezítik a korai királyság tárgyi rekonstruálását. Ugyanakkor az utóbbi évtizedek leletei sem szüntették meg a vitát; a kronológia és egyes monumentális építmények keltezése továbbra is eltérő értelmezéseket enged.

Egy keresztény szemléletű könyvnek nem érdeke felnagyítani Dávid birodalmát. A bibliai teológia számára Dávid jelentősége nem elsősorban négyzetkilométerben mérhető. A királyság ígérete, Jeruzsálem, a templom előkészítése és a messiási remény kapcsolódik hozzá. Ha a történeti állam kisebb volt, mint egyes hagyományos rekonstrukciók feltételezték, attól a későbbi vallási jelentőség nem válik semmissé.

Ugyanakkor a „Dávid csupán legenda” állítás is túlságosan erős. A dinasztikus név külső emléke, a későbbi történeti hagyomány és a regionális politika együtt valós történeti mag mellett szólnak. A részletek – paloták, közigazgatási kiterjedés, katonai erő – már sokkal vitatottabbak.

A Biblia maga sem készít hibátlan királyportrét. Dávid hite és politikai tehetsége mellett ott van Betsabé története,

Uriás halála, családjának szétesése és Absalom lázadása. A királyi hatalom nem válik szentté attól, hogy Isten ígéretéhez kapcsolódik. Sőt a történet egyik nagy teológiai felismerése, hogy a kiválasztott király is erkölcsi ítélet alatt áll.

Salamon esetében ugyanez a kettősség érvényesül. A bölcsesség és a templomépítés mellett a királyi gazdagság, kényszermunka és vallási kompromisszum is része a narratívának. A királyság végül kettészakad. A Biblia tehát saját aranykorát sem egyszerű propaganda formájában őrzi.

A történeti kutatás feladata az, hogy a királyság tényleges méretét és korát a lehető legpontosabban rekonstruálja. A hit szempontjából azonban a történet mélyebb iróniája fontos: még a legjobb király sem elég. A Dávidhoz kötött remény ezért idővel nem a múlt idealizálásában, hanem egy eljövendő igazságos uralkodó várásában teljesedik ki.

14. A próféták és a történelem Istene

A bibliai prófétát könnyű két irányból félreérteni. Az egyik olvasat jövőmondót lát benne, akinek értékét az mutatja, hány száz évvel későbbi eseményt jósolt meg pontosan. A másik modern politikai értelmezővé szűkíti: éles társadalomkritikus, aki vallási nyelven kommentálja korának konfliktusait. A bibliai próféta ennél több, és éppen azért több, mert a történelem és Isten kapcsolatáról beszél.

Walton és Sandy találóan fogalmaznak: az ószövetségi prófétai irodalom tekintélye inkább a kinyilatkoztatáshoz kötődik, mint a pusztá jövőmondáshoz. A próféta feladata elsősorban Isten szavának közvetítése a jelenhez. A jövőre vonatkozó kijelentés gyakran ennek része, de a cél az, hogy a közösség értse, mit jelent szövetségben élni itt és most.

Ámós, Hóseás, Ézsaiás, Jeremiás és a többiek történeti helyzetekben szólalnak meg. Háborúk, birodalmi fenyegetések, társadalmi egyenlőtlenség, vallási önámítás veszi őket körül. Szavaik politikai következményekkel járnak, de nem politikai programokat helyettesítenek. A prófétai kritika forrása az a meggyőződés, hogy Izrael történetének van erkölcsi ura.

Ez a gondolat a modern történetírás számára idegen. A történész elmondhatja, miért bukott el egy királyság: katonai gyengeség, hibás szövetség, gazdasági kimerülés. A próféta ugyanazt az eseményt hűtlenség, igazságtalanság és ítélet nyelvén értelmezi. A két szint nem feltétlenül zárja ki egymást. Az asszír hadsereg hadtörténeti okokból győz; a próféta kérdése az, mit jelent ez Isten népének erkölcsi történetében.

A próféták különös ereje, hogy nem engedik Istent a nemzeti önigazolás szolgálatába állítani. Izrael Istene nem automatikusan Izrael politikai érdekeit támogatja. Az istentisztelet önmagában nem védi meg a közösséget, ha közben elnyomja a szegényt és megsérti a szövetséget. Ez az

önkritikus hang nehezen illik egy egyszerű udvari propagandai modellbe.

Kitchen külön fejezetben foglalkozik a próféciával, és az ókori közel-keleti párhuzamokat is figyelembe veszi. Más kultúrákban is ismerték az isteni üzenet közvetítésének formáit. A bibliai prófétizmus tehát nem kulturális vákuumban keletkezett. Sajátossága abban áll, milyen következetesen kapcsolja össze az egyistenhitet, a szövetséget és az erkölcsi felelősséget.

A későbbi messiási remények is ebből a történeti teológiából nőnek ki. A próféták nem egyszerűen titkos időrendet adnak Jézushoz. Olyan képeket teremtenek igazságos királyról, szenvedő szolgáról, új szövetségről, Isten uralmáról és helyreállított népről, amelyek az első keresztények számára nyelvet adtak Jézus értelmezéséhez.

A hit tehát nem azt kívánja a történésztől, hogy írja be Istent az oksági táblázatba. A prófétai látás mást tesz: azt állítja, hogy a történelem nem erkölcsileg néma. A hatalom, az igazságtalanság, a hűség és az irgalom nem pusztán társadalmi jelenségek, hanem Isten előtt is jelentéssel bírnak. Ha ezt az állítást kivesszük, a prófétákból valóban csak politikai publicisták maradnak. Ha komolyan vesszük, akkor a történelem a kinyilatkoztatás egyik tere lesz.

III. rész – Jézus: történelem és tanúságtétel

15. A történeti Jézus és a hit Krisztusa

A modern Jézus-kutatás egyik legmakacsabb kifejezése a „történeti Jézus”. Első hallásra magától értetődőnek tűnik: azt a názáreti embert keressük, aki az első században valóban élt, tanított és meghalt. A fogalom azonban könnyen azt sugallja, hogy létezik egy „valódi” Jézus az evangéliumok mögött, és vele szemben egy másik, a hit által megalkotott Krisztus. A kutató feladata pedig állítólag az, hogy a másodikat lefejtse az elsőről.

Richard Bauckham könyvének nyitó fejezete éppen ezt a felosztást kérdőjelezi meg. A múlt teljes valósága egyik történeti személy esetében sem hozzáférhető. Mindig fennmaradt forrásokon keresztül ismerünk. A kérdés tehát nem az, hogy közvetlenül hozzáférhetünk-e a „nyers” Jézushoz, hanem hogy milyen forrásaink vannak, és hogyan értékeljük őket. Ha az evangéliumokat eleve úgy kezeljük, mint amelyek elfedik Jézust, akkor már a vizsgálat előtt elfogadtunk egy gyanakvó modellt.

Joseph Ratzinger Jézus-könyvéhez készült tanulmányi útmutató ugyanebből a feszültségből indul. Ratzinger számára a történeti-kritikai kutatás fontos: a keresztény hit nem egy történelmen kívüli eszmében, hanem egy konkrét

személyben hisz. Ugyanakkor a kutatásnak nem kell mesterségesen leválasztania Jézus önértelmezéséről és a tanítványok tapasztalatáról mindazt, ami teológiai jelentésű. Ha a történelmi Jézus valóban olyan hatást gyakorolt követőire, amelyből a húsvéti hit és az egyház megszületett, akkor ez a hatás maga is történeti adat.

A történeti Jézus-kutatás két évszázada éppen azért hozott egymástól ennyire eltérő portrékat, mert a rekonstrukció sohasem pusztán adatok összegyűjtése. Minden történész súlyoz, összekapcsol, valószínűsít. Bauckham megfogalmazása szerint a történeti munka tény és értelmezés elválaszthatatlan együttese. Ez nem relativizmus; inkább annak elismerése, hogy egy ember jelentőségét nem lehet pusztán adatlistára redukálni.

A keresztény hit számára különösen fontos, hogy a történeti és teológiai kérdés találkozzon. Ha Jézus csupán későbbi dogmák hordozófelülete volna, a megtestesülés állítása kiürülne. Ha viszont a történész csak olyan Jézust enged meg, akinek semmilyen transzcendens igénye nem lehet, mert az már „teológia”, akkor éppen azt zárja ki, amit vizsgálni kellene.

A helyes kérdés ezért nem az, hogyan távolítsuk el a hitet Jézusról, hogy eljussunk a történelemhez. Inkább az: van-e történeti okunk arra, hogy komolyan vegyük azt a tanúságtételt, amelyből a hit megszületett? Mit tudunk Jézus nyilvános működéséről, Isten országáról szóló üzenetéről,

saját tekintélyéről, tanítványairól, konfliktusairól és haláláról? Mennyire koraiak azok a hagyományok, amelyek különleges jelentőséget tulajdonítanak neki?

A keresztény válasz nem lehet az, hogy a történeti bizonyíték fölösleges, mert „úgyis hiszünk”. A hit történeti állításokat is tesz: Poncius Pilátus alatt történt keresztre feszítésről beszél, az evangéliumi és páli hagyomány pedig tanítványokról, az üres sírról szóló beszámolóról és megjelenési hagyományokról. Ha ezek teljesen kiszakadnának a történelemből, a kereszténység más vallássá válna. Pál maga mondja ki a tétet: ha Krisztus nem támadt fel, a hit hiábavaló.

De a fordított redukciót is el kell kerülni. A történész valószínűségi ítélete nem azonos a hit döntésével. A keresztény hit nem azért hisz Jézusban, mert egy történész 72 százalékos valószínűséget adott egy eseménynek. A történeti kutatás elvezethet oda, hogy a tanúságtétel értelmes, korai és komolyan veendő. A hit pedig válasz arra az igényre, amelyet ez a tanúságtétel közvetít.

A két Jézus – „történeti” és „hiten belüli” – ezért nem szükségképpen két külön személy. Inkább két különböző módja ugyanannak a személynek a megközelítésére. A döntő kérdés az, hogy a történeti források mennyire engedik meg a keresztény állítás radikalizmusát. A következő fejezetek ezt vizsgálják.

16. Kik emlékeztek Jézusra?

Az evangéliumok keletkezésének egyik hagyományos modern modellje hosszú, névtelen szóbeli átadással számol. Jézus mondásai és történetei évtizedeken át közösségről közösségre vándoroltak; közben alkalmazkodtak az új helyzetekhez, és csak később kerültek írásba. Ebben a képben a szemtanúk szerepe a kezdeti pillanatra korlátozódik. Richard Bauckham szerint ez történetileg valószínűtlenül gyorsan tünteti el azokat az embereket, akik valóban ismerték Jézust.

A legegyszerűbb ellenvetés: a szemtanúk jó része az evangéliumi hagyomány formálódásának első évtizedeiben még élt. Ha Jézus nyilvános működését Kr. u. 30 körülre tesszük, akkor a 40-es, 50-es és részben a 60-as években számos személy lehetett aktív, aki személyesen találkozott vele vagy közvetlen kapcsolatban állt az első tanítványokkal. Nem kellett tehát minden hagyománynak névtelen közösségi sodrásban léteznie.

Bauckham különösen nagy jelentőséget tulajdonít a neveknek. Megvizsgálja, milyen személynevek fordulnak elő az evangéliumokban, és összeveti őket a korabeli palesztinai zsidó névanyaggal. Érvelése szerint a névgyakoriságok meglepően jól illeszkednek a palesztinai környezethez. Ez önmagában nem bizonyítja valamennyi elbeszélés történetiségét, de arra utal, hogy a hagyomány nem egy távoli, későbbi görög világban kitalált névanyaggal dolgozik.

A szerző azt is vizsgálja, miért neveznek meg egyes mellékszereplőket, míg másokat nem. Simon cirenei fiainak megnevezése, a gyógyított személyek egy része, a kereszt és a sír körül szereplő asszonyok Bauckham szerint olykor a tanúság hordozóira utalhat. Egyes nevek azért maradhattak fenn, mert a közösség tudta, kihez köthető az emlékezet.

Külön fejezetet szentel Papiasznak, a második század eleji egyházi írónak, aki arról beszél, hogy az „élő és megmaradó hangot” részesítette előnyben a könyvekkel szemben, és olyan emberektől kérdezősködött, akik kapcsolatban álltak az apostoli tanítással. Bauckham ezt a korai keresztény történeti érdeklődés jelének tekinti. Papiasz adatai vitatottak, de azt mutatják, hogy a közvetlen tradens személye számított.

Craig Keener más irányból erősíti meg, hogy az emlékezet nem szükségképpen egyenlő a szabad fantáziával. Christobiography című munkájában az ókori életrajzok és a modern emlékezetkutatás eredményeit kapcsolja össze. Az emberi emlékezet nem fényképezőgép: sémákba rendezi a tapasztalatot, értelmet kapcsol hozzá, részleteket összesűrít vagy eltérően fogalmazhat. De ebből nem következik, hogy hosszú távú személyes és közösségi emlékezet általában megbízhatatlan lenne.

A kritikai szempont itt különösen fontos. A szemtanú is tévedhet. A közösségi emlékezet is torzulhat. A tanúságtétel fogalma nem immunizálja a forrást a vizsgálattal szemben.

Azt viszont megakadályozza, hogy az eltérő megfogalmazást automatikusan kitalálásnak tekintsük. Egy történetet két hiteles tanú is más részletekkel mondhat el anélkül, hogy alapvető eseménymagja hamissá válna.

Az evangéliumok esetében ráadásul a legfontosabb tanításokat és eseményeket rendszeresen ismételték. Jézus mondásait tanították, a szenvedéstörténetet liturgikus és kateketikai közegben adták tovább, az utolsó vacsora hagyománya pedig Pálnál már az 50-es években rögzített formulaként jelenik meg. A közösség tehát nem alkalmi történeteket őrzött, hanem identitásának alapját.

