
Langschadl István:

Feltámadás és élet¹

(I. rész)

Abstract

The intention of this paper is propaedeutics, which will be studied in the light of the eschatology of John's Gospel.

In the introduction we are making an attempt to identify the concepts of apocalypics and eschatology. Later we are going to sketch the dilemmas of the New Testament's perception of time. First of all, the paper considers the subject's aspect of progressiveness – we search thoroughly and we compare Gospel of John from two directions to the Holy Word. To do this we are going to use the Bultmann-Cullmann debate as our guideline. Our first aspect is to pay attention to the synoptic Gospels and try to define Jesus Christ's eschatology.

Bultmann's behaviour, that is, the idea which focuses on the parousia delayed could have some weak points as the paper argues. Our second observation is to evaluate Cullmann's viewpoint on salvation, which does not seem to be standardized. That is why we are going to put John's way of presenting salvation next to the history of salvation as they are in the Old Testament, Paul's letters, and the gospels of Matthew and Luke. Having done that, we are going to examine three passages in a very close look according to the gospel's theology. We chose the chapters 5, 11 and 14 because these seem to be the most important ones. Furthermore, in these passages the futuric and present tense statements are in opposition to each other which makes Gospel of John unique. Finally, we attempt to summarize our research findings.

Keywords: apocalypics, presentic and futuric eschatology, parousia, salvation history.

¹ A szöveg azonos a Selye János Egyetem Református Teológiai Karán 2011-ben leadott és elfogadott szakdolgozattal.

*„Bizony, bizony, mondom néktek,
hogy eljön az óra, és az most van,
amikor a halottak hallják
az Isten Fiának hangját,
és akik meghallották, élni fognak”
(Jn 5,25)*

1. Bevezetés

Szándéka szerint e dolgozat propedeutika kíván lenni János evangéliuma eszkatológiájához. Témánk, a hagyományos eszkatológiától való eltérése miatt, felettébb sokrétű. Mégis, igyekszünk átfogó képet adni a tárgykorrról, bár emiatt méltán érhet minket az a kritika, hogy vizsgálódásunk nem eléggé mélyreható. Talán ezért is tűnhet szövegünk olvasónapló-szerűnek. Ugyanis a különböző nézeteket és értelmezéseket egymás mellé állítva kíséreljük meg bemutatni a jánosi eszkatológiát. Továbbá az is tagadhatatlan, hogy tartózkodunk az elköteleződést mutató konklúzióktól és a kategorikus kijelentésektől. Egyrészt, a már említett bevezető jelleg miatt. Másrészt – és ez az igazán lényeges – a személyes állásfoglaláshoz illetve véleményalkotáshoz sokkal tágabb teológiai horizontot illetett volna a diszkusszióba bevonni – amint azt a felhasznált irodalom listája is mutatja.

A minket érintő problémát jól összegzi a fenti igeszakasz. A hagyományos, futurikus eszkatológia (eljön az óra) mellett megjelenik annak prezentikus vonatkozása (és az most van), ami viszont a jövőre vonatkozó ígérethez viszonyítva (élni fognak) disszonánsan hangzik. A sajátos jánosi eszkatológia így végül önmagán túlmutató, vagy inkább önmagából kifelé irányuló kérdésekhez vezet. Mert János kérlelhetetlenül szembesít azzal, hogy mit jelent egyáltalán maga az eszkatológia. Milyen János és az egész Újszövetség időszemlélete? Hogyan értendő az üdvtörténet kifejezés a Szentírásban? És természetesen, mit állítanak az evangélium fontosabb eszkatológiai textusai?

A felmerülő kérdések széles spektruma miatt helyénvalónak tűnik többször, különböző perspektívákból megközelítenünk témánkat. Először – engedve a tárgykör önmagán túlmutató jellegének – átfogóan vizsgálódunk, mivel János evangéliuma eszkatológiáját két szem-

pontból is összevetjük a Szentírással. Ehhez a Bultmann-Cullmann vitát használjuk vezérfonalként. Másodsor, szövegközeli módon, az evangélium teológiájának hátterén három eszkatológiai tartalmú já-nosi passzust elemzünk. Harmadrészt pedig, igyekszünk egy szűkebb összefoglalást nyújtani.

Azonban, mindezek előtt – amolyan teológiai bevezetőként – kísérletet teszünk az eszkatológia és az apokaliptika fogalmának meghatározására. Viszont azt előre kell bocsátanunk, hogy a későbbiekben ezeket a fogalmakat nem minden esetben használjuk a megalkotott definícióknak megfelelően. Ugyanis alkalmazkodunk a bemutatandó teológusok és koncepcióik szóhasználatához. Ez persze híven tükrözi e fogalmak jelentésének problematikus mivoltát. A bevezető rész harmadik fejezetében végül az Újszövetség időszemléletével kapcsolatos dilemmákat vázoljuk.

1. 1. Eszkatológia²

Az eszkatológia a végső eseményeket feltáró kijelentés. Arról szól, hogy mit jelent majd az eszkaton az időben, az eljövendőben, de maga a megszólítás a jelenhez intézi szavát, a jelenben történik. Ilyen értelemben az eszkatológia az eszkaton elővételezése. Egyrészt annak várakozó belátása, hogy egykor beáll majd a világ vége, másrészt annak revelatív elismerése, hogy a világ vége már megmutatkozik a világban.

Az eszkatológiai gondolkodás alapja az a hit, hogy Isten mindenható.³ A mindenható Isten pedig a világot egy általa meghatározott teloszban fogja bevégezni. Az üdvtörténeti perspektíva⁴ szerint Isten a világot irányítja, vezeti a telosz felé. A genuin apokaliptika⁵ viszont azt hangsúlyozza, hogy Isten determinálta a teloszt, amelynek történeti vonatkozásai irrelevánsak.

² Ez a fejezet vezérfonalként használja Bernhard Kaiser: Eszkatológia című szkriptumát, 3-14. p. és Jacob Taubes: Nyugati eszkatológia című művét 7-23. p.

³ Cullmann, 150. p.

⁴ Az ószövetségi prófécia és – legalábbis részben – az Újszövetség szemléletmódja.

⁵ A zsidó apokaliptika eszkatológiája, amelynek döntő hatása volt az Újszövetségre. Olyan művekre kell itt gondolnunk, mint Dániel könyve, Énók apokalipszis, Ezsdrás negyedik könyve, szír Bárúk apokalipszis.

Mivel az eszkatológia tud egy végső teloszról, ezért központi kérdése így hangzik: „mivégre?” Mivégre áll fenn a világ? Mivégre történnek az egyes események? Tehát feltételezi, és ezért demonstrálja is a világ értelmes rendjét, ugyanakkor elutasítja az egyén és az emberi közösség időbe vetettségét, azt hogy az ember ki lenne szolgáltatva a történelmi időnek. Hiszen a jelenben feltáruló eszkatonban a világ struktúrája meglátható, az idő pedig elnyeri értelmét.⁶ Az eszkatológia ezért olyan „beszéd”, mely zárt rendszerként tud szólni a mindenségről, melyben a történelem „a maga mivoltában válik láthatóvá”⁷. Az eszkatontól tehát nem választható el a kezdet: az eszkaton felől nézve a teremtés már valami régi, a teremtés felől nézve az eszkaton már valami új. E kettő, a régivé váló kezdet és az egészen újnak mutakozó eszkaton adja az egész történelem, minden történés keretét, vonatkozási rendszerét.⁸

Az Újszövetség szerint az eszkatonnak kozmikus, történelmi és egzisztenciális dimenziója is van. Bár ezek vizsgálhatók külön-külön, azt nem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy e háromról az Újszövetség egyszerre tud. Mert egyrészt az eszkaton Isten uralmának nyilvánvaló teljessége az egész teremtettség, vagyis a kozmosz felett – ahogy az az apokaliptikus eszkatológiában lelepleződik. Másrészt, a történelmi időben következik be, mint ennek az időnek a lezárása. Harmadrészt, nem függetleníthető az ember mibenlétének és helyzetének meghatározásától.

Ez utóbbit, az egzisztenciális dimenziót – az eszkatológia központi kérdését alkalmazva – így fogalmazhatjuk meg: Mivégre él az ember? Hiszen az emberi egzisztencia az eszkatonban új és végső értelmet nyer – az ember Istenhez és önmagához való viszonya radikálisan

⁶ Azt persze ezzel nem tagadjuk, hogy a természeti körforgás analógiájára építő ciklikus világkép és időfelfogás a maga módján szintén feltárja a világ struktúráját és az idő értelmét. Ez azonban nem tárgya az újszövetségi kijelentésnek, ezért e helyütt eltekintünk vizsgálatától.

⁷ Taubes, 7. p.

⁸ A taubesi „eszkatológiai ellipszis” gondolatát itt kerüljük. Meglátásunk szerint ez a nézet az idő és örökkévalóság kontradiktórikus ellentétén alapszik. Márpedig az Újszövetség időszemléletével kapcsolatos állásfoglalástól e helyütt tartózkodnánk. Lásd: Taubes, 20. p.

megváltozik. A halandó ember számára ugyanis feltárulkozik, hogy mi az élet valójában. A teológiai diszciplínák elnevezésével szólva: az eszkatológia és a szotériológia elválaszthatatlanok egymástól⁹.

A fentiek után deklarálhatjuk, hogy az Újszövetség minden tekintetben eszkatologikus szemléletű. Így van ez János evangéliuma esetében is – habár az eszkaton kozmikus, történeti és egzisztenciális dimenziójának viszonya ebben az iratban komoly problémákat vet fel.

1. 2. Apokaliptika¹⁰

Az apokaliptika definícióját nehezíti, hogy egyszerre tekinthető irodalmi műfajnak és szellemi irányzatnak, viszont e kettő mégsem választható el élesen egymástól.