A kérdés ezért nem az, hogy az emlékezet tökéletes-e. Semmilyen történeti forrás nem tökéletes. A kérdés az, hogy az első keresztény hagyomány mennyire volt közel azokhoz, akik Jézust ismerték, és voltak-e társadalmi mechanizmusok a fontos emlékek ellenőrzésére és továbbadására. Bauckham és Keener válasza az, hogy jóval több ilyen kapcsolat volt, mint amit a klasszikus formakritikai modell feltételezett.

Ha igazuk van, az evangéliumokat nem lehet egyszerűen több évtizednyi anonim legendaképződés végtermékének tekinteni. Szerkesztett, értelmezett szövegek – de olyan közegből, ahol a Jézusról való emlékezésnek még voltak nevei és arcai.

17. Az evangéliumok: késői legendák vagy tanúságtételek?

A négy kanonikus evangélium nem modern életrajz. Nem közli Jézus külsejét, gyermekkorának nagy részét, napi rutinját vagy pszichológiai fejlődését. Hosszú tanításokat és jelképesen sűrű jeleneteket őriz, a történet pedig mind a négy műben a szenvedés felé tart. Ebből régebben sokan arra következtettek, hogy az evangéliumok sajátos vallási műfajt alkotnak, amelyet nem célszerű az ókori életrajzokhoz mérni.

A modern műfajkutatás azonban jelentősen módosította ezt a képet. Craig Keener terjedelmes összehasonlító elemzése szerint az evangéliumok jól elhelyezhetők a görög-római biosz, azaz életrajz világában. Az ókori életrajz nem modern dokumentarista élettörténet volt. Válogatott eseményeken, mondásokon és jellemző jeleneteken keresztül mutatta be a főszereplő karakterét és jelentőségét. Gyakran nem tartott szigorú kronológiát, és természetesen értelmezett.

Ez azért fontos, mert az életrajz és a teológia nem egymás ellentétei. Plutarkhosz vagy Suetonius sem értéksemleges adatbankot készített, mégis történeti személyekről írt és forrásokat használt. Az ókori olvasó elvárta, hogy az életrajzíró válogasson, tömörítsen, retorikailag alakítsa; ugyanakkor nem adott felhatalmazást arra, hogy a szerző egyszerűen másik személyt találjon ki.

Keener egyik kulcsfogalma a „default expectation”: mi legyen az alapértelmezett várakozásunk egy adott műfajú

ókori szöveggel szemben? Ha egy mű életrajzként működik, akkor normális kiindulópont, hogy szerzője történeti információt kíván közölni, még ha értelmező keretben is. A szkeptikusnak természetesen lehet oka egy-egy részletet vitatni, de nem indokolt minden történeti állítást nulláról kezdeni pusztán azért, mert a mű vallási jelentést tulajdonít hősének.

Bauckham ehhez hozzáteszi a tanúságtétel fogalmát. Az evangéliumok nem csupán „adatot” akarnak átadni, hanem azt állítják, hogy valami megtörtént és jelent valamit. János evangéliuma különösen erősen beszél látásról és tanúságról; Lukács előszava pedig kifejezetten a kezdetektől szemtanúktól származó hagyomány és a rendezett beszámoló kapcsolatát említi.

Az eltérések ettől még valósak. Máté és Lukács gyermekségtörténete más hangsúlyokat hordoz; János kronológiája több ponton eltér a szinoptikusoktól; ugyanazok a mondások nem mindig ugyanott és ugyanúgy jelennek meg. A műfaji megközelítés azonban segít: az ókori életrajzíró mozgástere nagyobb volt a jelenetek rendezésében és a beszédanyag összefoglalásában, mint amit egy modern jegyzőkönyvtől elvárnánk.

Ez nem jelenti azt, hogy minden eltérés automatikusan feloldható. Vannak valódi történeti problémák, és a kutatásnak joga van megkérdézni, melyik elbeszélés őriz közelebbi kronológiát vagy hogyan kapcsolódnak egymáshoz

a források. A hitelesség nem azt jelenti, hogy a négy evangélium egyetlen, mesterségesen összeillesztett ötödik evangéliummá válik.

Éppen a különbségek miatt értékes, hogy négy hang maradt fenn. Az egyház nem egyetlen szövegre redukálta Jézus emlékezetét, hanem egymás mellé tette Máté, Márk, Lukács és János tanúságát. A kánon ezzel mintegy elismeri, hogy ugyanaz a személy több nézőpontból válik láthatóvá.

A „legenda” fogalom természetesen részben időt is igényel. Hurtado kutatása majd azt mutatja, hogy Jézus különleges státusza nemcsak a második századi evangéliumi irodalomban bukkan fel, hanem a legkorábbi keresztény szövegekben is jelen van. Ha Pál levelei az 50-es években már egy kialakult, Jézust középpontba állító kultikus gyakorlatot feltételeznek, akkor nehéz azt mondani, hogy a magas Krisztus-kép több generációnyi késői legendaképződés eredménye.

Az evangéliumok történeti értéke tehát nem abból ered, hogy teológiailag semlegesek. Éppen ellenkezőleg: tanúságtételek. A kérdés az, hogy olyan tanúságtételek-e, amelyeknek van történeti közelségük és műfaji igényük a valóságra. Bauckham és Keener szerint igen – és ezt az állítást nem hitvallással, hanem ókori források, életrajzi műfajok és emlékezeti folyamatok vizsgálatával próbálják alátámasztani. Fontos azonban, hogy Bauckham közvetlen szemtanúi modelljének egyes részei – különösen a negyedik

evangélium tanúságtételi hátterének rekonstrukciója – vitatottak; ebben a könyvben nem tudományos konszenzusként, hanem részletesen érvelt történeti alternatívaként szerepelnek.

18. A csodák határa

A Jézusról szóló történeti kutatás különösen gyorsan ütközik falba a csodák kérdésénél. Jézus gyógyításai, ördögűzései, a természeti csodák és a feltámadás nem mellékes díszítőelemek az evangéliumokban. Ha minden természetfölötti elemet egyszerűen kivágunk, nem ugyanazt a történetet kapjuk rövidebben, hanem egy alapvetően más Jézust.

A történész azonban nehéz helyzetben van. A szakmai módszer ismételhető, összehasonlítható okokat keres. Ha egy beteg gyógyulásáról olvas, mérlegelheti a diagnózis bizonytalanságát, a pszichoszomatikus lehetőséget, a hagyomány alakítását. Ha viharról és lecsendesedésről van szó, vizsgálhat természeti körülményeket. De mit kezdjen azzal az állítással, hogy Isten közvetlenül cselekedett?

A megoldás nem az, hogy a történész köteles csodát megállapítani. Sokkal inkább az, hogy világosan különböztesse meg két kijelentését: „történeti módszerrel nem tudom igazolni a természetfölötti okot” és „természetfölötti ok nem létezhet”. Az első szakmai korlát, a második filozófiai állítás.

Keener és Bauckham munkái elsősorban nem a csodák metafizikáját vizsgálják, hanem a tanúság és az ókori történeti műfaj kérdését. Ratzinger viszont teológiailag erősebben hangsúlyozza, hogy Jézus tettei és üzenete összetartoznak. A gyógyítás nem mutatvány, hanem Isten országának jele; az ember helyreállítása annak a valóságnak az elővételezése, amelyet Jézus hirdet.

A modern olvasónak közben kétféle gyanakvással kell szembenéznie. Az egyik szerint az ókori ember mindent csodának hitt, amit nem értett. Ez túl egyszerű. Az evangéliumi szereplők is tudják, hogy a halottak nem szoktak feltámadni, és a természeti rend váratlan megszakadása éppen azért meglepő, mert van tapasztalatuk a szokásosról. A csoda fogalma feltételezi a normális rend ismeretét.

A másik tévedés a vallásos hiszékenység romantizálása volna. Az, hogy egy közösség csodaként értelmez valamit, még nem bizonyítja, hogy értelmezése helyes. A keresztény hagyomány maga is ismeri a hamis jelek, téves próféták és öncsalás lehetőségét. A hitnek tehát nem érdeke a kritika kikapcsolása.

A kérdés inkább az, milyen világban élünk. Ha Isten nincs, a csodának valóban nincs helye. Ha van Teremtő, akkor az a priori lehetetlenség megszűnik; ezután már az egyes állítások bizonyítékait kell mérlegelni. A csodák kérdése tehát végső soron összekapcsolódik az istenkérdéssel.

Jézus történeti portréjánál különösen fontos, hogy kortársai és követői gyógyító és szabadító tevékenységét identitása részének tekintették. A modern kutató megfogalmazhatja óvatosabban, hogy Jézust széles körben gyógyítóként és ördögűzőként tartották számon. De ezt a történeti adatot nem szabad jelentéktelenné tenni csak azért, mert a mögötte álló okságról nincs tudományos konszenzus.

A csoda határa tehát nem a gondolkodás vége, hanem a módszerek elválásának pontja. A történész megvizsgálhatja a tanúságot. A filozófus felteheti a természetfölötti lehetőségének kérdését. A hívő pedig azt állítja, hogy a jelben Isten cselekvése vált láthatóvá. E három mondat nem ugyanaz – de nem is kell egymást automatikusan megsemmisíteniük.

19. Mi történt nagypénteken?

Jézus keresztre feszítése a keresztény történet legbiztosabban történeti magjához tartozik. A kivégzés római módszere, Poncius Pilátus helytartósága és a Jézus körül kialakult konfliktus jól illik az első századi Júdea világába. A vita nem azon van, hogy Jézus meghalt-e a kereszten, hanem azon, mit jelentett a halála.

A történész itt viszonylag stabil talajon áll. A keresztre feszítés a Római Birodalom megalázó, politikai és társadalmi fegyelmezést szolgáló büntetése volt. Egy olyan személy, akit követői Izrael reményének hordozójaként láttak, a római

kivégzőhelyen látszólag végleges vereséget szenvedett. A messiási mozgalom számára ennél nagyobb cáfolatot nehéz elképzelni.

Éppen ezért különösen fontos a kereszténység későbbi logikája. A keresztet nem próbálták eltüntetni vagy egyszerű félreértéssé tenni. Ellenkezőleg: a szégyen eszköze a hit központi jelképévé vált. Pál már a legkorábbi levelekben Krisztus kereszthalálát hirdeti, miközben pontosan tudja, hogy ez botrányos üzenet zsidó és görög hallgatóknak egyaránt.

Hurtado korai Krisztus-tiszteletet vizsgáló munkája megmutatja, hogy Jézus megváltó halála nem késői dogmatikai dísz. A páli közösségek identitásának része. A feltámadásról szóló hit nem törli a keresztet, hanem újraértelmezi: a kivégzett Jézus az, akit Isten igazolt és felmagasztalt.

A keresztény teológiai értelmezésben a kereszt nem pusztán egy igaz ember tragédiája. Jézus küldetésének belső összefüggésében áll: az önátadás, a szolgálat és az Istennel való egység végpontja. A keresztény hit ezért nem egy haragvó Isten mechanikus büntetési műveletét látja benne, hanem azt az állítást, hogy Isten maga lép be az emberi erőszak és halál mélységébe.

A történeti kutatás természetesen nem tudja megmérni a „megváltás” tényét. Megállapíthatja a kivégzés

körülményeit, a politikai vád valószínű természetét, a tanítványok szétszóródását és a későbbi értelmezések koraiságát. A bűnök bocsánata vagy az Istennel való kiengesztelődés azonban teológiai kategória.

Éppen itt látszik, miért nem elegendő a „történeti események mindent megmagyaráznak” állítás. Egy római kivégzés magyarázza Jézus halálát fizikai és politikai értelemben. Nem magyarázza önmagában, miért kezdte egy zsidó mozgalom rövid időn belül azt hirdetni, hogy éppen a megfeszített ember Isten uralmának győztese. Ehhez a húsvéti kérdéshez kell fordulni.

A kereszt történetének kulturális utóélete ráadásul önmagában is döbbenetes. Tom Holland számára a kereszténység erkölcsi forradalmának egyik mély paradoxona, hogy a birodalmi szégyen és erőszak jelképe lassan az áldozattal való azonosulás jelévé vált. A nyugati képzeletben a szenvedő és megalázott ember morális tekintélye részben ebből a fordulatból kapott új súlyt.

Nagypéntek tehát történetileg vereség. A keresztény hit éppen azt állítja, hogy ez a vereség nem a történet vége. A következő kérdés ezért nem kerülhető meg: mi történt azután, hogy Jézust eltemették?

20. Mi történt húsvét reggelén?

A feltámadás a kereszténység legmerészebb állítása. Nem azt mondja, hogy Jézus tanítása túlélte halálát, hogy szelleme tovább élt követőiben, vagy hogy lelke halhatatlanná vált. Az első keresztények jóval konkrétabb és az ókori világban szokatlanabb állítást tettek: Isten feltámasztotta Jézust a halálból.

N. T. Wright monumentális vizsgálatának egyik legfontosabb eredménye, hogy a „feltámadás” szót visszahelyezi az ókori jelentésébe. A görög-római világ sokféle elképzelést ismert a halál utáni életről: árnyékvilágot, halhatatlan lelket, csillaggá vagy istenné emelkedést. De a halálból való testi visszatérés és egy új, átalakult életbe való feltámadás nem volt a pogány közgondolkodás természetes reménye. Wright ezt „egyirányú utcának” nevezi: a halálból normálisan nincs visszaút.

A zsidóságon belül más volt a helyzet. A második templom korára egyes irányzatok már határozott feltámadáshitben éltek, míg mások – például a szadduceusok – elutasították. A fontos azonban az időzítés. A zsidó feltámadás többnyire az utolsó napok, Isten végső igazságszolgáltatásának eseménye volt: sok igaz ember vagy egész Izrael feltámadása. Nem arra számítottak, hogy a történelem közepén egyetlen ember előre feltámad, miközben a világ többi része változatlanul folytatódik.

Wright szerint éppen ezért magyarázatra szorul a korai keresztény „mutáció”. A tanítványok nem egyszerűen azt

mondták, hogy Jézus Istennél van vagy mennyei dicsőségbe került. Erre a zsidó és görög fogalmi készletben több más nyelvi lehetőség is rendelkezésre állt. Ehelyett a feltámadás szavát használták, és ezzel azt állították, hogy a végidő reménye Jézussal már megkezdődött.

Wright történeti rekonstrukciója két motívumot kapcsol szorosan össze: az üres sírról szóló hagyományt és Jézus megjelenéseinek beszámolóit. Érvelésében egyik önmagában sem elegendő. Egy üres sírra több természetes magyarázatot lehetne keresni; látomásos tapasztalat esetén pedig felmerülhetne a gyászélmény. Wright szerint a korai keresztény állítás ereje éppen abban áll, hogy a kettőt együtt kezeli: a megfeszített Jézus nincs a sírban, és tanítványai úgy tapasztalták, hogy élőként találkoztak vele. Ez Wright történeti következtetése, nem a kutatás valamennyi irányzatának közös kiindulópontja.

A hagyományok részletei eltérnek. Az evangéliumok nem adnak egyetlen harmonizált menetrendet a húsvéti reggel minden percéről. Ez a kritikus számára probléma, a tanúságtétel szempontjából azonban nem feltétlenül meglepő. Több, részben eltérő hagyomány őrizheti ugyanannak a megrázó eseménysornak az emlékezetét.

Különösen fontos Pál első korinthusi levelének 15. fejezete. A levél az 50-es évekből származik, és Pál olyan hagyományt ad tovább Jézus haláláról, eltemetéséről, feltámadásáról és megjelenéseiről, amelyet maga is „kapott”.

A formula ezért a levélnél korábbi. A feltámadás hite tehát nem évtizedekkel később, egy második generáció mitológiai fantáziájaként jelenik meg.

A történész itt a legnehezebb választás elé kerül. Ha a természetfölötti magyarázatot módszertani okból kizárja, olyan természetes hipotézist kell keresnie, amely megmagyarázza a korai hit kialakulását, a feltámadás sajátos zsidó jelentését, a megjelenési hagyományokat és a mozgalom átalakulását. Több ilyen hipotézis született, de egyik sem vált általánosan elfogadottá.

Wright érvelése nem matematikai bizonyítás. Inkább „legjobb magyarázat” típusú történeti következtetés: szerinte történetileg erősen valószínű az üres sír hagyományának történeti magja és az, hogy a tanítványok olyan találkozásokat éltek át, amelyeket a feltámadt Jézussal való találkozásként azonosítottak. A keresztény hit ennél tovább megy, és kimondja: mindez azért történt, mert Isten valóban feltámasztotta Jézust. A két állításszintet nem szabad összeecsúsztatni.

A különbséget érdemes megőrizni. A történész eljuthat oda, hogy a korai keresztények feltámadáshitét nem magyarázza kielégítően az a mondat, hogy „szerették Jézust, ezért tovább vitték ügyét”. A hit pedig az esemény isteni értelmét vallja meg. Húsvét éppen ezen a határon áll: történeti állítás, amelynek teológiai jelentése messze meghaladja a történeti módszer nyelvét.

Ha Jézus feltámadása valós, akkor a kereszténység nem egyszerűen egy sikeres vallási mozgalom története. Akkor a történelem belsejében történt valami, ami a keresztények szerint a történelem végső jövőjét előlegezi meg. Ezért húsvét nem egy fejezet a kereszténység történetében. A kereszténység egész állítása ezen áll vagy bukik.

21. Miért hitték el?

A húsvéti hit kialakulásának történeti magyarázatánál gyakran elég annyit mondani: a tanítványoknak látomásaik voltak. A kijelentés azonban több kérdést hagy nyitva, mint amennyit megold. Milyen tapasztalatokat értettek volna az első századi zsidók úgy, hogy „feltámadás”? Miért nem azt mondták, hogy Jézus lelke Istennél él, vagy hogy látomásban megjelent nekik, miközben teste a sírban maradt?

Wright szerint a fogalmi környezet döntő. A feltámadás szó nem volt általános kifejezés minden halál utáni életre. Ha a tanítványok csupán vigasztaló jelenlétet éreztek volna, rendelkezésükre álltak volna más vallási kategóriák. A testi feltámadás állítása ezért valamilyen különösen erős tapasztalati és interpretációs folyamatot feltételez.

Pál esete még feltűnőbb. Nem Jézus gyászába kapaszkodó tanítvány volt, hanem saját későbbi visszaemlékezése szerint üldözte a mozgalmat. Mégis azt állította, hogy megjelent neki a feltámadt Krisztus, és ez gyökeresen átformálta életét. Pál megtérése önmagában nem bizonyítja a feltámadást –

vallási konverziók más hagyományokban is előfordulnak –, de fontos része annak a történeti problémának, amelyet magyarázni kell.

Hurtado szerint az első keresztények vallási tapasztalatai különösen nagy szerepet játszhattak abban, hogy Jézust Isten akaratából kultikus tiszteletre méltónak látták. Látomások, prófétai élmények, a feltámadt Jézussal való találkozás meggyőződése nem egyszerűen magánélmények maradtak, hanem közösségi gyakorlatokat alakítottak ki. A fontos történeti tény az, hogy erősen monoteista zsidók rövid időn belül úgy érezték: Jézus tisztelete nem Isten elárulása, hanem Isten akarata.

A tanítványok viselkedését sem kell romantizálni. Az evangéliumok maguk beszélnek félelemről, hitetlenségről és kételkedésről. A húsvéti történetek nem olyan hősportrék, amelyekben mindenki azonnal érti, mi történt. A feltámadáshit lassan áll össze a felismerésből, hogy a megfeszített Jézus él és felmagasztaltatott.

A mártíromságra hivatkozó egyszerű apologetikai érv – „meghaltak érte, tehát igaz volt” – önmagában gyenge. Az emberek hamis meggyőződésekért is meghalhatnak. Az első tanúk esetében azonban a kérdés nem pusztán az őszinteségük, hanem az, mit állítottak saját tapasztalatukról. Ha tudatosan kitalálták volna a megjelenéseket, akkor valóban más helyzet volna. De a forrásokból inkább mély meggyőződés rajzolódik ki, nem cinikus csalás.

Rodney Stark társadalmi modellje később megmutatja, hogy egy vallás terjedéséhez nincs szükség folyamatos tömeges csodákra. Baráti és családi hálózatokon keresztül egy kicsiny közösség is gyorsan növekedhet. Ez azonban csak azt magyarázza, hogyan terjedt a hit, nem azt, honnan jött az első meggyőződés. A szociológia nem helyettesíti a húsvéti kérdést.

A történeti magyarázat tehát több szintű. A tanítványoknak volt egy értelmezési keretük a zsidó Szentírásból és feltámadáshitből; voltak tapasztalataik, amelyeket Jézus megjelenéseként azonosítottak; volt egy közösség, amely ezeket az élményeket megosztotta és rituálisan továbbadta. A keresztény hit szerint mindenek oka az volt, hogy Jézus valóban feltámadt.

A döntő különbség a „miért hitték el?” és a „megtörtént-e?” kérdés között van. A történész az elsőre részletes választ adhat. A másodiknál a világnézeti lehetőségek határához ér. De ha az első kérdésre adott naturalista magyarázatok rendre töredékesek, akkor legalábbis nem jogos azt állítani, hogy a húsvéti hit keletkezése egyszerű és régen megoldott pszichológiai ügy.

22. Mikor lett Jézusból Isten? – Rosszul feltett kérdés

A népszerű vallástörténeti elbeszélés gyakran így hangzik: Jézus eredetileg zsidó tanító vagy próféta volt, követői pedig

hosszú évtizedek vagy évszázadok alatt egyre magasabb rangot adtak neki, míg végül az egyházi zsinatok Istenné nyilvánították. Larry Hurtado több évtizedes kutatása ennek a lineáris modellnek az egyik legerősebb történeti kritikája.

Hurtado nem a későbbi niceai dogmát próbálja visszaolvasni az első keresztényekbe. Kifejezetten történeti elemzést végez: milyen hiedelmek és vallási gyakorlatok vették körül Jézust a legkorábbi, még alapvetően zsidó keresztény közösségekben? A válasz szerint a „Krisztus-tisztelet” meglepően korán és intenzíven jelent meg.

Pál levelei döntő források. Az 50-es években íródnak, de nem úgy beszélnek Jézus tiszteletéről, mintha Pál újítása volna. A közösségek már imádságban hívják segítségül Jézus nevét, „Úrnak” vallják, a keresztséget és az úrvacsorát hozzá kapcsolják, himnikus anyagok beszélnek megalázkodásáról és felmagasztalásáról. Pál levelei ráadásul korábbi formulákat is őriznek. Ez azt jelenti, hogy a jelenség gyökerei még korábbra nyúlnak.

Hurtado egyik fontos kifejezése a „binitárius” kultikus minta. Nem azt állítja, hogy az első keresztények két Istent imádtak. Éppen ellenkezőleg: továbbra is az egyetlen Istenhez kötődtek, de Jézust programatikusan bevonták abba a vallási tiszteletbe, amelyet zsidó közegben más teremtmények esetében nem találunk ilyen formában. Isten és Jézus együtt jelenik meg imádságban, hitvallásban,

rítusban és szent névhasználatban.

Ez a történeti jelenség azért különös, mert a második templom korabeli zsidóság gazdag mennyei világot ismert. Voltak főangyalok, megszemélyesített Bölcsesség, isteni közvetítők, felmagasztalt pátriárák. Hurtado azonban azt hangsúlyozza: irodalmi tisztelet és kultikus imádat nem ugyanaz. Nem ismerünk olyan zsidó közösséget, amely rendszeresen egy második alakot Isten mellett imádság és rituális tisztelet címzettjévé tett volna olyan módon, ahogy a keresztények Jézussal tették.

Ezért a „mikor lett Jézusból Isten?” kérdés túlságosan egyszerű. A korai keresztény nyelv nem a későbbi ontológiai fogalmakat használja, de Jézus isteni jelentősége és kultikus helye már nagyon korán megjelenik. A fejlődés valóban létezik: János evangéliuma más nyelven beszél, mint Márk; a második század teológusai új fogalmakat dolgoznak ki; Nicea pedig egy későbbi vita nyelvén határoz. De nem egy nulláról induló, évszázados istenítési folyamatot látunk.

A történész számára a magyarázat nehéz. Pogány istenember-kultuszok hatása önmagában nem elég, mert a magas Krisztus-tisztelet már akkor kimutatható, amikor a mozgalom magját zsidók adják. A zsidó közvetítőalakok fogalmi háttérrel kínálnak, de Hurtado szerint nem magyarázzák meg a kultikus innovációt. Ő ezért több tényező együttállását feltételezi: Jézus saját hatása, a Szentírás újraolvasása, húsvéti tapasztalatok és revelációs élmények.

A keresztény hit számára ez nem azt jelenti, hogy a történettudomány „bizonyította Jézus istenségét”. A történész legfeljebb azt mutathatja meg, hogy az isteni tisztelet nagyon korai, és nem könnyen magyarázható késői mitológiai ráépülésként. A hitvallás ennél többet mond: azért tisztelték így Jézust, mert felismerésük igaz volt.

A kronológia mégis döntő. Ha a keresztények már néhány évtizeddel a keresztre feszítés után – sőt a fennmaradt formulák alapján még korábban – Jézust Isten uralmába és tiszteletébe kapcsolják, akkor a történeti Jézus és az „isteni Krisztus” közé nem lehet kényelmesen több évszázados legendaképződést illeszteni. A kérdés visszatér a kezdetekhez: mi történt, hogy mindez ilyen gyorsan megtörténhetett?

23. Egy Isten - és mégis Jézushoz imádkoztak

Hurtado korábbi, *One God, One Lord* című könyve a probléma zsidó hátterét vizsgálja. A cím maga összefoglalja a paradoxont: az első keresztények nem adták fel Izrael egyistenhitét, mégis Jézust „Úrnak” vallották és olyan vallási gyakorlatokba vonták be, amelyek Isten tiszteletéhez tartoztak.

Az ókori zsidó monoteizmust nem szabad úgy elképzelni, mintha minden mennyei lény létezését tagadta volna. Angyalok, főangyalok, mennyei közvetítők és isteni

tulajdonságok megszemélyesítése bőségesen jelen volt. A monoteizmus gyakorlati határvonala Hurtado szerint különösen az imádatnál húzódtott: a kultikus tiszteletet Izrael Istenének tartották fenn.

Ezért fontos, hogy az első keresztény gyakorlatot ne csak címek alapján vizsgáljuk. Az „úr”, „fiú”, „messiás” szavak önmagukban különféle jelentéseket hordozhattak. A döntő az, mit tettek a közösségek. Hurtado hat jellegzetes területet emel ki: himnuszok Jézusról, imádság Jézushoz vagy Jézus nevében, Jézus nevének kultikus használata, az úrvacsora, Jézus megvallása és a feltámadt Jézushoz kapcsolódó prófétai élmények.

A jelenség különösen korán látható Pálnál. Az 1Kor 8 híres hitvallásszerű mondata az egy Isten és az egy Úr nyelvével kapcsolja össze az Atyát és Jézus Krisztust. A Filippi levél himnikus részlete Jézus megalázkodását és felmagasztalását úgy beszéli el, hogy végül minden térd meghajlik és minden nyelv megvallja őt. A korai közösség számára mindez nem az egyistenhit feladása, hanem annak új, Krisztus-központú értelmezése.

Hurtado „mutációnak” nevezi ezt a vallási változást. A szó nem azt jelenti, hogy a kereszténység véletlenszerűen eltért a zsidóságtól. Azt jelöli, hogy egy meglévő hagyományon belül hirtelen, jelentős újítás jelenik meg. A történész feladata megmagyarázni, hogyan fogadhatták el ezt olyan emberek, akik számára az idegen istenek imádása

a leg súlyosabb vallási hűtlenségek közé tartozott.

A szerző ezért nagy súlyt ad a vallási tapasztalatnak. Ha az első keresztények úgy élték meg, hogy maga Isten igazolta Jézust a feltámadásban, és revelációs tapasztalataikban azt kapták, hogy Jézust tisztelniük kell, akkor a kultikus változás belső logikája érthető. A történész ezt a meggyőződést vallási élményként írhatja le; a hit Isten cselekvéseként értelmezi.