A perzsa és zsidó eredetű apokaliptika mint irodalmi műfaj az ószövetségi korszak végén, a Kr. e. 2. században jelent meg. A Dániel könyvén, vagy például az Ézsaiás 24-27-en és a Zakariás 9-14-en, valamint a pszeudoepigráfus apokalipsziseken¹¹ keresztül döntő hatást gyakorolt az újszövetségi korra és egyes újszövetségi iratokra. W. Baumgartner a következőképpen foglalja össze az apokaliptika műfaji sajátosságait: „Álnév mögé rejtőzés, eszkatologikus türelmetlenség és az utolsó idők pontos kiszámítása, a látomások terjedelme és fantasztikus jellege, világtörténelmi és kozmikus horizont, számszimbolika és titkos nyelv, angyalokról szóló tanítás és túlvilágba vetett reménység.”¹² Nem nehéz e felsorolás után belátnunk, hogy az újszövetségi eszkatológiának – a szinoptikus evangéliumoktól Pál apostolon keresztül a Jelenések könyvéig – konstitutív eleme az apokaliptikus stílus. Ez azonban nem jelenti azt, hogy az Újszövetségben csak apokaliptikus eszkatológiával találkozánk, vagy hogy az Újszövetség csupán szolgai módon alkalmazná az apokaliptika stílusjegyeit. Gondoljunk csak az utolsó idők kiszámításától való keresztény tartózkodásra.

⁹ Kaiser, 4. p.

¹⁰ E fejezet vezérfonala Gerhard von Rad: Az Ószövetség teológiája című műve, II. kötet, 255-260. p. és Jacob Taubes: Nyugati eszkatológia című műve 7-58. p.

¹¹ A felsorolást lásd a 4. lábjegyzetben.

¹² G. von Rad idézi W. Baumgartnert, átvétel innen: G. von Rad, 255-256. p.

Az apokaliptika mint szellemi irányzat különösen – ahogy maga az apokaliptika mondja – a gonosz erők tomboló elszabadulásának történelmi megtapasztalásakor erősödik fel. A zsidóságnak pedig a Jézus Krisztus születését megelőző és követő századokban bőven volt ilyenben része. Dániel könyve mögött felsejlik Antiokhosz Epiphanész – belső támogatottságot ugyan részben élvező, összességében mégis – agresszív politikája. Bárúk és Ezsdrás apokalipszise pedig a római elnyomás alatt születik. A maga apolitikus mivoltában egyes teológusok szerint ebbe a vonalba illeszthető Jézus Krisztus igehirdetése¹³, és a kitaszítottságot, kizárást, vagy akár az üldözést is megtapasztaló kereszténység bibliai bizonyágtétele.

Az apokalipszis kifejezés szó és lényege szerint leleplezést, nyilvánvalóvá válást jelent. Feltárja a transzcendens isteni világ jelen világekorszak feletti végidőben bekövetkező diadalát. Az apokaliptika bizonyos az üdvösség korszakának közeli eljövételében, mert ismeri annak feltételeit és már érzékeli jeleit. Ilyen értelemben az ősidőktől rejtetten meghatározott végső dolgok előrejelzője. Ez a prognózis – mint látható – eszkatologikus szemléletű; alapvetően két világkorszakról tud, a jelenvalóról és az eljövendőről. A jelenvalóban, annak utolsó korszakában él, és feszült koncentrációval az eljövendő misztériumát leplezi le.

Az apokaliptika ezért ezoterikus és gnosztikus jellegű.¹⁴ A jelenben való idegenségérzetének megfelel dualista világképe:¹⁵ pesszimistán látja és megtagadja a démoni erőktől uralt világot. De nem csupán megtagadja, hanem megmutatja a szabadulás útját is. Ahogy Taubes fogalmaz: „A szabadság kérdése az apokaliptika őstémája; az apoka-

¹³ Taubes, 36. p.

¹⁴ G. von Rad, 256. p.

¹⁵ A dualista világszemlélet nem specifikusan apokaliptikus. Pontosabb, ha úgy fogalmazunk, hogy a korszakban uralkodó szinkretista hellenizmus jellemzője. Mindazonáltal nem feledkezhetünk meg arról, hogy – amint arra Hengel rámutat – a zsidóság évszázadokig állt a hellenizmus hatása alatt, és a kialakuló kereszténység szintén ebben a közegben született. Érdemes itt megemlítenünk azt is, hogy Taubes szerint téves a gnosztikus (és apokaliptikus) gondolkodást dualistának titulálni, helyesebb ha a coincidentia oppositorum mintájára dialektikusnak tekintjük. Lásd: Taubes, 51. p. és Bolyki, 37. p.

liptika valamennyi motívuma afelé a fordulat felé mutat, melynek során összeomlik a világbürtön tartószervezete.”¹⁶

Amint arra már röviden utaltunk, az apokaliptika felfüggeszti az üdvtörténeti szemléletmódot. A zsidó apokaliptikában Izrael kiválasztottságának így nincs döntő szerepe, alapja inkább a bölcsesség-irodalomra jellemző univerzális monoteizmus. Ez a legfőbb oka e szellemi irányzat nagy hatásának és nemzetközi mivoltának.¹⁷

Az eseményeket az apokaliptika szerint Isten nem a történelemben cselekedve irányítja, hanem időtlenül determinálta¹⁸. Ezt a determinált világot aztán a zsidóság a küszöbön álló eljövendő világkorszakra fókuszálva igyekszik megérteni és rendszerezni. Ezért van az, hogy az apokaliptika „egyedül karizmatikus tudományként állhat meg”¹⁹. A hamarosan bekövetkező fordulatról való ismeret és a rendszerezési szándék együttesen eredményezi a történesek világtörténelemként való értelmezését, tehát a történelem egységes szemléletét és periodizációját.²⁰ G. von Rad szerint e korszakolás viszont nem más, „mint régebbi kozmológiai és mitológiai sémák értelmezése és aktualizálása”²¹.

Az apokaliptika szerint az idő szintén determinált, vagyis a világtörténelemnek megvan a kimért ideje, amelynek szükségszerűen be kell teljesednie. „Az isteni háztartásban ez a fő szabály uralkodik: mindennek megvan a maga ideje, (...) mindennek megvan a maga napja, meghatározott órája, időtartama; így az eszkatologikus cselekedetnek és a végnek is. Ez mindenekelőtt az apokaliptika eszköztárához tartozik.”²²

Ezek után érdemes hangsúlyoznunk, hogy az apokaliptika mint szellemi irányzat nem határozza meg teljesen az Újszövetséget. Az vi-

¹⁶ Taubes, 15. p.

¹⁷ I. m., 38. p.

¹⁸ Ennek nyelvi megfelelője, hogy az apokaliptika szívesen szólal meg szenvedő igealakokban, és gyakran használja a passzív stílust. Lásd: Taubes, 50. p.

¹⁹ G. von Rad, 259. p.

²⁰ Gondoljunk csak a Dániel könyve 2. és 7. részében a világbirodalmakról olvasható kijelentésekre.

²¹ G. von Rad, 260. p.

²² G. von Rad idézi P. Volzot. Lásd: I. m., 260. p.

tathatatlant, hogy a Jelenések könyve nagyrészt felvonultatja az apokaliptika nyelvi és stílári ismérveit. Az is kétségtelen, hogy az Újszövetségben találkozhatunk az apokaliptika szókinsével, a közeli vég türelmetlen várásával, az eszkatológia kozmikus horizontjával és a túlvilági reménnyel is. De a világtörténelem apokaliptikus periodizációja és az üdvtörténeti szemléletmód teljes elutasítása távol áll az újszövetségi teológiától. Továbbá a gnózis is csak a vele való konfrontációban, a tőle való elhatárolódásban jelenik meg benne. Bultmann ezen kívül hangsúlyozza, hogy mivel Jézus Krisztus eszkatologikus igehirdetése az Isten akaratának való engedelmességre ösztönöz, vagyis rámutat az emberi felelősségre, ezért elmarad belőle a zsidó apokaliptika tipikus jellemvonása, a boldog jövődő ábrázolása.²³

Összességében kijelenthetjük, hogy az Újszövetség nem minden tekintetben apokaliptikus szemléletű. És – bár maga is használja az apokaliptika fogalmait – talán legkevésbé az János evangéliuma.

1. 3. Az Újszövetség időszemlélete²⁴

Nem kerülhetjük meg, hogy az Újszövetség időszemléletével foglalkozzunk. Az eszkatológia, különösen János eszkatológiája ugyanis nem függetleníthető ettől a témájától. Hogy mi az Újszövetség álláspontja e tekintetben? Ha megpróbáljuk kibontani ezt a teológiai problémát, kérdések sokaságával szembesülünk.

Vajon az Újszövetség az időbeliséget és az örökkévalóságot, egymást kizáró ellentétként fogja föl, ahol az örökkévalóság egy időtlen állapot? Vagy a lineáris időt feltételezi, amely szerint az örökkévalóság végtelen idő?

A keresztyén egyházat eszkatologikus vagy hűsvéti közösségnek tekint? Az egyház az idők végén él, vagy az üdvtörténeten belül helyezhető el? Vajon az üdvtörténeti gondolkodás maradéktalanul érvé-

²³ Bultmann, 1996, 26. p.

²⁴ Ez a fejezet O. Cullmann és R. Bultmann vitájára épül. Vezérfonalként a következő műveket használja: Cullmann: Krisztus és az idő, Bultmann: Történelem és eszkatológia, Bultmann: Jézus Krisztus és a mitológia.

nyesül az Újszövetségben, vagy pusztán a késlekedő parúziára adott teológiai magyarázat?