A lényeg azonban nemcsak az, hogy „nagyon szerették Jézust”. A vallási tisztelet formái meghatározottak. Egy rabbi, próféta vagy mártír emlékezete nem szükségszerűen vezet oda, hogy nevét imádságban segítségül hívják, közös étkezést az ő uralmához kapcsoljanak, és az Istennek járó ószövetségi szövegeket rá alkalmazzák.

A későbbi keresztény dogmatika ebből a korai tapasztalati és liturgikus valóságból próbált fogalmi rendet alkotni. A niceai hitvallás nem azért született, mert addig senki nem tulajdonított Jézusnak isteni rangot, hanem mert tisztázni kellett, hogyan beszéljen az egyház filozófiai pontossággal arról, akinek kultikus tisztelete Hurtado érvelése szerint már az első keresztény nemzedékekben megjelent.

Ez visszavezet a könyv alapkérdéséhez. A történeti fejlődés sok mindent megmagyaráz: megmutatja a fogalmak útját, a viták környezetét és a liturgia alakulását. De ha minden vallási tapasztalatot pusztán társadalmi

konstrukcióként kezelünk, éppen azt zárjuk ki, amit az első keresztények állítottak: hogy nem ők emelték Jézust Istenhez, hanem Isten igazolta és magasztalta fel őt. A hit itt nem a történeti magyarázat helyére lép; azt mondja, a történet végső oka több annál, amit a történész saját módszerével megnevezhet.

IV. rész - Hogyan lett egy maroknyi hívőből világvallás?

24. Az első keresztények - kik voltak?

A kereszténység felemelkedését sokáig egyszerű társadalmi történettel magyarázták: a Római Birodalom nyomorultjai, rabszolgái és jogfosztottjai vigaszt találtak egy olyan vallásban, amely túlvilági jutalmat ígért. Ebben van intuitív erő, de Rodney Stark szerint a források és a modern kutatás nem támasztja alá azt a képet, hogy az első kereszténység kizárólag vagy túlnyomórészt a társadalom legaljáról toborzott volna.

Stark a korábbi szociológiai közhelyet is bírálja. Az új vallási mozgalmakhoz való csatlakozás nem feltétlenül a legszegényebbek körében a leggyakoribb. Egy új hit új kulturális kódot, új közösségi kapcsolatokat és sokszor társadalmi kockázatot jelent; befogadásához bizonyos

mozgástér, kapcsolati háló és kulturális nyitottság is kellhet. Az első keresztény közösségekben ezért kézművesek, kereskedők, háztulajdonosok, műveltebb városi rétegek és olykor kifejezetten tehetős támogatók is jelen voltak.

Pál levelei maguk is vegyes társadalmi képet mutatnak. Amikor az apostol azt írja, hogy „nem sok” bölcs, hatalmas vagy előkelő kapott meghívást, az nem ugyanaz, mintha azt mondaná, hogy egyetlen ilyen ember sem volt. A házi gyülekezetek működéséhez ráadásul olyan tagok kellettek, akik elég nagy lakóhellyel rendelkeztek közösségi összejövetelekhez. A római és korinthusi keresztény kapcsolatok között társadalmilag különböző embereket látunk.

Ez nem teszi a kereszténységet középosztályi klubbörténétté. Rabszolgák, szegények és kiszolgáltatottak is jelen voltak, és éppen az a jelentős, hogy ugyanazon közösségben különböző státuszú emberek kerültek egymás mellé. A páli levelekben a társadalmi különbségek nem tűnnek el varázsütésre – az úrvacsorával kapcsolatos korinthusi konfliktus például éppen a gazdagabb és szegényebb tagok közötti feszültséget mutatja. De a közösség normatív nyelve új mércét vezet be: ugyanahhoz a testhez tartoznak.

Larry Siedentop nagyívű történeti genealógiájában ebből a páli fordulatból indul az erkölcsi egyenlőség hosszú története. A görög-római világ jogi és társadalmi hierarchiái

természetesnek tekintették a különbséget szabad és rabszolga, férfi és nő, polgár és idegen között. Pál nem politikai forradalmi programot ír, de a Krisztusban való egyenlőség Siedentop értelmezésében olyan erkölcsi állítást fogalmaz meg, amely idővel túlmutat az első közösségek szűk keretein. Ez befolyásos, de vitatható genealógiai tézis, nem egyetlen okra épülő történeti bizonyítás.

A kereszténység növekedését tehát éppen a társadalmi kevertség segíthette. Egy csak marginalizáltakból álló, zárt csoport kevés hidat tartott volna fenn a tágabb városi társadalom felé. Stark hálózati modellje szerint az új vallások akkor növekednek, ha tagjaik továbbra is sok kapcsolatban állnak kívülállókcal. A kereskedő, a családos háztulajdonos, az utazó kézműves vagy a városi hivatalnok ilyen hidakat biztosíthatott.

Az első keresztények társadalmi összetételének kérdése azért is fontos, mert megszabadít egy másik leegyszerűsítéstől: a hit nem pusztán a vesztesek pszichológiai kompenzációja volt. A kereszténység olyanok között is vonzóvá vált, akiknek volt mit veszíteniük. A megtérés társadalmi hátrányt, családi konfliktust vagy politikai gyanút is hozhatott.

A hit tartalmát sem lehet kihagyni. Stark maga hangsúlyozza, hogy társadalmi tényezők magyarázhatják a terjedés mechanizmusait, de a keresztény tanítás is része a sikernek. A közösségi hálózat megmondja, hogyan jut el az

üzenet egyik embertől a másikig. Nem mondja meg, miért tartották az emberek az üzenetet elég értékesnek ahhoz, hogy életüket átrendezzék körülötte.

Az első keresztény közösség ezért nem egyszerűen szociológiai „mozgalom”. Történetileg annak is vizsgálható, és ebből sokat tanulunk. De saját tagjai úgy értették: Isten új népének részei, amelyben a feltámadt Krisztus az Úr. A társadalmi forma és a hit tartalma együtt adja meg növekedésük különös erejét.

25. Hogyan terjed egy hit?

A kereszténység terjedéséről szóló hagyományos képen gyakran nagy prédikátorokat látunk hatalmas tömegek előtt. Az Apostolok cselekedetei valóban beszél tömeges megtérésekről, az egyháztörténeti emlékezet pedig szívesen őrzi a misszionárius hősöket. Rodney Stark szociológiai modellje azonban hétköznapiabb és éppen ezért érdekesebb magyarázatot kínál: a legtöbb ember vallása személyes kapcsolatokon keresztül változik.

Stark modern vallási mozgalmak kutatásából indul ki. A hideg megszólítás – amikor egy idegen próbál valakit meggyőzni – jóval kevésbé hatékony, mint amikor az új hit egy baráti vagy rokoni kapcsolat hálóján keresztül érkezik. A megtérés ritkán pusztán doktrinális vita eredménye. Az ember előbb kerül közel emberekhez, akikben megbízik, és azután válik számára hihetővé az a világ, amelyben ők élnek.

Ez a modell meglepően jól illik az Újszövetség városi missziójához. Pál nem véletlenszerűen szórja szét az üzenetet a birodalomban. Városokat köt össze, háztartásokhoz kapcsolódik, munkatársakat küld, leveleket közvetít, és olyan közösségeket hagy maga után, amelyek maguk is további kapcsolatokat építenek. A kereszténység nem központilag irányított propagandagépezetként terjed, hanem egymásba kapcsolódó személyes hálózatokként.

Stark számszerű modellel is kísérletezik. Kiindulópontként – hangsúlyozottan becslésként, nem forrásadatként – ezer kereszténnyel számol Kr. u. 40 körül, majd azt vizsgálja, milyen növekedési ütem vezethet néhány milliós keresztény népességhez 300 körül. Körülbelül 40 százalékos évtizedenkénti növekedést talál elégségesnek. Ez éves szinten nem „robbanás”, hanem valamivel három százalék feletti átlagos növekedés. Az exponenciális görbe miatt azonban a harmadik század végére a számok hirtelen nagynak látszanak.

A modell értéke nem a pontos szám. Az ókori keresztény népességről nincsenek megbízható népszámlálási adataink. A fontos felismerés az, hogy a kereszténység felemelkedéséhez nem feltétlenül szükséges minden generációban tömeges, egyszeri áttérés. Hosszú időn át fennmaradó, mérsékelt hálózati növekedés is elegendő lehet.

Ez segít a csodák és a történelem kapcsolatát is tisztábban látni. A keresztény hit állíthatja, hogy Isten Lelke vezette a

missziót. A szociológus megmutathatja, milyen emberi kapcsolati mechanizmusokon keresztül történt a terjedés. A kettő nem feltétlenül versengő magyarázat. A gondviselés keresztény fogalma éppen azt teszi lehetővé, hogy Isten cselekvését ne csak a társadalmi törvényszerűségek felfüggesztésében keressük.

A hálózatok azonban akkor működnek, ha nyitottak. Egy vallási közösség könnyen bezárulhat saját tagjai közé, és elveszítheti kapcsolatait a külvilággal. A korai kereszténység különlegessége, hogy identitása erős volt – nem áldozott a városi isteneknek, saját erkölcsi normákat követett –, mégsem szűnt meg kapcsolatban állni környezetével. Házasságok, kereskedelmi viszonyok, rokonság és városi élet folyamatosan új érintkezési pontokat teremtett.

Ehhez a Stark-féle hálózati magyarázathoz hozzátehető egy további szempont: a keresztény közösség üzenetének volt könnyen továbbadható magja – egy Isten, a megfeszített és feltámadt Jézus, megtérés, keresztség, új közösség, a halál fölötti remény. Ez már a jelen könyv szintetikus következtetése, nem Stark számszerű modelljének része. A teológia később rendkívül összetett nyelvet fejlesztett ki, de a misszió alapállítása nem igényelt filozófiai iskolázottságot.

A hit terjedése tehát nem feltétlenül a tömegpszichózis vagy a császári kényszer története. Sokkal inkább számtalan névtelen beszélgetés: testvér a testvérrel, házastárs a házastárssal, kereskedő az útitárssal, szomszéd a beteg

szomszédal. A történelem nagy fordulatainak gyakran ilyen láthatatlan kapcsolatokból nőnek ki.

26. Szeretet járvány idején

A Római Birodalom városai nem voltak egészséges környezetek. Zsúfoltság, rossz higiénia, szennyezett víz, tűzvészek és járványok rendszeresen pusztítottak. Rodney Stark egyik legismertebb tézise szerint a második és harmadik század nagy epidémiái hullámai nemcsak demográfiai katasztrófák voltak, hanem olyan helyzetek is, amelyekben a keresztény közösségek magatartása társadalmi előnyt és erkölcsi hitelességet adott a hitnek.

Az érvelés nem azt állítja, hogy a keresztények csodálatos módon immunisak voltak. Inkább azt, hogy az alapvető ápolás – folyadék, étel, tisztán tartás, jelenlét – sok beteg túlélési esélyét növelhette olyan korban, amikor a fertőzötteket gyakran magukra hagyták. Ha egy közösség tagjai vallási kötelességként tekintettek a beteg gondozására, mortalitásuk alacsonyabb lehetett, és ezzel saját társadalmi hálójuk is kevésbé omlott össze.

Stark az ókori keresztény beszámolókat, különösen Dionüsziosz alexandriai püspök tanúságát használja annak bemutatására, hogy a keresztények a járvány idején nemcsak saját tagjaikat ápták. A forrás természetesen belső keresztény szöveg, ezért nem kezelhető modern statisztikaként. De jól illik ahhoz az erkölcsi normához,

amely az ellenség szeretetét, a betegek látogatását és a közösségi segítséget vallási kötelességgé tette.

A kereszténység vonzereje ilyen helyzetben nem pusztán szociális szolgáltatás volt. A járvány a pogány és keresztény vallási világkép számára egyaránt értelmezési válságot jelentett. Miért halnak meg emberek tömegesen? Mit jelent a halál? Van-e értelme az áldozatnak? A keresztény közösség egyszerre kínált gyakorlati gondoskodást és eszkatológiai reményt.

Ez a kettősség döntő. Ha csak a túlvilági reményt hirdeti, miközben magára hagyja a beteget, a hit könnyen üres beszéddé válik. Ha csak ápol, de semmit nem tud mondani a halál végső kérdéséről, akkor humanitárius szervezet marad. A korai kereszténység ereje éppen az lehetett, hogy a szeretet cselekedetét a feltámadás reményével kapcsolta össze.

Stark modelljének természetesen vannak vitatható részei. Az ókori járványok pontos halálozási adatai bizonytalanok, és nem lehet kiszámítani a keresztény ápolás demográfiai hatását olyan pontossággal, ahogy modern egészségügyi kutatásban tennénk. A tézis mégis történetileg termékeny: felhívja a figyelmet arra, hogy egy vallás növekedését nemcsak eszmék és hatalmi döntések befolyásolják, hanem az is, hogyan viselkednek tagjai válsághelyzetben.

A keresztény szeretetparancs itt társadalmi formát kap. A felebarát nemcsak a család vagy a saját város polgára. Az idegen, a szegény és a beteg is erkölcsi igényt támaszt. Tom Holland később ennek hosszú kulturális következményeit követi végig: a gyenge és szenvedő ember iránti kötelesség lassan a nyugati erkölcsi képzelet egyik alapelvévé válik.

A járvány tehát nem „bizonyítja” a kereszténységet. De megmutatja, hogyan lesz a hitből életforma. A korai közösség növekedését nem lehet megérteni, ha csak azt kérdezzük, milyen doktrínát tanított. Azt is meg kell kérdezni: mit tapasztalt meg az a pogány szomszéd, akit valaki akkor is ápolt, amikor mások félve elmenekültek mellőle?

27. A nők és a kereszténység felemelkedése

A korai kereszténység és a nők kapcsolatáról egyszerre lehet túlzóan idealista és túlzóan sötét képet festeni. Az egyházi közösségek patriarchális társadalomban működtek, vezetői struktúráik nagy része férfiak kezében volt, és az Újszövetségben is vannak a modern olvasó számára nehéz szövegek. Ugyanakkor a források jelentős női jelenlétről tanúskodnak, és Rodney Stark szerint ez a kereszténység növekedésében is fontos szerepet játszhatott.

Pál leveleiben nők jelennek meg munkatársként, házigazdaként, támogatóként és közösségi szereplőként. Főbe diakónusi vagy szolgálati megnevezése, Priscilla

tanítói szerepe, Junia vitatott apostoli megjelölése és számos római név azt mutatja, hogy a nők nem egyszerűen passzív hallgatók voltak. Az evangéliumok pedig a feltámadás első tanúi között hangsúlyosan nőket neveznek meg.

Stark demográfiai érvelése ennél tovább megy. A görög-római világban a női csecsemők kitétele, az abortusz és a gyermekágyi kockázat hozzájárulhatott a nemek aránytalanságához. A keresztény erkölcsi normák az abortuszt és a csecsemők kitételét elutasították, ezért a közösségekben kedvezőbb lehetett a nők aránya. Ezt pontos számmal bizonyítani nehéz, de az irány összhangban áll több ókori forrással.

A házasság is fontos missziós csatorna lehetett. Ha keresztény nők pogány férfiakkal kötöttek házasságot, a családi hálózaton keresztül a hit új körökbe jutott el. A vallási vegyes házasságot Pál is ismeri, és nem követeli automatikusan a kapcsolat felbontását. A család így nemcsak demográfiai, hanem missziós tér lett.

A keresztény szexuáletika kettős hatású volt. A modern olvasó gyakran korlátozásként látja, de az ókori társadalomban a férfiak szexuális szabadsága és a rabszolgák kiszolgáltatottsága súlyos aszimmetriákat teremtett. Az a norma, amely a férfit is hűségre és önuralomra kötelezte, elvileg újfajta kölcsönösséget vezetett be. A gyakorlat természetesen sokszor messze maradt az eszménytől.

Siedentop számára a döntő újdonság nem azonnali politikai egyenjogúsítás, hanem a személy erkölcsi státusza. Pál „nincs férfi és nő” formulája nem szünteti meg a társadalmi szerepeket egyik napról a másikra, de azt állítja, hogy az Isten előtti végső érték szempontjából ezek nem határozzák meg az ember rangját.

A kereszténység története később maga is sokszor korlátozta a nőket, és ezt nem kell elkendőzni. De történeti kérdés, hogy az ókori alternatívákhoz képest milyen teret nyitott. A női aszkéták és szerzetesek például olyan életformát választhattak, amely nem a házasság és szülés hagyományos kötelessége köré épült. Ez paradox módon a vallási lemondáson keresztül adott új önállóságot.

A korai keresztény nők története tehát nem egyszerű diadalmenet. Inkább azt mutatja, hogyan működik egy teológiai állítás hosszú időn keresztül társadalmi kovászként. Ha minden ember ugyanahhoz a Krisztushoz tartozik, a hierarchiák igazolása idővel egyre több kérdést kap. A változás lassú, ellentmondásos és gyakran visszaforduló – de az alapelv ott van.

28. Miért vállalták a vértanúságot?

A vértanúság a kereszténység egyik legnehezebben érthető jelensége. Miért vállal valaki halált egy vallási meggyőződésért, amikor egy egyszerű rituális gesztussal esetleg megmenthetné az életét? A római hatóságok számára

sokszor éppen ez volt a keresztény makacsság legérthetetlenebb oldala.

Rodney Stark a „racionális választás” szociológiai nyelvével próbálja értelmezni a jelenséget. Ez elsőre ridegnek tűnhet, mintha a mártír költség-haszon táblázatot vezetne. A modell valójában azt állítja: az emberek döntései az általuk valóságosnak tartott jutalmak és költségek világában értelmesek. Ha valaki valóban hisz a feltámadásban és az örök életben, akkor a testi élet elvesztése nem ugyanazt jelenti számára, mint annak, aki a halált végső megsemmisülésnek tartja.

A mártír tehát nem feltétlenül szereti a halált. Sok korai szövegben éppen a kitartás a lényeg: nem keresni kell az üldözést, hanem nem megtagadni Krisztust, ha választás elé kerül az ember. Az egyház később kifejezetten óvakodott az önkéntes provokáció bizonyos formáitól.

A vértanúság társadalmi hatása ugyanakkor hatalmas lehetett. A közösség számára a mártír azt bizonyította, hogy a hit több társadalmi konvenciónál. A kívülálló számára pedig nyugtalanító kérdést tett fel: mi az, amit ezek az emberek ennyire valóságosnak látnak, hogy még a halál sem kényszeríti őket visszavonásra?

Itt megint fontos a logikai pontosság. Az, hogy valaki meghal egy állításért, nem bizonyítja az állítás igazságát. Különböző vallási és politikai mozgalmakban találunk

önfeláldozást. A mártíromság elsősorban az őszinte meggyőződés erejéről tanúskodik.

Az első keresztény tanúk esetében azonban a meggyőződés tartalma szorosan kapcsolódik a feltámadáshoz. Nem pusztán egy etikai programért vállaltak kockázatot, hanem azért az állításért, hogy Jézus él és Úr. Ez a közösségi identitás tette lehetővé, hogy a római császár kultikus követelményeit ne egyszerű politikai formalitásnak lássák.

A római üldözések mértékét sem szabad leegyszerűsíteni. Nem három évszázadon át tartó, folyamatos birodalmi terrorról van szó. Voltak helyi konfliktusok, időszakos és később birodalmi üldözések, közöttük hosszú nyugodtabb periódusok. A mártíromság emlékezete azonban a tényleges áldozatok számánál szélesebb kulturális szerepet kapott.

Tom Holland későbbi történetében a mártír alakja a hatalom fogalmát is átalakítja. A római világban a győzelem, rang és dicsőség adta a társadalmi érték nyelvét. A keresztény történetben a megalázott és megölt ember lehet győztes, ha hűséges marad. A vértanú nem azért erős, mert legyőzi üldözőjét, hanem mert az erőszak sem tudja megtörni meggyőződését.

Ez az erkölcsi fordulat hosszú távon a gyengeségről alkotott képünket is megváltoztatta. A szenvedés önmagában nem tesz igazzá senkit, de az áldozat többé nem egyszerűen

a történelem vesztes oldala. Lehet tanú, aki ítéletet mond a győztes fölött.

29. Konstantin nem teremtette meg a kereszténységet

A kereszténység történetének egyik legnépszerűbb leegyszerűsítése szerint Konstantin császár tette lehetővé a kereszténység birodalmi sikerét. A történet dramatikusan hangzik: egy kis üldözött szekta hirtelen birodalmi támogatást kap, és államhatalmi erővel terjed el. A valóság összetettebb.

Rodney Stark számszerű modelljének egyik provokatív következtetése, hogy Konstantin kereszténység felé fordulása inkább válasz lehetett a kereszténység addigi növekedésére, mint annak oka. Ha a keresztény népesség évtizedenként mérsékelt, de tartós ütemben gyarapodott, a 4. század elejére már milliós és politikailag jelentős csoportot alkothatott. A császár tehát nem egy jelentéktelen vallást választott ki a semmiből.

A nagy üldözések kudarca is erre utal. Diocletianus és utódai a 4. század elején komoly nyomást gyakoroltak a keresztényekre, de a mozgalom már túl kiterjedt volt ahhoz, hogy könnyen felszámolják. Galerius 311-es türelmi rendelkezése megelőzi Konstantin milánói politikáját. A vallási béke tehát fokozatos állami alkalmazkodás része is volt.

Konstantin szerepét ettől még nem kell kicsinyíteni. Az egyház jogi helyzete, vagyona, templomépítése, püspökeinek társadalmi rangja és a császári politika kapcsolata gyökeresen megváltozott. A niceai zsinat összehívása pedig új korszakot jelzett az egyház és birodalom viszonyában. A kereszténység hatalmi lehetőségei és kísértései innentől mások lettek.

De éppen azért fontos a kronológia, mert megakadályozza, hogy a keresztény hit létét politikai projektként magyarázzuk. Az Újszövetséget alkotó iratok mind Konstantin előtt születtek; a négy evangélium, Pál levelei és a ma kanonikusnak tekintett iratok nagy része jóval korábban széles körű egyházi használatban volt, miközben a kánon néhány határkérdéséről tovább folyt vita. A püspöki struktúrák, a liturgia, a vértanúk emlékezete és a Jézusnak adott kultikus tisztelet ugyancsak jóval Konstantin előtt kialakult. A császár nem találta ki a feltámadást, a Krisztusról folyó teológiai vitákat vagy az evangéliumokat.

Az államhatalom és a hit későbbi összefonódása természetesen sok problémát hozott. A keresztény erkölcsi kritika könnyen elveszítheti erejét, ha maga is a hatalom részévé válik. A következő évszázadok egyik nagy kérdése éppen az lesz, hogyan különíthető el a lelki és világi tekintély.

Siedentop szerint ez a konfliktus hosszú távon paradox módon a nyugati szabadság egyik forrásává vált. Mivel az

egyház és az állam nem olvadt végleg egyetlen szakrális politikai rendbe, kétféle tekintély versenye alakult ki. A személy lelkiismerete és a természetjog idővel olyan térhez jutott, amelyből a világi hatalom korlátozásának gondolata fejlődhetett.

Konstantin tehát nem a kereszténység teremtetője, hanem a kereszténység sikere által átalakított politikai világ egyik kulcsszereplője. Ez nem kisebbíti történeti jelentőségét; pontosabban helyezi el. A vallás már előtte olyan társadalmi erővé vált, amelyhez a császári hatalomnak viszonyulnia kellett.

A kérdés ezzel megfordul. Nem az a legérdekesebb, miért támogatta egy császár a kereszténységet. Hanem az, hogyan jutott el a mozgalom odáig, hogy egy császárnak érdemes legyen támogatnia. A válasz pedig visszavisz a kis közösségekhez, a feltámadás hitéhez, a családi hálózatokhoz, a betegápoláshoz, a mártírokhoz és ahhoz az új életformához, amely évszázadokon át növekedett birodalmi rendelet nélkül.

V. rész - A keresztény forradalom

30. Amikor az áldozat fontosabb lett a győztesnél

A kereszténység történeti jelentőségét nem lehet kizárólag azzal mérni, hány templom épült vagy hány uralkodó tért meg. Mélyebb változás történt abban, ahogyan a nyugati kultúra az erőről, dicsőségről és emberi értékről gondolkodott. Tom Holland *Dominion* című könyvének egyik központi felismerése, hogy a kereszt alakja hosszú évszázadok alatt átírta az erkölcsi képzeletet.

A római keresztre feszítés célja nemcsak a kivégzés, hanem a megalázás volt. A büntetett test közszemlére tétele azt üzent: ez az ember elvesztette rangját, jogát és méltóságát. A birodalmi világban a győztes hadvezér diadalmenete és a legyőzött testének kiszolgáltatottsága ugyanannak a hierarchikus rendnek két oldala volt.

A keresztény hit középpontjába mégis egy megfeszített ember került. Ez a paradoxon Pálnál már teljes erővel jelen van: ami a világ szemében bolondság és gyengeség, az Isten erejének helye lesz. A megfordítás nem egyszerű retorikai trükk. Ha Isten a megalázott Krisztussal azonosítja magát, akkor a hatalom önmagában többé nem bizonyítja az igazságot.

Holland történetében ennek következményei lassan bomlanak ki. A keresztény társadalmak természetesen továbbra is háborúznak, uralkodnak és elnyomnak; a keresztes zászló alatt is lehet kegyetlenséget elkövetni. A forradalom nem abban áll, hogy a keresztény világ azonnal erkölcsös lett. Abban áll, hogy új mérce jelent meg, amely

alapján saját kegyetlensége is bírálható.

A szenvedő áldozat erkölcsi tekintélyt kap. Ez nem jelenti, hogy minden áldozat automatikusan ártatlan vagy minden gyenge igaz. A hangsúly azon van, hogy a gyengeség nem tesz értéktelenné. Aki a hatalmi hierarchia alján áll, ugyanúgy lehet Isten képmása, és Krisztus története miatt különleges erkölcsi figyelem illeti meg.

Ez a fordulat a szegénységről alkotott képet is megváltoztatja. Az ókori nagylelkűség gyakran a patrónus dicsőségét növelte; a keresztény alamizsna és szeretetszolgálat ideálja viszont a rászorulóban magát Krisztust ismerheti fel. A „legkisebbek” iránti kötelesség nem egyszerű társadalmi ízlés kérdése.

A történelemben természetesen hosszú út vezet az evangéliumi mondattól a modern humanitárius érzékenységig. Holland könyvének ereje éppen az, hogy ezt az utat nem egyenes vonalnak mutatja. Reformok, visszaélések, eretnekmozgalmak, szerzetesek, rabszolga-ellenes kampányok és szekuláris aktivisták egyaránt olyan erkölcsi szókészletet használnak, amelynek mélyén gyakran keresztény örökség működik.

A modern ember számára az áldozat nézőpontja annyira természetessé vált, hogy könnyű elfelejteni történeti különlegességét. Ha egy konfliktusról hallunk, ösztönösen azt kérdezzük, ki szenved, kit hallgattattak el, ki maradt

védelem nélkül. Ez az erkölcsi reflex nem kizárólag keresztény emberek sajátja. Holland állítása éppen az, hogy a kereszténység hatása túlélheti a hit visszaszorulását.

A kereszt tehát történetileg is „több mint történelem”. Egy római kivégzésből olyan jelkép lett, amely újradefiniálta a győzelmet. A hit szerint azért, mert a kereszten valóban Isten szeretete nyilvánult meg; a kultúrtörténész pedig azt látja, hogy e hit következményei átformálták azt, hogyan nézünk a hatalomra és a szenvedésre.