Mi a fajsúlyosabb, Jézus Krisztus tette, vagy igehirdetése? Tehát a Jézus Krisztusban beteljesedett ígéret és az innen datálható új időszámítás, vagy a Jézus Krisztus által adott – idők végezetére vonatkozó – ígéret? Egyáltalán helyes-e oppozícióban vizsgálni ezeket az alternatívákat – magyarul, egységesnek tekinthető-e ezen a téren az Újszövetség álláspontja?

Annyi mindenesetre bizonyos, hogy az Újszövetség nem reflektál az idő fogalmára, nem tekinti megoldandó problémának az idő elméleti meghatározását.²⁵ Most próbáljunk meg a fenti kérdésekre, ha nem is válaszolni, de legalább mélyükre hatolni.

Cullmann szerint az Újszövetség alapján az idő és az örökkévalóság, mint időtlenség nem állítható szembe egymással. Bár e különbségtétel létezik, azonban a határolt és határtalan idő ellentétpárját kell rajta értenünk. Az örökkévalóság tehát határtalan idő.²⁶ Bultmann ellenben az örökkévalóságot időtlennek értelmezi. Szerinte a kereszténység összekapcsolta az Ószövetség hitét és a hellenizmus szemléletét. Mert egyrészt Istent a történelmi időben cselekvő úrnak tekinti, másrészt felismeri a történelmi és természeti eseményeket átható időtlen isteni rendet.²⁷ Ezért – mint az Újszövetség eredeti intenciójától eltérő álláspontot – Bultmann elvet minden olyan vélekedést, mely nem vallja az örök rendbe vetett hitet. Ha minden ki van szolgáltatva az idő változásának, akkor az, szükségszerűen relativizmushoz vezet, és „az embert többé nem autonóm lénynek látják, hanem a történelmi feltételek kiszolgáltatottjának”²⁸. Taubes is az idő és időtlenség ellentétének koncepcióját fogadja el. Ebből következően szerinte az időben való lét azonos a bűnben való léttel. Az idő pedig a halál felé irányul. Egyedül a kijelentés, Isten szava vezetheti ki az embert ebből az állapotából, mert az idő előtti örökkévalóságra emlékeztet, és az időt követő örök-

²⁵ Cullmann, 238. p. Cullmann itt G. von Radra utal, aki szerint az Ószövetség csak „betöltött időt ismer”. Szerinte ez a megállapítás az Újszövetségre is érvényes.

²⁶ Cullmann, 42-43. p.

²⁷ Bultmann, 1994, 16-17. p.

²⁸ I. m. 20. p.

kévalóságot ígéri. De „csak a végidőben, az idő végén, amidőn maga a mulandóság múlik el, az örökkévalóság csak akkor győzi le az idő halálos princípiumát”²⁹.

Cullmann álláspontja igazolásaként kimutatja, hogy bár az Újszövetségben az aión kifejezésnek kettős értelme van, e kettő mégis szorosan összefügg. Az aión jelent egyrészt egy adott világkorszakot, tehát egy körülhatárolt időtartamot. Eszerint – térbeli értelemben – felfogható a kozmosz kifejezés szinonimájaként³⁰. Másrészt határtalan időtartamot jelent, ilyen esetben az örökkévalóság szóval fordítható³¹. Cullmann álláspontja igazolásaként kimutatja, hogy bár az Újszövetségben az aión kifejezésnek kettős értelme van, e kettő mégis szorosan összefügg.³² Ezért az eljövendő örökkévalóságnak is idői vonatkozásai lesznek.³³ Cullmann szerint tehát az Újszövetség időszemlélete lineáris. Ez ugyan nem specifikusan keresztény szemléletmód, de az újszövetségi szerzők anélkül, hogy reflektálnának rá, egyöntetűen feltételezik.³⁴ Az Újszövetség Isten üdvetteit egyetlen vonalban köti egymáshoz, és párhuzamosan ezeket az eseményeket elhelyezi a világ történetében is.

Bultmann úgy tartja, hogy az Újszövetség Istenről szólva az ő transzcendenciáját emeli ki elsődlegesen. Tudva lévő, hogy az Újszövetség a világot építménynek tekinti, és emeletekre osztja. Leegyszerűsítve: megkülönbözteti az e világot (föld) és a túlvilágot (menny és pokol). Használja tehát a láthatók és láthatatlanok térbeli szegmentációját, s ezzel mintegy implikálja a hellenista időbeliség-időtlenség dichotómiát. Bultmann véleménye szerint, „ahogyan az elképzelés a mennyről Isten transzcendenciáját a térbeliség segítségével fejezi ki, ugyanúgy a világ végéről való elképzelés Isten transzcendenciáját az időbeliség eszközével ábrázolja”.³⁵ Ebben az értelemben a világ vége a

²⁹ Taubes, 13–14. p.

³⁰ Gal 1,4.

³¹ 1Tim 1,17.

³² Hasonló az értelme a héber ólám és a perzsa zrvan szavaknak.

³³ Cullmann, 41–42. p.

³⁴ I. m. 239–240. p.

³⁵ Bultmann, 1996, 22. p.

temporalitás vége, vagyis az örökkévalóság időtlensége. Ezzel szemben Cullmann úgy érvel, hogy az üdvösség tekintetében az Újszövetség nem az innen és túl, nem az ideát és odaát térbeli képzetét, hanem a megváltás eseményei időhöz kötöttségének képzetét alkalmazza. Így hát „nem a térbeli ellentét a lényeg, hanem az idők hitbeli megkülönböztetése”³⁶. Erre utal az „idők teljessége” megfogalmazás is³⁷.

Bultmann szerint az őskeresztény gyülekezet eszkatologikus közösségnek tekintette magát. Jézus Krisztus még életükben bekövetkező közeli visszatérését várták. Úgy tekintettek magukra, mint akik az idők végén élnek. Ezért a kibontakozó üdvtörténeti szemléletmódot az elmaradt parúziára adott teológiai reakciónak, egyfajta magyarázó elvnek tekinti Bultmann.³⁸ Sőt, azt hangoztatja, hogy az üdvtörténet egy kora katolikus téves megoldás erre a problémára.

Cullmann álláspontja viszont az, hogy az Újszövetség csak az üdvtörténeten belül értelmezi az eszkatont. Erre utalnak az időre vonatkozó kifejezései.³⁹ Az egyik terminus technikus, a kairosz tartalmilag meghatározott időt jelöl. Isten üdvterve (oikonomia⁴⁰) kibontakozása alkalmával bizonyos időpontokat kairosszá tesz. Ekkor Isten üdvözítő cselekedetet hajt végre. Minden kairosz egyszer s mindenkorra (efapax⁴¹) történő, Isten által végzett, és a történelmi időben megvalósuló esemény. A világtörténelemnek tehát nem az egésze alkotja az üdvtörténetet, hanem az Isten által kiválasztott időpontok vonala. Ezért az isteni oikonomia felől nézve az efapax kairoszok összekapcsolódása adja az üdvtörténetet. A meghatározott időpontok közül azonban kiemelkedik Jézus Krisztus váltságtette. Ezt az üdvtörténeten belül elfoglalt központi jelentősége emeli a többi kairosz fölé.

³⁶ Cullmann, 34. p.

³⁷ I. m. 50. p.

³⁸ Bultmann e tekintetben egy véleményen van A. Schweizer, aki álláspontját konzekvens eszkatológiának nevezi. Cullmann Bultmann mellett az ő elképzelését is kritika tárgyává teszi.

³⁹ Cullmann a következőket sorolja fel és elemzi: kairosz, kronosz, hémera, óra, aión, nun, szémeron. Lásd: 34-46. p.

⁴⁰ Ef 1,10; 3,9; 1Tim 1,4. Illetve Pál apostol munkájának az üdvtörténetben való elhelyezésére vonatkozóan: Ef 3,2; Kol 1,25.

⁴¹ Róm 6,10; Zsid 7,27; 9,12; 10,10.

Csakhogy az efapax kifejezés csupán egyetlen történeti eseményre vonatkoztatható – állítja Bultmann. Egyedül Jézus Krisztusra. Ezért Jézus Krisztust eszkatologikusan – egyszer s mindenkorra – kell értelmezni. Tehát az efapax kifejezés nem egy időbeli esemény egyszerűségét jelenti, hanem azt, hogy Jézus Krisztus, az eszkaton egyszer s mindenkorra jelenvaló.⁴²

Visszatérve Cullmann érveléséhez: az üdvtörténeti szemléletmód az ember megváltását a múltat, a jelent és a jövőt összekötő történeti folyamatban helyezi el. Továbbá, ennek a folyamatnak minden meghatározott időbeli eseménye Jézus Krisztus középpontot képező történeti tetteivel való kapcsolatában nyeri el helyét és értékét.⁴³ Az ember üdvössége a középponti eseményben dőlt el, holott már az isteni elrendelésben megvolt, és majd csak az eszkatonban teljesedik be, illetve válik nyilvánvalóvá.⁴⁴ „Krisztus cselekedeteiben mindenkor a teljes idő, az idők teljessége érezteti hatását”, benne „nemcsak a megelőző próféciaák teljesednek be, hanem mindenestől eldől a mi jövőendő sorsunk”⁴⁵.

Cullmann olvasatában az egész Újszövetség – ha néhol csupán implicit módon is, de – azt állítja, hogy Krisztus váltságtette után már az új aiónban (világkorszakban) élünk. Még akkor is, ha az Újszövetség szerint szintén igaz, hogy az eszkatonra még – Isten akaratából meghatározatlan ideig – várni kell.⁴⁶ Cullmann ezt a keresztyén állapotot a hadászatból vett képpel jellemzi. Jézus Krisztusban a mindent eldöntő csata győztesen befejeződött (húsvét), de a háború folytatódik a győzelem napjának (eszkaton) beköszöntéig.⁴⁷ Egyébként Bultmann is fellelhetőnek tartja az üdvtörténeti koncepciót az Újszövetségben, de csak mint olyat, amely nem egyeztethető az őskeresztyén időszemlélettel. Amint említettük, szerinte az eredeti keresztyén felfogás úgy tartja, hogy Jézus Krisztus az idő vége, nem pedig középpontja. Mivel

⁴² Bultmann, 1996, 81. p.

⁴³ Cullmann, 30-31. p.

⁴⁴ I. m. 66. p.

⁴⁵ I. m. 68. p.

⁴⁶ I. m. 78. p.

⁴⁷ I. m. 79. p.

a közelre hirdetett és várt parúzia nem következett be, a történelem további folyamata maga lett a mitologikusan elgondolt visszatérés cáfolata.⁴⁸ Az a magyarázat pedig, hogy „végcél előre hozatala”⁴⁹ Jézus Krisztusban megtörtént, már a demitologizáló⁵⁰ értelmezés eredménye. Az üdvtörténet olyan szemléletmód, amely mivel elfedi azt, leválasztható a keresztény kérügmáról.⁵¹

Úgy tűnik, hogy érvelésekor míg Cullmann inkább Jézus Krisztus tettére, addig Bultmann inkább igehirdetésére fókuszál. Részben ezért képezi Cullmann számára Jézus Krisztus az idők középpontját. És részben ezért tekinti Bultmann Jézus Krisztust az eszkatologikus eseménynek. Cullmann szerint Jézus Krisztus igehirdetését tette fényében kell vizsgálni, Bultmann pedig mintha Jézus Krisztus tettének jelentése, üzenete felől tájékozódna, és nem a következményei felől.

⁴⁸ Bultmann, 1996, 14. p.

⁴⁹ Cullmann, 85. p.

⁵⁰ A mitológiátlanítás Bultmann hermeneutikai módszere. Célja a Szentírás – Bultmann szerint elavultnak minősülő – mitologikus világgépének elvetése. De ezen nem a mitológia kislejtését érti, hanem a mitológia magyarázatát. Ezt a módszert már a páli és jánosi teológiában felismeri, és az ő tradíciójukat kívánja folytatni (Lásd: Bultmann, 2003, 292. p.). Bultmann szavaival: „A kortörténeti egzegézis azt kérdezi: Mit mond a szöveg? - mi pedig azt kérdezzük e helyett: Mit jelent a szöveg?” (Idézi Joób Máté, In Bultmann, 1996, 87. p.)

⁵¹ Az üdvtörténeti szemléletmóddal összefüggésben, mivel attól elválaszthatatlan, röviden szólnunk kell az újszövetségi tipológia mibenlétéről. Elsősorban a Goppelt – von Rad – Bultmann vitára fókuszálunk. Bultmann szerint az Ószövetség tipológiai értelmezése a ciklikus időszemléletből ered, és ezért az ismétlődés gondolatának eszkatologizálása. Ettől független az Ószövetség jövődőlésként való értelmezése, mely a lineáris időszemléletre épül, és a beteljesülés felismerését fejezi ki. Ezzel a különbségtétellel azonban Bultmann leértékelte a tipológia újszövetségi szerepét. G. von Rad volt az, aki rámutatott, hogy a tipológia eszméje nem az ismétlésben, hanem a megfélemtetésben van, és szigorúan csak a történelmi eseményekre alkalmazták. Goppel szerint továbbá az a probléma Bultmann álláspontjával, hogy nem ismeri el a két szövetség kapcsolatát és az üdvtörténet gondolatát. Mert a tipológia a beteljesedés felől tekint az Ószövetségre. Olyan gondolkodásmód tehát, amely az Ó- és Újszövetség összefüggésében rámutat Isten üdvtervének megvalósulására. Az üdvtörténet vonalában Isten hűségét ismeri fel. A tipológia egyébként eredetét és szemléletmódját tekintve sem választható el az apokaliptikától. Lásd: Fabiny Tibor: Bibliai tipológia – többféle értelmezésben. In Tipológia és apokaliptika 3-14. p.

Hogy a parúzia késlekedésével törés állt volna be Jézus Krisztus és az őskereszténység eszkatológiai gondolkodásában? Bultmann válasza igenlő. Ezért Jézus Krisztus üzenetének lényege, hogy a keresztény egzisztencia paradox: mindenkor eleve történeti, de mindenkor újra és újra eszkatologikusnak kell lennie.⁵² Cullmann viszont a törést az újszövetségi üzenet alapjaként, mint a keresztény jelen feszültségét érti. Ez a feszültség: bizonyosság és várakozás – Jézus Krisztus már megdicsőült, de még nem tért vissza.⁵³

Bultmann szerint az ember történeti létező, akit úgy határoz meg a saját múltja, hogy nem képes tőle szabadulni. Egyedül a keresztény hitben van módja arra, hogy szabad legyen ettől a bűnös múlttól, és valóban önmagává váljon. Mert a hitben Jézus Krisztus, az eszkatológiai esemény, tehát a múlt világának vége válik jelenvalóvá. Ugyanis Jézus Krisztust nem kozmikus és történelmi, hanem az ember személyes történetében kell eszkatonnak tekinteni. Jézus Krisztus mint eszkaton így mindig saját jelenében szólítja meg az embert. Ezért a hit csupán prezentikusan dönthet Jézus Krisztus mellett – viszont ezt a döntést az ember mindenkor egyedül ajándékként értelmezheti. Az ember tehát történeti létező, aki mindenkor a jelenbeli hite által ragadja meg az eszkatont. „Minden pillanatban benne van az a lehetőség, hogy eszkatológiává váljék, és a keresztény hitben ez a lehetőség válik valósággá.”⁵⁴

A törés megtapasztalása Cullmann vélekedése alapján a Jézus Krisztus tettébe vetett hit következménye. Az ő üdvözítő cselekedete ad értelmet az egész történelemnek. Az idő ettől kezdve már „betelt, de még nem teljesedett be”.⁵⁵ Ebben áll tehát a jelen köztes idejének feszültsége, a „már nem és még nem” dialektikája. A köztes idő lényege szerint „interim”⁵⁶ jellegű, de nem valamiféle megvalósíthatatlan ideál eléréséig, vagy egy bizonyos nyilvánvaló realitás megragadásáig tart, hanem egyszersmind kegyelmi idő, a megígért üdvösség elfoga-

⁵² Bultmann, 1994, 167. p.

⁵³ Cullmann, 68. p.

⁵⁴ A bekezdéshez lásd: Bultmann, 1994, 165-170. p. Az idézet: I. m. 169. p.

⁵⁵ Löwith, 239. p.

⁵⁶ Cullmann, 200. p.

dására adatott.⁵⁷ Ez persze nem egy ontológiai állapot jellemzése, mert „az üdvtörténet a maga egészében (...) az egyes embert szólítja meg”⁵⁸ – és csak a Jézus Krisztus tettébe vetett hit képes meghallani e megszólítást. Mint mondtuk, a hit érzékeli a feszültséget: ez a világ már múlik, az Isten országa pedig már mindig közel van.

A keresztény hit ideje Bultmann szerint a pillanat ideje. Cullmann szerint *praesens perfectum*⁵⁹, a Krisztustól értett új időszámítás⁶⁰. A keresztény állapot mindkettejük szerint jellemezhető az ember megszólításakor alkalmazott igemódok, az indikatívusz és az imperatívusz⁶¹ viszonyával. Felettből hasonló, ahogy ezt megfogalmazzák. „Az indikatívusz hívja elő és indokolja az imperatívuszt”⁶² – írja Bultmann, Cullmann pedig így fogalmaz: „Az imperatívusz az indikatívuszban gyökerezik”⁶³. Csakhogy míg előbbi egzisztenciálisan, addig utóbbi az üdvtörténeti jelen etikai vetületeként érti saját mondatát. Mindketten állítják a keresztény jelen temporális dualizmusát⁶⁴ – Bultmann az emberi egzisztencia történetében, Cullmann az üdvtörténetben.

Érdemes arra is röviden kitérnünk, hogy a két irányzatnak hol van az Achilles-sarka. Az egzisztencialista értelmezés egyrészt elkötelezi magát az egzisztencialista filozófia mellett, és a Szentírástól idegen preconcepcióktól vezérelve végzi az exegézist. Másrészt, lemond a futurikus eszkatológia hirdette reális beteljesülésről, és így a hit döntése elveszti indítékát.⁶⁵ Az üdvtörténeti interpretációnak pedig az a gyenge pontja, hogy konstrukció, amely nincs tekintettel az Újszövetség teológiai árnyalataira, ezért dogmatikus szemléletmód.

De vegyük számba a reakciókat is. Bultmann az első felvetésre a hermeneutikai iskola érvkésztelével válaszol. A megértés folyamatá-

⁵⁷ Löwith, 236. p.

⁵⁸ Cullmann, 202. p.

⁵⁹ Löwith, 235. p.

⁶⁰ Cullmann, 86–87. p.

⁶¹ A legismertebb igehely e kettősség kifejezésére: „Ha a Lélek által élünk, akkor éljünk is a Lélek szerint.” (Gal 5,25).

⁶² Bultmann, 1996, 76. p.

⁶³ Cullmann, 209. p.

⁶⁴ A temporális dualizmus kifejezést Cullmannról kölcsönözöm. Lásd: I. m., 187. p.