31. Minden ember egyenlő?

A modern világ egyik legtermészetesebb erkölcsi mondata az, hogy minden ember egyenlő méltóságú. A gyakorlatban ezt folyamatosan megsértjük, de az egyenlőség elvi nyelve a modern politikai rendek egyik alapvető igazolási nyelvéné vált. Larry Siedentop szerint ez a morális intuíció történetileg korántsem magától értetődő, és a kereszténység kialakulása nélkül nehezen érthető meg mai formájában.

Az antik társadalom alapegysége nem az autonóm egyén volt. A család, a háztartás, a nemzetség és a város vallási-politikai rendje határozta meg az ember helyét. Jogok és kötelességek státushoz kapcsolódtak. A rabszolga, a nő, az idegen és a polgár nem egyszerűen különböző jogi kategóriák voltak: társadalmi értékük is különbözőnek számított.

Siedentop a páli kereszténységben látja a fordulat egyik kulcspontját. A Krisztusban való egység azt jelenti, hogy a hívő végső erkölcsi státuszát nem a család, etnikum, nem vagy társadalmi rang adja. A Galata levél híres formulája – zsidó és görög, rabszolga és szabad, férfi és nő – nem azonnali politikai jogegyenlőségi program. De olyan lelki-erkölcsi egyenlőséget állít, amely a későbbi társadalmi hierarchiák igazolását állandó nyomás alá helyezi.

Ez a változás a személy belső életét is felértékeli. A hit, a lelkiismeret, a megtérés és a szándék olyan belső dimenziók, amelyek nem olvashatók le az ember társadalmi rangjáról. Isten ítélete minden személyt közvetlenül ér el. Az ember nem pusztán családjának vagy városának vallási egységén keresztül áll Isten előtt.

A keresztény történelem persze tele van egyenlőtlenséggel. A rabszolgaság évszázadokig fennmaradt keresztény társadalmakban; nők jogai korlátozottak voltak; felekezeti üldözések történtek. Ez nem cáfolja automatikusan Siedentop tételét, de megmutatja, hogy egy erkölcsi alapelv és társadalmi megvalósulása között hosszú, konfliktusos út lehet.

Sőt a kereszténység kritikusai gyakran éppen keresztény eredetű mércével bírálták a keresztény társadalmakat. Ha minden ember Isten előtt egyenlő, hogyan tartható fenn örökletes rabszolgaság? Ha a személy lelkiismerete számít, meddig kényszerítheti az állam a hitet? Ha az elesettben

Krisztus jelenik meg, hogyan igazolható a közöny a szegény iránt? Az eszme így saját intézményeivel szemben is működhet.

Tom Holland hasonló genealógiai érvet fogalmaz meg: szerinte a modern emberi jogi nyelv gyakran keresztény eredetű erkölcsi intuíciókat univerzális, vallástól független terminológiában fejez ki. Ez nem azt jelenti, hogy csak keresztény ember hihet emberi jogokban. Történeti tézis arról, hogy a fogalom kialakulásához vezető európai út egyik meghatározó forrása a keresztény hagyomány volt.

Az egyenlőség tehát nem egyszerűen biológiai tény. Az emberek képességei, ereje, egészsége és társadalmi helyzete nyilvánvalóan különbözik. Amikor azt mondjuk, mégis egyenlő méltóságúak, egy normatív állítást teszünk. A kereszténység ennek alapját abban látta, hogy minden ember teremtet, mindenkiért meghalt Krisztus, és mindenkit ugyanaz az Isten hív.

A modern szekuláris társadalom megtarthatja ezt a következtetést vallási alapja nélkül. A történeti kérdés azonban megmarad: honnan tanultuk meg ilyen természetesen kimondani? Siedentop válasza szerint az egyén erkölcsi egyenlőségének hosszú forradalma Pálnál kezdett olyan formát ölteni, amely később a Nyugat intézményeit is átalakította.

32. Az egyén megszületése

A „modern egyén” születését gyakran a reneszánszhoz, a reformációhoz vagy a felvilágosodáshoz kapcsoljuk. Siedentop ennél jóval hosszabb történetet rajzol. Szerinte a modern individualizmus gyökerei nem az egyháztól való megszabadulás pillanatában jelennek meg, hanem több mint ezer évvel korábban, a keresztény erkölcsi forradalomban.

Az antik család világában az ember identitása erősen beágyazódott a háztartás szakrális rendjébe. Az ősök kultusza, a családfő hatalma és a városi vallás szorosan összefonódott. A személy nem egy elvont, mindenki számára azonos erkölcsi státusz hordozója volt, hanem egy hierarchikus közösség tagja.

A kereszténység ezzel szemben minden embert közvetlenül Isten elé állított. A hit személyes válasz, a bűn és kegyelem belső valóság, az üdvösség nem örökölhető pusztán családi státuszként. Ez a belső „erkölcsi én” lassan nagyobb súlyt kapott.

Augustinus különösen fontos Siedentop történetében. Vallomásai nem az első önéletrajz, de olyan belső vizsgálatot mutatnak, amelyben az ember akarata, emlékezete, vágya és Istenhez való viszonya válik központi témává. A szabadság nem egyszerűen külső cselekvési lehetőség, hanem az akarat irányultságának kérdése.

A szerzetesség is paradox szerepet játszott. A modern individualizmus szemszögéből a kolostor közösségi és

szabályozott életnek tűnik. Mégis olyan új társulási formát teremtett, amely elvileg származástól függetlenül önkéntes vallási elköteleződésre épült. A személy kiléphetett a családi-politikai rend megszokott pályájából, és másfajta közösséghez csatlakozhatott.

A személy fogalma később a gyónás, lelkiismeret, kánonjog és természetjog fejlődésében kapott egyre pontosabb formát. A középkori világ természetesen nem liberális demokrácia volt. De az a gondolat, hogy az egyénnek van belső erkölcsi státusza, amely nem merül ki társadalmi szerepeiben, fokozatosan jogi következményekhez vezetett.

A keresztény individualizmus ugyanakkor nem az önmagába zárt én kultusza. Az egyén azért értékes, mert kapcsolatban áll Istennel és más emberekkel. A személy szabadsága ezért felelősség is. A modern individualizmus gyakran csak az autonómiát őrzi meg, miközben a relációs és erkölcsi dimenziót gyengíti.

Ez a különbség ma különösen fontos. A keresztény személyfogalom nem azt mondja: mindenki azt tesz, amit akar. Azt mondja: minden ember olyan erkölcsi alany, akinek lelkiismerete van, aki képes válaszolni Istennek, és akit ezért nem lehet pusztán eszközzé tenni mások céljaihoz.

A modern jogállam és emberi jogok természetesen sok más történeti forrásból is táplálkoznak – római jogból,

germán intézményekből, filozófiai racionalizmusból, politikai küzdelmekből. Siedentop nem egyetlen okra redukálja a Nyugatot. Azt állítja, hogy a kereszténység nélkül a személy erkölcsi egyenlőségének fogalma nem ugyanazon az úton fejlődött volna.

Az egyén tehát nem a kereszténység ellenében „szabadult ki” egyszerűen a középkorból. Sok tekintetben maga a keresztény történelem készítette elő azt a nyelvet, amelyen később az egyén szabadságát követelni lehetett.

33. Irgalom, kórház, szegénygondozás

A kereszténység társadalmi hatását gyakran intézményekben mérjük: kolostorokban, ispotályokban, kórházakban, árvaházakban és segélyszervezetekben. Ezek története összetett, és a jótékonyság természetesen nem keresztény találmány. Az ókori világ is ismert patronázst, közösségi adományokat és orvosi intézményeket. A kereszténység mégis sajátos erkölcsi hangsúlyt adott a rászoruló gondozásának.

A döntő különbség a címzett. Az antik euergetizmusban a gazdag polgár városának adott fürdőt, játékokat vagy épületet, és ezzel rangot, emlékezetet és hálát nyert. A keresztény szeretetszolgálat ideálja a társadalmilag kevésbé „hasznos” ember felé fordul: özvegy, árva, beteg, idegen, fogoly és szegény.

Ez az evangéliumok közvetlen nyelvéből fakad. A felebaráti szeretet határát Jézus a szamaritánus történetében éppen azzal tágítja ki, hogy a segítségre szoruló ember nem saját csoportunk tagjaként válik erkölcsi kötelezettséggé. A Máté-evangélium „legkisebbek” jelenete pedig Krisztushoz kapcsolja a rászorulóval való bánásmódot.

Tom Holland a 4. századi keresztény–pogány versengés egyik beszédes pillanatát Julianus császárhoz köti, aki felismerte a keresztény jótékonyság társadalmi erejét, és pogány intézményeket is hasonló gondoskodásra ösztönzött. Az epizód azért jelentős, mert azt mutatja: a szeretetszolgálat nemcsak belső erény volt, hanem kívülről is látható közösségi különbség.

A kórház története sem egyetlen pillanatban kezdődik, de a késő antik keresztény intézményes gondoskodás fontos állomás. A beteg nemcsak családi teher vagy orvosi eset; olyan személy, akinek gondozása vallási érték. A szerzetesi és püspöki hálózatok később Európa-szerte fenntartják az irgalmasság intézményeit.

A keresztény szeretet természetesen nem mindig volt önzetlen. Segítség és térítés összekapcsolódhatott, az egyházi vagyon körül visszaélések történtek, a szegénységet pedig olykor romantizálták ahelyett, hogy strukturális okait kezelték volna. Egy komoly történeti képnek ezeket is látnia kell.

Mégis marad egy kulturális örökség: a rászoruló létezése önmagában erkölcsi igényt támaszt. A modern jóléti állam szekuláris intézmény, de az az intuíció, hogy a társadalom felelősséggel tartozik a leggyengébbekért, történetileg nem független attól a vallási kultúrától, amely évszázadokon át az irgalmasságot erényként tanította.

Rodney Stark járványokról szóló elemzése megmutatta, hogy ez az etika már a korai kereszténységben konkrét életmentő magatartást eredményezhetett. Holland története pedig azt követi, hogyan válik az irgalom később intézményépítő elvvé.

A hit szempontjából a szociális következmény nem melléktermék. Az első János-levél keményen fogalmaz: hogyan maradhat meg Isten szeretete abban, aki látja szükségét szenvedő testvérét, de bezárja előtte szívét? A kereszténység tehát önmaga hitelességét is a szeretet gyakorlatához köti.

A történész meg tudja mutatni az intézmények fejlődését. A teológia azt állítja, miért kell a betegben és szegényben feltétlen értékű személyt látni. A kettő együtt magyarázza, miért lett az irgalom nemcsak magánerény, hanem a nyugati intézményes kultúra egyik tartós elvárása.

34. Egyház és hatalom

A kereszténység és politikai hatalom kapcsolata sohasem volt egyszerű. Konstantin után az egyház nagyobb szabadságot és erőforrást kapott, de ezzel együtt új veszély is megjelent: mi történik, ha a lelki tekintély és a világi kényszer ugyanabba a kézbe kerül? A középkor hosszú konfliktusai paradox módon a Nyugat egyik legfontosabb politikai örökségéhez vezettek: ahhoz a gondolathoz, hogy a hatalom nem egyetlen, osztatlan szakrális rend.

Siedentop külön fejezetet szentel a spirituális és temporális hatalom megkülönböztetésének. A kereszténység már azzal új helyzetet teremtett, hogy az egyház nem egyszerűen az állam kultusza volt. A császár kereszténnyé válhatott, de nem lett püspök; a püspök erkölcsi tekintélyt gyakorolhatott a császárral szemben is.

A híres konfliktusok – például a pápaság és a császárság küzdelmei – természetesen hatalmi harcok is voltak. Nem kell idealizálni őket szabadságmozgalmakká. Mégis fontos intézményi következményük volt: egyik fél sem tudta tartósan teljesen magába olvasztani a másikat.

A „pápai forradalom” Siedentop és az általa használt történészek értelmezésében jogi forradalom is. Az egyházi intézmény önálló jogrendet, bíróságokat és normákat fejlesztett. A kánonjog a személyi felelősség, beleegyezés és jogok fogalmainak kidolgozásában is szerepet játszott.

A házasság jó példa. Az egyházi jogban az érvényes házassághoz a felek beleegyezése döntővé vált. Ez nem szüntette meg a családi nyomást, de elvi szinten korlátozta azt az elképzelést, hogy a házasság pusztán családok közötti tulajdoni-politikai megállapodás.

A lelki és világi hatalom elválasztása később a lelkiismeret szabadságának is teret adott, bár az egyház maga sokszor nem alkalmazta következetesen ezt az elvet. Eretneküldözés, vallásháborúk és kényszerítés súlyosan terhelik a keresztény történelmet. A hatalommegosztásból nem automatikusan született tolerancia.

A fontos történeti dinamika inkább az, hogy a hatalom fogalma pluralizálódott. Ha létezik olyan erkölcsi és lelki rend, amelynek nevében a világi uralkodó bírálható, akkor a politikai szuverenitás nem abszolút. Ha pedig az egyházi vezető visszaél hatalmával, világi vagy belső egyházi ellenállás is hivatkozhat magasabb normára.

Ez a kettősség a modern állam számára is örökség. Az állam nem uralja teljesen a lelkiismeretet, a vallási közösség pedig nem rendelkezik automatikusan állami kényszerrel. A modern szekularizmus később más alapokon fogalmazza meg ezt, de történeti útja részben a keresztény Nyugat belső konfliktusaiból ered.

A keresztény hit saját forrásaiban is megtalálható a hatalom relativizálása. Jézus nem a császári uralom mintáját

adja tanítványainak, hanem a szolgálatét; Istennek és a császárnak járó dolgok megkülönböztetése pedig legalábbis lehetővé teszi, hogy a politikai hatalom ne legyen isteni totalitás.

A történelemben ez az elv sokszor torzult. Mégis jelentős, hogy Európában éppen egy erős egyház és erős világi hatalmak konfliktusaiból alakult ki az a kulturális tér, ahol később a hatalom korlátozásáról, intézményi egyensúlyról és lelkiismereti autonómiáról lehetett beszélni.