⁶⁵ Löwith, 306. p.

ban az ember szükségszerűen hermeneutikai körpályán mozog – az exegezist bizonyos előzetes feltevések vezetik. Az ember saját egzisztenciájára vonatkozó kérdései pedig elválaszthatatlanok Istentől – így adódik a vele való előzetes kapcsolata. Ezért képes a Szentírást őt személyesen, saját egzisztenciájában érintő megszólításnak tekinteni. Ennek következményeként, hogy az ember megértse egzisztenciáját, a Szentíráshoz vonatkozó hermeneutikai módszert egyedül az egzisztencialista filozófia szolgáltathatja.⁶⁶

A másik, a jövőben esedékes reális beteljesedés tagadását érintő kritikai megjegyzésre Bultmann sommásan felel: „Ha egyébként a keresztény hit magában foglalja a jövő irányába való szabad nyitottságot, akkor ez a hit szabad a Semmitől való szorongástól⁶⁷ is. Senki sem képes saját magától úgy dönteni, hogy ilyen szabad ember lesz. Ezt a szabadságot csak ajándékol lehet kapni, mégpedig csak a hitben.”⁶⁸

Cullmann – az üdvtörténeti álláspont védelmében – kifejti, hogy exegetikailag megalapozott konstrukció nélkül mindenfajta teológiai hasonlóság felismeréséről le kellene mondani.⁶⁹ Löwith ezt azzal egészíti ki, hogy mivel az exegezist az egész (újszövetségi) kontextusra való tekintettel kell végezni – ezért az már eleve „konstruáló” jellegű.⁷⁰

Végezetül illő nyíltan elismernünk, hogy az e fejezet elején feltett kérdésekre nem válaszoltunk egyértelműen. Csupán az alternatívákat ütköztettük, szembeállítva az Újszövetség időszemléletének üdvtörténeti és egzisztencialista interpretációját. Hogy mégsem volt mindez hiábavaló, és hogy nem kalandoztunk messzire az előre kijelölt témánktól, annak igazolására legyen elég egyetlen megjegyzés. Mind Cullmann, mind Bultmann álláspontja legerősebb támaszának János evangéliuma időszemléletét tekinti.⁷¹

⁶⁶ A bekezdéshez lásd: Bultmann, 1996, 44-58. p.

⁶⁷ Bultmann itt heideggeri fogalmakat használ. Heidegger filozófiájában a szorongás az emberi létezés alapstruktúrája, tartalma a Semmi, ami az embert létezésének egésze elé állítja. Bultmann e helyütt csupán a szorongás jövőbeli aspektusára utal, arra hogy a Semmi az ember számára a halál.

⁶⁸ Bultmann, 1996, 77. p.

⁶⁹ Cullmann, 244. p.

⁷⁰ Löwith, 304. p.

⁷¹ Bultmann, 1996, 80. p., illetve Cullmann, 235. p.

2. János evangéliumának eszkatológiája és a Szentírás

*„Ti azért kutatjátok az Írásokat,
mert az gondoljátok,
hogy azokban van az örök életetek:
pedig azok rólam tesznek bizonytságot,
és mégsem akartok hozzám jönni,
hogy életetek legyen.”
(Jn 5,39-40)*

János evangéliuma eszkatológiájáról első megközelítésben átfogó képet igyekszünk adni. Az előző fejezetben tárgyalt újszövetségi időszemléletet, és az annak keretei közt prezentált Bultmann-Cullmann vitát most az evangéliumra vonatkoztatjuk. S mindezt tesszük úgy, hogy hallgatunk U. Luz találó megállapítására, mely szerint az újszövetségi kijelentést „potenciálisan konfliktusokkal terhelt gazdagság”⁷² jellemzi. Tehát szeretnénk érzékenyek maradni a tartalmi és hangsúlybeli különbségekre.

Sőt, már János evangéliumán belül és nem csupán a többi újszövetségi irattal való összevetésben vállaljuk úgy a potenciális konfliktusokat, mint a gazdagságot. Mert, ha csak Bultmann és Cullmann evangélium-értelmezésére tekintünk, úgy már kettejük vélekedése között szembetűnő az inkoherenca. Ezért aztán, mintegy keresve valódi intencióit, két szempontból is összevetjük János evangéliumát a Szentírással. Tehát, választott igei mottónk szavával élve: kutatjuk az Írásokat.

Első szándékunk (2. 2.), hogy a szinoptikusokra figyelve valamilyen körvonalazzuk Jézus Krisztus eszkatológiáját. Bultmann vélekedésének, vagyis a parúzia késlekedésére fókuszáló koncepciójának ugyanis itt lehet a gyenge pontja. Második szándékunk (2. 3.) pedig, hogy mérlegeljük Cullmann üdvtörténetre vonatkozó nézetét, mert az nem tűnik egyértelműnek. Ezért János evangéliuma üdvtörténete mellé odaállítjuk az Ószövetség, Pál, Máté és Lukács üdvtörténetét. S

⁷² U. Luz szavait idézi Herczeg Pál. Lásd: Herczeg, 2006, 13. p.

mint mondtuk nem riadhatunk meg az esetleges különbségek észrevételezésétől sem.

2. 1. János evangéliumának eszkatológiája

János evangéliuma eszkatológiája komoly vitákat indukál. Nagy kérdés, hogy János inkább prezentikusan, vagy futurikusan érti az eszkatont, illetve hogy mi módon állítja egymás mellé a kettőt. Mint említettük, Bultmann és Cullmann is megtalálja nála álláspontjának igazolását.

Annyit mindenesetre érdemes előzetesen leszögeznünk, hogy az evangélium a megdicsőült Jézus Krisztus felől tekint vissza az ő földi működésére. Ezért már a „testté lett” történetét úgy mondja el, mint akit a preegzisztens és megdicsőült Igeként ismer. Egyszerre látjuk tehát Jézus Krisztus földi életének jól elhatárolt időbeli szakaszait és ezen időbeli szakaszok egymásba csúszását, valamint Jézus Krisztus jövőre vonatkozó ígéreteit és azok jelenidejű megvalósulását.⁷³

Sokak szerint a kettős eszkatológia oka, hogy az evangélium születésének hátterében – a kollektív szerzőnek tekinthető jánosi körben – viták dúltak⁷⁴, vagy legalábbis az evangélium születésekor eltérő szempontokat érvényesítő folyamatos szerkesztéssel kell számolni. Bultmann azt hangoztatja, hogy János eredetileg csupán prezentikusan beszélt az eszkatológiáról, és így radikálisan átalakította a Jézus Krisztus igehirdetésében gyökerező hagyományos futurikus felfogást. Sőt, tudatosan fogalmazott a feszülten jövőorientált, kozmikus távlatú és mitikus nyelvezetű apokaliptikus eszkatológiával szemben.⁷⁵ De az egyházi redakció – hogy minden tekintetben elfogadhatóvá tegye – az evangéliumot kiegészítette a hagyományos irányzattal.⁷⁶ Ez a beavatkozás több jeltől is látható. Az egyik, hogy János alig utal az Ószövetségre – Jézus Krisztus életét nem köti Izrael ígéreteihez. Márpedig a keresztény gnózis azt mutatja, hogy az Ószövetség negligálása és a fu-

⁷³ Gondoljunk csak az „eljön az óra, és az most van” (Jn 4,23; 5,25) fordulatra.

⁷⁴ Gnilká, 264., 267. p.

⁷⁵ Bultmann, 1994, 59. p.

⁷⁶ I. m., 1994, 64. p.

turikus eszkatológia felfüggesztése összefügg.⁷⁷ Ebben egyébként – bár semmiképpen nem titulálható gnosztikusnak – megmutatkozik az evangéliumon felismerhető gnosztikus hatás.⁷⁸

Bultmann olvasatában a János evangélium prezentikus eszkatológiája Jézus Krisztus elmaradt parúziájának problémáját mitológiátlanítva számolja fel.⁷⁹ A történeti időben elhelyezett, jövőben bekövetkező eszkaton a Szentírás világképének olyan mítosza, amely elfedi az eszkatológia igazi jelentését. Mert az eszkaton Jézus Krisztusban valósággá lett és szüntelenül valóságos. Nincs már a történeti időben olyan jövő, ami tőle többet hozhatna. Bultmann úgy tartja, hogy ezt a vonalat követi, amikor a Jánosnál – és kevésbé radikális módon Pálnál – felismert mitológiátlanítási módszert folytatva kialakítja a maga egzisztencialista eszkatológia értelmezését.

A János evangélium létrejöttének folyamata azonban nem rekonstruálható egyértelműen. Persze Bultmann sem tekint a problémára csupán az eszkatológia irányából. Például az evangélium szakramentális kegyességre utaló passzusait is másodlagosnak tekinti.⁸⁰ Gnilka pedig – aki szintén elfogadja a jövőre vonatkozó eszkatologikus tételek korrigáló jellegét – arra mutat rá, hogy a hit követelménye is később kaphatott etikai színezetet a szövegben.⁸¹ Mégis, érdemes hangsúlyozni, hogy a különböző források elkülönítése és osztályozása nem nyomhatja el a teljes evangélium megértésére vonatkozó törekvés igényét.⁸²

A prezentikus és a futurikus eszkatológia kapcsolatának meghatározása nem egyszerű. Kérdéses egyáltalán, hogy érvényre lehet-e jut-

⁷⁷ Uo. E helyütt mondhatni jelképesen mutatkozik meg, hogy az általa eredetinek tartott jánosi irány folytatásának szándéka miatt bírálói Bultmant modern gnosztikusnak tekintették.

⁷⁸ Bár tagadhatatlan, hogy a corpus Johanneum háttérében gnosztikus világkép és az azzal való konfrontáció áll, ma már inkább úgy áll a helyzet, hogy nem a keresztyén gnózis felől kell következtetni a jánosi teológiára, hanem fordítva: valószínűleg János is hatással volt a gnózisra.

⁷⁹ Cullmann, 235. p.

⁸⁰ Bultmann, 2003, 330-331. p.

⁸¹ Gnilka, 268. p.

⁸² Bolyki, 51. p.

tatni egyszerre a jövőre vonatkozó ígéreteket és az aprólékosan kimunkált jelenidejűség jánosi kuriózumát? Általánosságban elmondható: szinte konszenzus van a tekintetben, hogy az utóbbi a domináns.

Bultmann – mint említettük – János abszolút prezentikus eszkatológiája mellett érvel. Ebből az következik, hogy megítélése szerint az evangéliummal összeegyeztethetetlen az üdvtörténeti szemléletmód.⁸³ Azzal ugyanis, hogy az evangélium preegzisztens Logoszként beszél róla, Jézus Krisztust nem köti az üdvtörténeti múlthoz. Az pedig, hogy eszkatológiája nem apokaliptikus, az üdvtörténeti jövő iránti teljes érdektelenség következménye.⁸⁴ És valóban, – amint Conzelmann kiemeli – János evangéliuma nem használja az elpizs kifejezést.

Bultmann nyelvén szólva, csupán a hívő egzisztenciája az, ami eszkatologikusnak nevezhető. Ezt pedig a hívő az agapé parancsolatának megtartásával ismeri fel. Az eszkatologikus egzisztencia jellemzője, hogy hit által képes megragadni a Jézus Krisztustól kapott eirénét és a khara-t – amelyek egyébként eredetileg a hagyományos eszkatologikus üdvösség fogalmai.⁸⁵

Taubes az evangélium kései keletkezésére utal, amikor rámutat, hogy a világvége közelségének János számára már kevésbé van relevanciája. Így hát a „Krisztusban-lét”, a Krisztussal való koinónia kerül e teológia homlokterébe. Idézve Taubes költői szavait: „A János-evangélium tartalma nem Jézus eszkatológiája, de nem is a kairosz-fordulateszkatologikus páli misztikája, hanem a mindenség titka, a világ-mindensége, amelyen Krisztus kioldhatatlan vízjelként tűnik át.”⁸⁶ Szintén a jánosi eszkatológia jövőt elsöprő jelenét hangsúlyozza Herczeg Pál. Jézus Krisztusban ugyanis az eszkaton jelen van, és ő mindenkit döntés elé állít. A világosságot a Jézus Krisztus melletti

⁸³ Schenke/Fischer azt állítja, hogy János evangéliuma a lineáris időszemlélet is hatályon kívül helyezi. Lásd: Herczeg, 2007, 108. p.

⁸⁴ Uo.

⁸⁵ Bultmann, 2003, 347-350. p.

⁸⁶ Taubes, 95. p.

döntés által megismerő hívőnek pedig vállalnia kell a konfrontációt a sötétség világával és annak fejedelmével.⁸⁷

Minl utaltunk rá, Joachim Gnilka szerint a kettősség vitákat sejtet Jánosnál. Ennek eredményeként az evangélium kétféle eszkatológiát ismer. A térbeli jelenidejűt, amely sajátos jellege miatt elsődlegesnek tekinthető, és az időbeli jövőidejűt.⁸⁸ A magunk részéről csupán annyit fűznénk ehhez, hogy a felosztás mögött erős kontúrokkal rajzolódik ki az időtlen örökkévalóság és az időbeliség szembeállítás. A kettősség egyébként olyannyira érvényesül, hogy az evangélium eszkatológiája emiatt nem tekinthető egységesnek.⁸⁹ Ezt tovább fokozza, amint Gnilka lényegre törően kiemeli, hogy a jelenidejűség és jövőidejűség rendre ugyanazon perikópán belül kerül egymás mellé.⁹⁰ Viszont a térbeli jelenidejűségben Jézus Krisztushoz kötődő eszkatológia elsődlegessége mégis megáll, mert a végső eseményekről és a végítéletéről Jánosnál nem találunk leírást.⁹¹

Szathmáry Sándor ellenben kísérletet tesz az egyeztetésre, bár az evangélium 5., 6. és 11. részének elemzésére tekintettel előzetesen nem látja lehetségesnek a kétfajta eszkatológia összehangolását. A nehézséget jól adják vissza János evangéliumáról írt szavai: „A legmerészebb kijelentés a feltámadásról itt található.”⁹²

A „legmerészebb” prezentikus és a hagyományos futurikus irányt az eszkatológiai ellipszis foghatja össze. Szathmáry szerint ami a jelenben elkezdődő szellemi feltámadás és örök élet, azt Jézus a jövőben fogja bevégezni, „amikor az emberi személyiség még további átalakuláson megy át”⁹³. Tehát a feltámadásnak két része van, de egy folyamatban zajlik. Mindazonáltal Jánosnál a hagyományos eszkatológia csupán ellenpontot képező, kiegészítő gondolat.⁹⁴

⁸⁷ Herczeg, 2006, 199. p.

⁸⁸ Gnilka, 265. p.

⁸⁹ I. m., 270. p.

⁹⁰ I. m., 265. p.

⁹¹ Uo.

⁹² Szathmáry, 151. p.

⁹³ I. m., 158. p.

⁹⁴ Uo.

Bolyki János véleménye viszont az, hogy a jánosi teológia kiegyensúlyozó érzékenységet csak akkor érvényesítjük, ha a prezentikus és futurikus eszkatológia közötti arányosságra figyelünk. Egyszerre kell látnunk, ami már megtörtént, és ami még hátra van, a Jézus Krisztus jelentette ítéletet és majdani végítéletet.⁹⁵

Ha Bultmann jelenti az egyiket, akkor talán Cullmannal jutottunk el a másik véglethez. Bultmann gondolata: 'a futurikus eszkatológia figyelemre sem méltó, mert késői szerkesztés', Cullmanné viszont: 'a futurikus és prezentikus eszkatológia között nincs is ellentmondás'.

Cullmann szerint János azt vallja, hogy az ítélet már megtörtént, és majd az utolsó napon jön el. A jánosi specifikum tehát az, hogy az Újszövetségben itt a legerősebb a bizonyosság a döntő csata győztes megvívása felől, ezért itt a legerősebb a hitalapja a jövőbeli beteljesedésnek.⁹⁶ A Jn 6,40-t⁹⁷ értelmezve Cullmann így ír: „A jövő útját csak azóta láthatjuk igazán, amióta a világos középpont tiszta lencséjén át mindkét irányban fény vetődik az emberi történelem egyébként értelmetlen, sötét vonalára.”⁹⁸

Tehát János evangéliumában különösen is érvényesül az üdvtörténeti szemlélet. Cullmann többször említett – az egész Újszövetség tekintetében legnyilvánvalóbb – bizonyító textusa a Jn 7,6. Jézus Krisztus kairosza nem azonos a tanítványok mindig alkalmas kairoszával. Neki megvan a maga eapax ideje – Cullmann szerint ez az isteni oikonomia által meghatározott idő.⁹⁹

A János evangéliumában gyakori óra kifejezés is hordozza ezt a kiemelt jelentést. Már az e világban tevékenykedő Jézus Krisztus tetteivel összefüggő – a jánosi sajátosság szerint – eszkatologikus események is ezzel a terminussal vannak jelölve, mert az üdvtörténetbe illeszkednek. Jézus Krisztus órája pedig mindig az ő halálának órájára

⁹⁵ Bolyki, 51.p.

⁹⁶ Cullmann, 83. p.

⁹⁷ Az igevers jövőre utaló végét („én pedig feltámasztom őt az utolsó napon”) Bultmann szerkesztői betoldásnak tekinti.

⁹⁸ Cullmann, 84. p.

⁹⁹ I. m., 38-39. p.

vonatkozik.¹⁰⁰ Tehát a központi eseményre, amely értelmet ad minden korábbi és elkövetkező eseménynek. Ebből azonban nem következik, hogy a jövőt magába olvasztotta volna az idő centruma. Az eljövendő eszkatologikus esemény még hátra van.¹⁰¹ Cullmann úgy fogalmaz, hogy Jézus Krisztusban bekövetkezett kettéosztásától függetlenül „az idő megtartja üdvtörténeti jelentőségét a maga további folyásában is”¹⁰². Csakhogy olybá tűnik: e folyamatnak János evangéliuma csupán – Jézus Krisztus preegzisztenciájában – a kezdetéről, – Jézus Krisztus egységet képező földi működésében – a közepéről és – Jézus Krisztus visszajövetelében – a végéről vesz tudomást. A kontinuitást pedig mintha nem húzná meg e pontok között.¹⁰³

Azonban a János evangélium időkezelése még egy másik szempontból is sajátosnak tekinthető. Amint már említettük, egyszerre igaz, hogy János Jézus Krisztus földi életét kronológiailag pontosan ábrázolja; ugyanakkor az idősíkokat mégis egymásba csúsztatja, hiszen a megdicsőült Jézus Krisztusra tekintve mondja el földi életének eseményeit. A kronológiai pontosság azt is jelentheti, hogy történeti pontosság. A húsvéti történések időrendje esetében például úgy tűnik, János a szinoptikusoktól megbízhatóbb. Az idősíkok egymásba csúsztatása pedig abban szemlélhető leginkább, hogy János számára Jézus Krisztus halála, feltámadása, a Szentlélek kitöltése, Jézus Krisztus visszajövele mind felemeltetésnek nevezhető.¹⁰⁴ Kézenfekvő, hogy e

¹⁰⁰ A jánosi óra kifejezés értelméhez lásd: I. m., 40. p.

¹⁰¹ I. m., 222. p.

¹⁰² I. m., 71. p.