35. A természetjogtól az emberi jogokig

Az emberi jogokról ma gyakran úgy beszélünk, mintha időtlen, magától értetődő felismerések lennének. Történetileg azonban hosszú fogalmi fejlődés eredményei. Larry Siedentop egyik legfontosabb tézise, hogy a természetes jogok nyelve nem egyszerűen a 17-18. századi felvilágosodás találmánya, hanem középkori keresztény jogi és teológiai fejlődésre épült.

A természetjog gondolata természetesen antik előzményekkel rendelkezik. A sztoikus filozófia és a római jog is beszél egyetemes rendről. A kereszténység azonban az erkölcsi egyenlőség és a személy belső státusza felől új hangsúlyt adott neki. Ha minden ember Isten teremtménye, akkor létezhet olyan erkölcsi mérce, amely a helyi szokás és az uralkodói parancs fölött áll.

A középkori kánonjogászok különbséget tettek objektív igazságos rend és a személyhez kapcsolódó jogosultságok között. Siedentop Brian Tierney kutatásaira is támaszkodva azt hangsúlyozza, hogy a „jog” szubjektív értelme – valakinek valamire való jogosultsága – jóval a felvilágosodás előtt fejlődésnek indult.

A fogalom története természetesen nem egyenes. A középkori társadalom rendi és hierarchikus maradt, és a „jogok” nem jelentettek modern univerzális emberi jogi katalógust. De a nyelv lassan lehetővé tette, hogy egy személy ne csak kötelességek alanya legyen, hanem igénye is legyen a hatalommal szemben.

A természetjog különösen fontos a zsarnokság kérdésében. Ha a törvény igazságossága nem pusztán abból ered, hogy a szuverén kihirdette, akkor a hatalom erkölcsileg megítélhető. A pozitív jog felett van egy magasabb norma. Ez a gondolat később nagyon különböző politikai hagyományokban jelenik meg.

Tom Holland amellet érvel, hogy a modern emberi jogok nyelvezete sokszor leválasztotta magát keresztény genealógiájáról, éppen azért, hogy univerzálisan elfogadható legyen. A 20. század globális jogi dokumentumai nem vallási hitvallások. De az a követelés, hogy minden ember pusztán ember volta miatt rendelkezik sérthetetlen méltósággal, Holland értelmezésében erősen rokon a keresztény moralitás hosszú fejlődésével.

Ez nem jelenti azt, hogy más kultúrákban ne léteztek volna méltóságról, igazságosságról és kötelességről szóló elvek. A történeti állítás nem kizárólagosságot jelent. A modern emberi jogi rendszer konkrét európai genealógiájában a kereszténység szerepe jelentős; hogy e szerepet mennyire tekintjük meghatározónak, önálló történeti és filozófiai vita tárgya.

A keresztény hit szempontjából az emberi jogok világi megfogalmazása egyszerre siker és kihívás. Siker, mert a személy méltóságának elve széles körben elfogadott lett. Kihívás, mert ha a metafizikai alap eltűnik, újra felmerül: miért rendelkezik minden ember feltétlen értékkel, különösen akkor, amikor képessége, hasznossága vagy társadalmi ereje minimális?

A jog képes kimondani a méltóságot, de nem feltétlenül tudja megmagyarázni végső alapját. A keresztény válasz továbbra is teológiai: az ember nem azért értékes, mert az állam jogot adott neki, hanem az állam azért köteles tisztelni, mert értéke megelőzi az államot.

36. A kereszténység és a modern szabadság

A modern szabadság történetét sokszor a vallás alóli felszabadulás történeteként mondják el. Van igazság ebben: felekezeti kényszer, cenzúra, egyházi privilégium és dogmatikai ellenőrzés valóban korlátozta emberek életét.

Siedentop azonban arra figyelmeztet, hogy a történet akkor torzul, ha a szabadságot teljesen a kereszténység ellenében született eszmének tekintjük.

A modern liberális rend alapja az erkölcsileg önálló személy. A személy lelkiismeretének van olyan szférája, amelyet a politikai közösség nem birtokolhat teljesen. Ez az elképzelés Siedentop szerint a kereszténység hosszú individualizáló folyamatából nőtt ki.

A lelkiismeret jelentősége már az első keresztény századokban látható. A mártír éppen azért kerül konfliktusba az állammal, mert vallási hűsége olyan belső kötelezettséget jelent, amelyet a császári parancs nem írhat felül. A modern vallásszabadság még messze van, de a határhelyzet alapképe megjelenik: van olyan kötelesség, amelyet az állam nem definiálhat.

A középkori egyház-állam konfliktusok, a kánonjog, a természetjog és később a reformáció mind újabb rétegeket adnak ehhez. A reformáció maga is kettős örökség: felszabadította a Szentírás és lelkiismeret egyes formáit, ugyanakkor új felekezeti államokban kemény kényszert is létrehozott. A vallásszabadság ezért nem egyetlen hősiesség pillanatban született.

A felvilágosodás sok keresztény intézménnyel szemben fogalmazta meg szabadságigényét. De maga a nyelv – egyetemes személy, lelkiismeret, természetes jog – már

hosszú előtörténettel rendelkezett. Siedentop provokatív következtetése szerint a szekularizmus bizonyos értelemben keresztény erkölcsi intuíciók világi formája.

Tom Holland hasonló paradoxont hangsúlyoz a modernitás fejezeteiben. A kereszténységet kritizáló mozgalmak gyakran olyan értékek – egyenlőség, áldozatok védelme, univerzális emberi érték – nevében lépnek fel, amelyek történeti kialakulásához maga a kereszténység járult hozzá.

A szabadság keresztény értelmezése ugyanakkor nem azonos a korlátlan választással. Pálnál a szabadság paradox módon szolgálatra irányul: a hívő szabaddá válik, hogy szeretetben szolgáljon. A szabadság tehát nem pusztán megszabadulás a kötelekektől, hanem képesség a jóra.

A modern liberális társadalom ezzel szemben gyakran semleges akar maradni a „jó élet” kérdésében. Ez politikailag érthető, de filozófiai feszültséget teremt. Ha a szabadság önmagában a legfőbb érték, mi alapján bíráljuk azokat a választásokat, amelyek mások szabadságát vagy az emberi méltóságot rombolják?

A kereszténység hozzájárulása ezért nem egy kész alkotmány volt. Inkább az a hosszú erkölcsi és intézményi fejlődés, amelyben az ember belső státusza, a hatalom korlátozhatósága és az egyetemes normák gondolata egyre nagyobb teret kapott. A modern szabadság részben ebből az örökségből nőtt ki – akkor is, ha ma gyakran más nyelven

beszél önmagáról.

37. Egy kereszténység utáni világ is keresztény?

Európa több társadalmát ma gyakran posztkeresztényként írják le: a hagyományos vallási kötődés és intézményi tekintély sok helyen gyengébb, mint korábbi nemzedékekben. Ebből könnyű azt a következtetést levonni, hogy a kereszténység kulturális korszaka lezárult. Tom Holland *Dominion* című könyvének utolsó nagy kérdése éppen az, hogy ilyen egyszerű-e a szakítás.

Holland saját történeti útja azért különösen érdekes, mert nem hagyományos apologetikai művet ír. Arra figyelt fel, hogy a modern nyugati morális reflexek – az áldozattal való azonosulás, a gyengék védelme, az univerzális emberi méltóság, a társadalmi igazságtalanság elleni felháborodás – sok tekintetben keresztény történeti eredetűek. Még akkor is, ha ma szekuláris fogalmakkal fejezzük ki őket.

A 20–21. század emberi jogi mozgalmai, antirasszista és felszabadító küzdelmei gyakran a hatalom erkölcsi elszámoltathatóságát követelik. Az erősebbnek kötelessége van a gyengébbel szemben; az emberi érték nem függ fajtól, nemtől vagy státusztól. Ezeket az elveket ma univerzálisnak tekintjük. Holland kérdése: vajon mennyire univerzálisak történeti értelemben, és mennyire a keresztény múlt által formált kulturális intuíciók?

Siedentop ugyanezt politikai-filozófiai oldalról közelíti meg. Szerinte a szekularizmus nem egyszerűen a kereszténység ellentéte, hanem részben annak gyermekeként érthető. A spirituális és világi hatalom megkülönböztetése, a lelkiismeret, az erkölcsileg egyenlő személy és a természetes jogok fogalma olyan előfeltételeket teremtett, amelyekből később vallástól független politikai rend alakulhatott ki.

Ez a genealógia természetesen nem kötelezi a modern embert hitre. Egy fogalom eredete nem dönti el igazságát. Az ateista következetesen hihet emberi jogokban, a keresztény pedig megsértheti őket. A történeti eredet és a mai igazolás két külön kérdés.

A posztkeresztény társadalom számára mégis felmerül egy mélyebb probléma: meddig tarthatók fenn az örökölt erkölcsi következtetések az őket tápláló metafizikai és vallási narratíva nélkül? Lehet, hogy nagyon sokáig. Lehet, hogy új filozófiai alapokat találunk. De az is lehet, hogy egyes fogalmak jelentése lassan átalakul, ha már nem ugyanazt gondoljuk az emberről, szabadságról és méltóságról.

A kereszténység jövője ezért nem csupán intézményi kérdés. Nem az dönti el, hányan jelölnek be egy felekezetet a népszámláláson. A mélyebb kérdés az, hogy a keresztény emberkép – teremtett méltóság, bűn és megbocsátás, az áldozat értéke, a hatalom relativizálása, az ellenség szeretetének lehetősége – továbbra is képes-e megszólítani a

kultúrát.

A kereszténységnek itt különös kísértéssel kell szembenéznie. Ha kulturális örökségként akarja megőrizni hatását, könnyen politikai identitássá szűkülhet. Pedig eredeti ereje éppen abból fakadt, hogy nem egyszerűen a fennálló rend vallási pecsétje volt. A megfeszített Krisztus minden hatalmi önigazolást képes kívülről megítélni – keresztény politikai hatalmat is.

Egy valóban keresztény megújulás ezért nem a múlt társadalmi dominanciájának visszaállítását jelenti. Inkább annak újrafelfedezését, mi tette a kereszténységet kezdetben hitelessé: a feltámadás reménye, a személy méltósága, a szegény és beteg szolgálata, a közösség és az a meggyőződés, hogy az igazság nem azonos az erővel.

Lehet tehát egy kereszténység utáni világ kulturálisan továbbra is mélyen keresztény. De ez a helyzet nem feltétlenül tart örökké és nem is feltétlenül azonos a hittel. A civilizáció őrizheti az evangélium árnyékát anélkül, hogy elfogadná forrását. A keresztény kérdés végül mégis ugyanaz marad, mint az első században: kinek tartjátok Jézust?

Zárófejezet – Mi marad, amikor a történész leteszi a tollat?

A könyv elején azt ígértük, hogy nem próbáljuk a tudomány ellenében „bebizonyítani” a Bibliát. A végére talán még világosabb, miért lenne ez rossz cél. A Biblia nem egyetlen régészeti hipotézis. Könyvtár, emlékezet, imádság, törvény, prófécia, evangélium és tanúságtétel. Egyes állításai közvetlenebbül vizsgálhatók történetileg, mások műfajuknál fogva más kérdéseket tesznek fel. A hit pedig nem az összes bizonytalanság eltüntetésével kezdődik.

A történeti kutatás mégis sokat tett. Az ókori Közel-Kelet felfedezése nem megsemmisítette a Bibliát, hanem visszaadta környezetét. Ma jobban értjük a teremtetéstörténet kulturális nyelvét, a vízözön párhuzamait, az egyiptomi és sínai földrajzot, a királyságok politikai világát. Tudjuk, hogy a bibliai szerzők nem modern történészek voltak, és hogy a szövegek hosszú hagyományozási folyamatokon mentek át.

Ezek az ismeretek azonban nem kényszerítenek egyetlen redukcionista következtetésre. A párhuzam nem egyenlő másolással; a szerkesztés nem egyenlő kitalálással; a teológiai cél nem egyenlő történeti közönnyel. A Szentírás emberi formája nem cáfolja az inspirációt – a keresztény felfogás szerint éppen az isteni szó emberi formájának része.

Az Ószövetség történeti kérdéseinél sok bizonytalanság maradt. Nem tudjuk régészeti pontossággal követni Ábrahám útját. Az Exodus létszáma és útvonala vitatott. Mózesről nincs közvetlen felirat. Dávid és Salamon királyságának mérete továbbra is vita tárgya. A könyv nem

akar ezek helyére hamis bizonyosságot tenni.

Mégis fontos különbség van aközött, hogy „nem tudjuk bizonyítani” és aközött, hogy „tudjuk, hogy nem történt”. Kitchen és Hoffmeier munkái azért hasznosak, mert az utóbbi állítás túlzott magabiztosságát teszik próbára. Konkrét ókori adatokkal mutatják meg, hogy a bibliai hagyomány több ponton valós történeti környezetet őriz. Érveik vitathatók és vitatottak; de éppen ezért a tudományos kép nem egyetlen lezárt ítélet.

Jézus esetében a történeti talaj szilárdabb. Létezése, nyilvános működése és kereszthalála nem komoly történeti kétség tárgya. A vita az evangéliumok részleteiről, önértelmezéséről, csodáiról és különösen feltámadásáról szól. Bauckham és Keener arra készítetnek, hogy az evangéliumokat ne késői vallási fikcióként, hanem ókori életrajzi és tanúságtételi szövegekként olvassuk. Emberi emlékezetet hordoznak, és ezért lehet bennük eltérés, szerkesztés és értelmezés – de ez nem teszi őket történetileg üressé.

A húsvéti kérdésnél a történész valóban elér a módszer határához. Wright megmutatja, hogy az első keresztények feltámadáshite nem természetes folytatása sem a pogány halhatatlansághitnek, sem az általános zsidó végidő-várásnak. Egy olyan új állítás keletkezett, amelyben a végső feltámadás egyetlen emberrel már a történelem közepén elkezdődött. A megjelenési hagyományok és az üres

sírról szóló elbeszélések magyarázatára Wright erős történeti következtetést ajánl; ezt azonban a könyv Wright téziseként, nem minden kutató által osztott konszenzusként kezeli.