¹⁰³ A János evangélium üdvtörténeti szemlélete igazolásaként továbbá Cullmann határozottan rámutat a szöveg prologusára. Mert a prologusban megvalósulni látja a kijelentéstörténet és a Krisztus-esemény egységét. A teremtsérről a megváltásig tartó vonal ugyanis egyszerre kijelentéstörténet és Krisztusesemény. (Lásd: I. m., 23. p.) Ez az összefüggés tényszerű. A magunk részéről csupán annyit kérdezzünk, vajon a prologusban a megváltás jövőbeli vonatkozása érvényesül-e egyáltalán? Az evangélium egésze mintha azt mutatná, a lényeges számára az, hogy az egyház Jézus Krisztus megdicsőülésének eseményétől időben elváló mindenkori jelenében érvényesül a megdicsőült Jézus Krisztus megváltó munkája. Ezzel persze nem tagadjuk, hogy a szöveg tud Jézus Krisztus jövőre vonatkozó ígéreteiről is. (Lásd: I. m., 104-105. p.)

¹⁰⁴ Bultmann, 2003, 328-329. p.

kettősséget is a szerkesztés számlájára írjuk. Azonban, ha a szöveget egészében tekintjük, akkor a kronologikus történelem és a hit által látott üdvtörténet egységének cullmanni koncepciójához juthatunk.¹⁰⁵

Kérdezzünk rá most még arra is, hogy János evangéliuma mit mond a keresztény gyülekezet és a hívő egzisztencia mindenkori jelenéről. Tudva levő, hogy bizonyos gnosztikus körökben elterjedt nézet volt, hogy az eszkaton már eljött. Ismerjük a 2Thessz küzdelmét e nézet ellen.¹⁰⁶ És leszögezhető, hogy János evangéliuma sem lépi át a gnózis határát.

Az evangélium nem gnosztikusan érti az eszkatológia jelenidejűségét. Sajátossága inkább az, hogy a hagyományos eszkatológia fogalmait Jézus Krisztusra, az ő tetteire alkalmazza. Ezért részben, mégis döntő módon, már Jézus Krisztusban jelenvalónak és eldöntöttnek állítja a végső eseményeket. Azt is mondhatnánk, hogy János a gnózis-hoz szól, mégpedig antitetikusan. Mert azt állítja, hogy ami bekövetkezett, az Jézus Krisztus által történt, csak benne szemlélhető, csak a vele való kapcsolatban nyerhető el.¹⁰⁷

János az eszkatologikus kriszisz kifejezést kettős értelemben is a testté lett és felemeltetett Jézus Krisztus munkájához kapcsolja. Az ő személye és szava ítéletet és elválasztást jelent.¹⁰⁸ Ezért a vele való találkozás a kriszisz, vagyis az ítélet alkalma. Aki hisz, az már nem jut ítéletre, aki nem hisz, ítélet alatt marad. És a vele való találkozás a kriszisz mint elválasztás alakalma is. Aki hisz, már a világossághoz tartozik, aki nem hisz, a sötétségben maradt. Hasonlóképpen, az örök élet fogalma, amely az Isten országa fordításának tekinthető,¹⁰⁹ szintén a testté lett és felemeltetett Jézus Krisztushoz való jelenbeli viszonyban nyer jelentést. Aki hisz, annak már örök élete van, aki nem hisz, annak nincs élete. Szeretnénk nyomatékosítani, mind a kriszisz, mind az örök élet jánosi értelemben is eszkatologikus, tehát végső meghatáro-

¹⁰⁵ Cullmann, 40. p.

¹⁰⁶ 2Thessz 2,2 és még egyértelműbben: 2Tim 2,18.

¹⁰⁷ A bekezdéshez lásd: Herczeg, 2004, 279-280. p.

¹⁰⁸ Bultmann, 1994, 60. p.

¹⁰⁹ Goppelt, I., 73. p.

zások. Így értve mondhatjuk: úgy tűnik János evangéliuma szerint Jézus Krisztusban a jövő jelenné vált.¹¹⁰

A János evangélium szövegének elemzésekor Vielhauer is elfogadja a prezentikus eredeti és futurikus redaktori részek szétválasztásának sémáját. Az eredetiként meghatározott jánosi teológiára vonatkozóan állítja, hogy az az eszkatológiát kizárólag Jézus Krisztus küldetésére vonatkoztatja. Az ő szavára következő jelen idejű reakcióban történnek az eszkatologikus események.¹¹¹

Bultmann viszont úgy fogalmaz, hogy a hívő léte Jánosnál dialektikus. Vagyis a köztes idő már-még dialektikáját az evangélium Bultmann szerint is fenntartja. Csakhogy nem a hagyományos értelemben. Még Pálnál is igaz, hogy a köztes idő Jézus Krisztus feltámadása és eszkatonként várt parúziája között zajlik. János azonban módosít e szemléleten. Bultmann olvasatában a jánosi köztes idő Jézus Krisztus – a maga komplexitásában értett – felemeltetése és a hívő ember földi életének befejezése között telik.¹¹² Tehát a hívő is várja élete beteljesedését, ha nem is a hagyományos apokaliptikus eszkatológia szerint. Hanem – a gnosztikus eszkatológia hatásaként – a földi életét követő jövőre tekint érdeklődve, arra hogy mi történik vele halála után.¹¹³

Ilyen értelemben lehet mondani, hogy a hívő jelene az indikatívusz és az imperatívusz dialektikus viszonyával jellemezhető. A keresztény élet dinamikája szigorúan csak a hívő földi életére vonatkozik. „A hívőnek még azzá kell válnia, ami már most, és már most az, amivé még válnia kell.”¹¹⁴ Tehát tisztában van azzal, hogy megszabadult bűnétől, de szüntelenül bűnbocsánatra szorul. Ez a felismerés Bultmann szerint a jánosi teológia olyan specifikuma, amit Pál még nem érzékel.¹¹⁵

¹¹⁰ Herczeg, 2004, 282. p.

¹¹¹ A bekezdéshez lásd: Herczeg, 2007, 109. p.

¹¹² Bultmann, 1994, 62. p.

¹¹³ Bultmann érvelésében a Jn 14, 2-re és 17,24 -re utal. Lásd: I. m., 61. p.

¹¹⁴ Bultmann ezt a meghatározást a szőlőtőről vett példázattal támasztja alá (Jn 15, 2-4). E szerint, ha a szőlővessző nem hoz gyümölcsöt az Atya lemetshi, viszont csak akkor hozhat gyümölcsöt, ha a szőlővesszőn marad. Lásd: I. m., 60. p.

¹¹⁵ I. m., 61. p.

Gnilka, miközben elismeri a jánosí és a szinoptikus eszkatológia közötti nyilvánvaló különbségeket, rámutat hogy a gnózis felől nézve János nem megy szembe a többi evangéliummal. Az eltérésekre tekintettel pedig azt emeli ki, hogy „a jelen idejű modell hatékony kísérlet az eszkatológia közvetítésére és arra, hogy tapasztalattá válhasson”¹¹⁶. Ha Gnilka e tapasztalaton az eszkaton jelenét élesen megfogalmazó hittétel-hitvallás adta bizonyosságot ért, akkor egyet kell vele értenünk. Ugyanis a jánosí közösségnek korábbi negatív palesztinai tapasztalataira és a gnózis irányából jövő szellemi nyomásra adott, jelenét segítő bátorításra kétségkívül nagy szüksége volt.

Cullmann viszont a köztes idő dialektikáját János esetében is hagyományosnak tarja. A hívőnek már sajátja az örök élet, az utolsó napon esedékes feltámadás ellenben még nem következett be. Szerinte a jánosí közösség ilyen módon érzékeli az idő feszültségét – mert a Jézus Krisztus feltámadása és parúziája közötti időben él.¹¹⁷

2. 2. Jézus Krisztus eszkatológiája

Bultmann szerint a születőfélben lévő kereszténység számára komoly kihívássá vált Jézus Krisztus késlekedő parúziája. Taubes ezt így fogalmazza meg: „A kereszténység legbelsőbb története a parúszia meg nem történő eseményéből adódik, és azokat a kísérleteket tartalmazza, amelyek e be-nem-következésre mégiscsak keresztény magyarázattal kívánnak szolgálni.”¹¹⁸ Ha tehát a keresztény iratok, köztük János evangéliuma is lényegében erre a problémára keresik a választ, akkor ildomos röviden kitérnünk Jézus Krisztus eszkatológiájára.

Bultmann minden kertelés nélkül elismeri, hogy e témában nem könnyű véleményt alkotni. Az vitathatatlan, hogy Jézus Krisztus eszkatologikusan beszélt Isten országáról. Viszont az kérdéses, hogy miként értette azt. Úgy, mint amely már közvetlen közelségben van, illetve tetteiben – különösen ördögűzéseiben – már felsejlik? Vagy úgy, mint amely személyében már jelenvaló? Mindez másrészt nem füg-

¹¹⁶ Gnilka, 271. p.

¹¹⁷ Cullmann, 222. p.