A történész mondhatja: valami történt, ami ezt a meggyőződést létrehozta. Vizsgálhatja a lehetséges pszichológiai és társadalmi magyarázatokat. A keresztény hit azonban egy mondattal túllép a történeti rekonstrukción: Isten feltámasztotta Jézust. Ez nem történeti módszertani következtetés, hanem hitvallás – de olyan hitvallás, amely történeti eseményre hivatkozik, és ezért nem közömbös a történeti vizsgálat iránt.

Hurtado munkája pedig megmutatja a következményt. A feltámadáshitből nem csupán emlékkultusz született. Érvelése szerint a legkorábbi keresztény közösségek Jézust programatikusan bevonták az egy Istennek adott kultikus tiszteletbe. Ez annyira korai, hogy nem fér bele a kényelmes elbeszélésbe, amely szerint egy egyszerű tanítóból csak évszázadok alatt lett isteni tisztelet tárgya. A történész ezt rendkívüli vallási innovációként írja le; a hívő felismerésként.

A kereszténység későbbi története sem bizonyítja dogmáinak igazságát. Egy vallás társadalmi sikere nem igazságkritérium. Rodney Stark azonban fontos dolgot tesz: megmutatja, hogy a növekedés emberi mechanizmusai és a hit vallási tartalma együtt működtek. Családi hálózatok, városi közösségek, nők szerepe, betegápolás és kitartás

adtak társadalmi formát annak a meggyőződésnek, hogy Krisztus él.

Holland és Siedentop nagyívű genealógiái pedig arra hívják fel a figyelmet, hogy a kereszténység jelentőségét nem lehet a templomfalak közé zárni. Az áldozat morális tekintélye, az emberi személy egyenlő méltósága, a lelkiismeret, a hatalom korlátozhatósága, a természetes jog és a gyengék iránti kötelesség mind olyan eszmék, amelyek európai fejlődésében értelmezésük szerint a kereszténység meghatározó szerepet játszott. E genealógia részletei vitathatók; a kötet nem kizárólagos eredettörténetként kezeli őket.

Ez a történet tele van ellentmondással. Keresztények üldöztek, háborúztak, rabszolgát tartottak és visszaéltek hatalommal. De éppen a keresztény erkölcsi nyelv adott gyakran eszközt saját társadalmuk bíralatához is. A kereszt nem engedi, hogy a győztes pusztán győzelme miatt igazzá váljon.

Mi marad tehát, amikor a történész leteszi a tollat? Nem a tudatlanság. Ellenkezőleg: sokkal többet tudunk a Biblia világáról, mint korábbi nemzedékek. Nem is egy „rés”, amelybe a hit menekülhet. A megmaradó kérdés nagyobb annál.

A történész elmondhatja, hogyan alakult ki egy szöveg. De ezzel még nem mondta meg, megszólíthat-e rajta keresztül

Isten.

Elmondhatja, milyen szél fújhatott egy tengernél. De ezzel még nem döntötte el, lehetett-e az esemény egy nép számára szabadítás.

Elmondhatja, milyen pszichológiai folyamatok kísérnek vallási élményeket. De ezzel még nem bizonyította, hogy minden vallási tapasztalat pusztán öncsalás.

Elmondhatja, hogy a tanítványok hittek a feltámadásban. De az üres sírról és a megjelenésekről szóló korai hagyomány végső magyarázatát nem zárhatja le pusztán azzal, hogy a csoda módszertani okból nem szerepelhet a történész szokásos magyarázatai között.

A keresztény hit itt teszi meg saját lépését. Nem azt mondja: „amit nem tudunk, azt Isten tette”. Azt mondja: a világ eleve Istentől van, a történelem nyitott az ő cselekvésére, és Jézusban Isten nemcsak üzenetet küldött, hanem önmagát adta. Ezért több a Biblia, mint történelem. De nem kevesebb annál.

Fejezetenkénti forrásjegyzetek

Előszó. XIV. Leó pápa, Általános kihallgatás, 2026. február 4., Dei Verbum 4: A Szentírás – Isten szava emberi szavakban; II. Vatikáni Zsinat, Dei Verbum, különösen

11-13.; Pontifical Biblical Commission, The Interpretation of the Bible in the Church (1993), előszó és bevezetés.

1. fejezet. Pontifical Biblical Commission, The Interpretation of the Bible in the Church, I.A és hermeneutikai részek; II. Vatikáni Zsinat, Dei Verbum 12.; Richard Bauckham, Jesus and the Eyewitnesses, 1. és 18. fejezet.

2. fejezet. II. Vatikáni Zsinat, Dei Verbum 11-13.; Pontifical Biblical Commission, előszó; John H. Walton – D. Brent Sandy, The Lost World of Scripture, 1-4., 11-14. és 18-21. tételek; XIV. Leó 2026. február 4-i katekézise.

3. fejezet. Pontifical Biblical Commission, I.A.1-4; Joseph Ratzinger előszava ugyanebben a dokumentumban; II. Vatikáni Zsinat, Dei Verbum 12.; Mark Brumley – Matthew Levering, A Study Guide for Joseph Ratzinger's Jesus of Nazareth, bevezető.

4. fejezet. Walton – Sandy, The Lost World of Scripture, 14. tétel; John D. Currid, Against the Gods, 1-4. fejezet.

5. fejezet. Michael S. Heiser, The Unseen Realm, 1-5., 12-19. fejezet; Larry W. Hurtado, One God, One Lord, 1-5. fejezet.

6. fejezet. Walton – Sandy, 3-4. és 14. tétel; Currid, Against the Gods, 3. fejezet.

7. fejezet. Currid, *Against the Gods*, 1-4. fejezet; Walton – Sandy, 1-4. tétel.

8. fejezet. Currid, *Against the Gods*, 4. fejezet; Walton – Sandy, 14. tétel.

9. fejezet. K. A. Kitchen, *On the Reliability of the Old Testament*, 7. fejezet és kapcsolódó összehasonlító táblák.

10. fejezet. Kitchen, *On the Reliability of the Old Testament*, 6. fejezet; James K. Hoffmeier, *Ancient Israel in Sinai*, előszó, 3-7. fejezet.

11. fejezet. Hoffmeier, *Ancient Israel in Sinai*, 3-11. fejezet; Kitchen, 6. fejezet.

12. fejezet. Hoffmeier, 8-11. fejezet; Walton – Sandy, 1-4. tétel; Currid, 6-9. fejezet.

13. fejezet. Kitchen, *On the Reliability of the Old Testament*, 4. fejezet és a Dáviddal, Salamonnal, valamint a korabeli „mini-birodalmakkal” kapcsolatos ábrák.

14. fejezet. Kitchen, 8. fejezet; Walton – Sandy, 16. tétel.

15. fejezet. Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses*, 1. fejezet; Brumley – Levering, *Study Guide*, bevezető; Joseph Ratzinger *Jézus-értelmezésének módszertani összefoglalása*.

16. fejezet. Bauckham, 2-13. fejezet; Keener, *Christobiography*, különösen az emlékezetéről és a hagyomány továbbadásáról szóló részek.

17. fejezet. Keener, Christobiography, 2-7. fejezet; Bauckham, 14-18. fejezet.

18. fejezet. Brumley – Levering, Study Guide, Jézus működésének és jeleinek értelmezése; Keener és Bauckham történeti módszertani részei; Pontifical Biblical Commission hermeneutikai alapelvei.

19. fejezet. Hurtado, Lord Jesus Christ, a páli kereszténység és Jézus megváltó halálának korai értelmezése; Holland, Dominion, az antik kereszt- és áldozatmotívumok kulturális utóélete. A fejezet teológiai összegzése a keresztény hagyomány szintézise, nem Brumley-Levering passiómagyarázatának átvétele.

20. fejezet. N. T. Wright, The Resurrection of the Son of God, I. rész (pogány és zsidó feltámadáskép), II-III. rész (Pál és korai keresztény remény), valamint a történeti következtetéseket tárgyaló záró részek.

21. fejezet. Wright, The Resurrection of the Son of God, a megjelenési hagyományok és a korai keresztény „mutáció” elemzése; Hurtado, Lord Jesus Christ, vallási tapasztalat és korai Krisztus-tisztelet.

22. fejezet. Hurtado, Lord Jesus Christ, különösen 1-3. és 5-6. fejezet; Hurtado, One God, One Lord, 5. fejezet.

23. fejezet. Hurtado, One God, One Lord, 1-5. fejezet; Hurtado, Lord Jesus Christ, a páli és júdeai kereszténység

kultikus gyakorlatai.

24–29. fejezet. Rodney Stark, *The Rise of Christianity*: 1. fejezet (növekedési modell és hálózatok), 2. fejezet (társadalmi összetétel), 4. fejezet (járványok), 5. fejezet (nők), 8. fejezet (mártíromság), 9. fejezet (szervezet), továbbá a Konstantin előtti növekedésről szóló részek.

30. fejezet. Tom Holland, *Dominion*, főként az antikvitás és a korai kereszténység fejezetei (Athens, Jerusalem, Mission, Belief, Charity), valamint a modern erkölcsi örökségről szóló záró fejezetek.

31–32. fejezet. Larry Siedentop, *Inventing the Individual*, 1–8. fejezet, különösen *The World Turned Upside Down: Paul* és *The Truth Within: Moral Equality*.

33. fejezet. Stark, 4. fejezet; Holland, *Charity* és kapcsolódó késő antik fejezetek.

34. fejezet. Siedentop, 9–16. fejezet, különösen *Distinguishing Spiritual from Temporal Power* és *The Papal Revolution*.

35. fejezet. Siedentop, 15–18. fejezet, különösen *Natural Law and Natural Rights*; Holland, modernitásról és emberi jogi genealógiáról szóló fejezetek.

36. fejezet. Siedentop, 17–25. fejezet és epilógus; Holland, *Reformation, Spirit, Enlightenment*.

37. fejezet. Holland, Dominion, különösen Love és Woke; Siedentop, epilógus: Christianity and Secularism.

Felhasznált fő források

- Bauckham, Richard: Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony. Wm. B. Eerdmans, 2006.
- Brumley, Mark – Levering, Matthew: A Study Guide for Joseph Ratzinger's (Pope Benedict XVI) Jesus of Nazareth: From the Baptism in the Jordan to the Transfiguration. Ignatius Press, 2008.
- Currid, John D.: Against the Gods: The Polemical Theology of the Old Testament. Crossway, 2013.
- Heiser, Michael S.: The Unseen Realm: Recovering the Supernatural Worldview of the Bible. Lexham Press, 2015.
- Hoffmeier, James K.: Ancient Israel in Sinai: The Evidence for the Authenticity of the Wilderness Tradition. Oxford University Press, 2005.
- Holland, Tom: Dominion: How the Christian Revolution Remade the World. Basic Books, 2019.
- Hurtado, Larry W.: Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity. Wm. B. Eerdmans, 2003.
- Hurtado, Larry W.: One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism. 3. kiadás.

Bloomsbury T&T Clark, 2015.

- Keener, Craig S.: Christobiography: Memory, History, and the Reliability of the Gospels. Eerdmans, 2019.

- Kitchen, K. A.: On the Reliability of the Old Testament. Wm. B. Eerdmans, 2003.

- II. Vatikáni Zsinat: Dei Verbum – Dogmatikai konstitúció az isteni kinyilatkoztatásról. 1965.

- Pontifical Biblical Commission: The Interpretation of the Bible in the Church. 1993.

- Siedentop, Larry: Inventing the Individual: The Origins of Western Liberalism. Belknap Press, 2014.

- Stark, Rodney: The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History. Princeton University Press, 1996.

- Walton, John H. – Sandy, D. Brent: The Lost World of Scripture: Ancient Literary Culture and Biblical Authority. IVP Academic, 2013.

- Wright, N. T.: The Resurrection of the Son of God. Fortress Press, 2003.

- XIV. Leó pápa: Általános kihallgatás, 2026. február 4., Dei Verbum 4 – A Szentírás: Isten szava emberi szavakban.

Rövid szerkesztői utószó

A kötet nem törekszik arra, hogy a felsorolt szerzők álláspontjait egymással minden részletben összeegyeztesse. Ez nem volna lehetséges. Walton műfaji és kommunikációelméleti hangsúlyai nem azonosak Kitchen történeti maximalizmusával; Heiser természetfölötti világképre vonatkozó értelmezése több ponton vitatott; Stark szociológiai modelljei becslések és hipotézisek; Bauckham közvetlen szemtanúi modelljének egyes részei és Wright húsvéti történeti következtetései szintén viták tárgyai; Holland és Siedentop pedig nagyívű civilizációtörténeti téziseket fogalmaznak meg. Ahol a főszöveg valamelyik szerző saját tézisének követi, ezt lehetőség szerint névvel és feltételes, illetve attribúciós megfogalmazással jelzi.

A könyv szándéka éppen ezért szintetikus. Azt keresi, hol erősítik egymást a különböző tudományterületek, és hol kell meghagyni a bizonytalanságot. Közös tanulságuk nem az, hogy a történelem „bebizonyította” a keresztény hitet, hanem hogy a hit történeti és kulturális alapjait nem lehet néhány redukcionista formulával elintézni. A Biblia emberi szöveg, de a keresztény hit szerint nem pusztán emberi szó. Jézus történeti személy, de a keresztény tanúságtétel szerint nem pusztán történeti személyiség. A kereszténység társadalmi és politikai jelenség, de saját állítása szerint nem pusztán emberi intézmény.

A történeti kutatás feladata, hogy a lehető legpontosabban megmutassa, mi történt és mit gondoltak róla az emberek. A

hit feladata nem az, hogy megakadályozza ezt a kutatást, hanem hogy meghallja azt a kérdést is, amelyet a történelem önmagában nem tud eldönteni: vajon az emberi eseményekben megszólalhat-e az örökkévaló.

HÁTTÉRGYÁR