¹¹⁸ Taubes, 91. p.

getleníthető attól, hogy Isten királyságának beköszöntében önmagának vajon milyen szerepet tulajdonított.¹¹⁹

Bultmann szerint egy dolog azonban kétségtelen, Jézus Krisztus a személyét és üzenetét érintő döntés idejének tekintette működésének korát. Azt hirdette, hogy a hozzá való viszony lesz a mérvadó az emberek jövőjére nézve.¹²⁰ Ezért volt oly intenzív futurikus eszkatológiája, amikor az – általa természetfeletti megváltónak tekintett – Emberfia küszöbön álló ítéletéről beszélt. Jézus Krisztus egyébként invenciózusan kezelte az eszkatológiát. Az Ószövetség felfogásával szemben az ítéletről egyedül mint utolsó ítéletről tudott, és nem fogalmazott meg ígéreteket a próféták módjára. Az apokaliptikától viszont csak abban különbözik, hogy nem gazdag kolorittal szól az eljövendő üdvről.¹²¹

Goppelt – Kümmel nyomán – azt hangsúlyozza, hogy Jézus Krisztus úgy beszélt az Isten országáról, mint amely a jelenben és a jövőben is elérkezik.¹²² Ezért igehirdetéséből nem lehet egyoldalúan csak a küszöbön álló eljövetelet kihallani. Igaz ugyan, hogy Jézus Krisztus közvetlen közelre várta Isten országának bekövetkeztét, ezt mégsem apokaliptikusan értette. Mert nem beszélt előjelekről, és élesen visszautasított mindenféle meghatározott időpontra vonatkozó utalást. „Jézus azonban hallgatóit kiéleztetten Isten közeli jövelele elé helyezi. Nem várakozási időről vagy az idő szorításáról van szó. Ő sokkal inkább mindent elvesz az útból, ami az embert Isten jövelelelől elválasztja, akár tér, akár idő legyen az, és őt minden bebiztosítás nélkül az elé a kiszámíthatatlan jövelel elé állítja, hogy ezáltal megtérésre hívja. Határidőkre csak azért mutat rá, hogy a tanítványokat vigasztalja.”¹²³ Az idézett megtérésre hívás pontosan az, amiről Bultmann a döntés idejeként beszélt.

Jézus Krisztus tehát egyrészt úgy beszél magáról, mint aki nem az idők végén, hanem a jelenben, a történelmen belül érkezik. Mert ő

¹¹⁹ Bultmann, 1994, 43. p.

¹²⁰ Uo.

¹²¹ I. m., 44-45. p.

¹²² Goppelt, I., 80. p. és Cullmann, 78. p.

¹²³ Goppelt, I., 83. p.

nem az utolsó ítélet szándékával jön.¹²⁴ Sőt, elvárja, hogy már gyógyításait is Isten országának hitre vezető jeleiként értsék.¹²⁵ Ha pedig Isten országa a jelenben érkezik el, akkor Jézus Krisztus önmagának jelentős szerepet kell, hogy tulajdonítson. Goppelt abban egyetért Bultmannal, hogy Jézus Krisztus sem az Ószövetség messiásképével nem konvergens, sem új messiásképet nem alkotott.¹²⁶ De ebből számára nem az következik, ami Bultmann számára, hogy Jézus Krisztusnak nem volt messiási öntudata.¹²⁷ Goppelt arra mutat rá, hogy a régi fogalomnak Jézus Krisztus új tartalmat adott.¹²⁸ Mert egész tevékenysége háttérben ott „az igény, hogy általa az üdvígérek beteljesednek, és a basileia az emberekhez elér.”¹²⁹ Cullmann is azzal érvel, hogy az ő eljövételében már jelenvaló az Isten országa. Ez válik nyilvánvalóvá tetteiben: a gyógyításokban, az exorcizmusban, a bűnök bocsánatában, az ítélet bekövetkeztében. Ennek az az oka, hogy maga Jézus Krisztus is egész tevékenységét a történelem középpontjaként értette.¹³⁰

Jézus Krisztus másrészt valóban vár egy jövő idejű utolsó ítéletre. Amikor majd mindenkinek személyesen kell számot adnia tetteiről az Emberfia előtt. Azonban akkor is egyedül a Jézus Krisztushoz való viszony lesz a döntő. S nem az emberiségre „rátörő ismeretlen történeti és kozmikus katasztrófák, melyeket az apokaliptika kiszínez.”¹³¹ Goppelt szerint egyébként Jézus Krisztus és az Emberfia azonosítása nem csak – ahogy Bultmann állítja¹³² – a keresztény gyülekezetben, hanem már Jézus Krisztus által megtörtént.¹³³ Tehát Jézus Krisztus használja ugyan az apokaliptika standard fogalmait (Emberfia, Isten

¹²⁴ I. m., 70. p.

¹²⁵ I. m., 161. p.

¹²⁶ I. m., 172. p.

¹²⁷ Bultmann alapos elemzését lásd: Bultmann, 2003, 36-42. p.

¹²⁸ Mt 11,2-6 par.

¹²⁹ Goppelt, I., 173. p.

¹³⁰ Cullmann, 78. p.

¹³¹ Goppelt, I., 135. p.

¹³² Bultmann, 2003, 43. p.

¹³³ Goppelt, I., 181-182. p.

országa), világképe mégsem apokaliptikus.¹³⁴ Nyilvánvaló azonban, hogy az eljövendő Isten országát eszkatologikusan érti. Amely már, mint Bultmann mondja: „kopogtat”, olyan közel van.¹³⁵ Erről az eljövendő országról Jézus Krisztus annyit közöl csupán, hogy olyan lesz mint egy ünnepi asztalközösség és mégis valami egészen új.

A jövőhöz való viszonyulás megfelelő módja ezért az „éber várakozás”¹³⁶. És éppen ezért történik meg a jövő jelenbe – mint a döntés és megtérés idejébe – való bevonása. Amint Goppelt mondja, a jézusi szavak „nem csupán a sorsszerűen érkező jövőt akarják meghirdetni: a jelent akarják a jövőben részeltetni.”¹³⁷ De ez csak úgy lehetséges, ha a jövő megőrzi autonómiáját. Cullmann szerint Jézus Krisztus intenzív várakozása abból a felismerésből adódott, hogy benne és általa a döntő esemény már megtörtént.¹³⁸ A már bekövetkezett és a még be nem teljesedett intenzív feszültsége tehát számára is valóságos volt. Cullmann elismeri, hogy a parúziáig tartó időt, a köztes idő korszakát Jézus Krisztus nagyon rövidnek képzelte¹³⁹, azonban már ezzel is, ugyan nem dolgozta ki, de megalapozta az üdvtörténeti szemléletet.¹⁴⁰

Nem kétséges, hogy Jézus Krisztus eszkatológiájára tekintve nem találtunk olyan alapot, amelyen az ellentétes nézeteket közös nevezőre lehetett volna hozni. A teológiai különbségek megmaradtak. A problémát szimplifikálva, azt mondhatjuk, azért, mert a Jézus Krisztusra visszavezethető logionok körét eltérően határozzák meg az egyes kutatók. Másrészt ezen logionok értelmezésekor eltérő preconcepciókat érvényesítenek. A magunk részéről egyébként a szubjektív hitvallások

¹³⁴ I. m., 61. p.

¹³⁵ Bultmann, 2003, 21. p.

¹³⁶ Goppelt, I., 83. p.

¹³⁷ I. m., 81. p.

¹³⁸ Cullmann, 233. p.

¹³⁹ Goppelt részben alássa Cullmann két aión elméletét, amikor kijelenti, hogy Jézus Krisztus nem használja ezt az apokaliptikus világképből származó felosztást, és ezért jövőendő aiónról sem beszél. „Így Isten királyságának az elérkezése Jézus számára nincs a világeseménybe beiktatva, vagy annak alárendelve, bizonyára azonban igaz ez fordítva: mind az eljövendő, mind a jelenlegi világnak ez adja az arculatát.” Lásd: Goppelt, I., 94. p.

¹⁴⁰ I. m., 231. p.

és az objektív történeti megközelítések szembeállítását nem tartjuk elfogadhatónak. A duplex veritas lehetőségét illetően kétségeink vannak. De visszakanyarodva témánkhoz, Jézus Krisztus eszkatológiája tekintetében számunkra úgy tűnik, hogy az ő mondandója nem úgy hangzik, mint ami az időben utolsó, hanem mint ami abszolút értékben végérvényes.

2. 3. Az üdvtörténeti szemléletmód

Ahhoz, hogy János evangéliuma üdvtörténeti szemlélete vonatkozásában véleményt tudjunk mondani, előbb azt kellene tisztáznunk, mit értünk egyáltalán üdvtörténeten. Csakhogy e felvetéssel máris olyan területre érkeztünk, ahol nem könnyű a tájékozódás. Cullmannt is leginkább azért éri kritika, mert nem határozza meg egyértelműen az üdvtörténet fogalmát.¹⁴¹ Bár azt maga is elismeri, hogy az üdvtörténeti szemléletmód „különböző formában” található meg az Újszövetségben.¹⁴² Mi most kezdjük vizsgálódásainkat az Ószövetséggel, melynek időszemléletével hosszabban foglalkozunk.

Izrael időszemléletében döntő fordulatot jelentett, amikor Isten és önmaga viszonyát történetileg kezdte értelmezni. Bizonyos szempontból ekkor született meg Izrael. Életét immár nem az isteni rendben megalapozott periodikus természeti változáshoz kötötteen látta.¹⁴³ Észrevette, hogy Isten bizonyos történelmi eseményeken keresztül cselekszik vele.

Ezért az izraeli történetírás – üdvtörténeti perspektívája miatt – „prédikáció”¹⁴⁴. Nem az események szükségszerűségét mutatja fel, hanem istenismeretre és önvizsgálatra vezet. Izraelt saját múltja szólítja meg, hogy emlékeztessen Isten tetteire és ígéreteire, valamint hogy szembesítse őt bűneivel és kötelességeivel.¹⁴⁵ Mivel azonban a történeti prédikáció textusa az üdvtörténet, ezért a prédikáció egyszerre is-

¹⁴¹ Szűcs Ferenc: Előszó a magyar kiadáshoz. In Cullmann, 6. p.

¹⁴² I. m., 231. P.

¹⁴³ Ennek egyik jele volt az ősi agrárünnepek Isten üdvözítő tetteihez kapcsolódó ünnepekké alakítása.

¹⁴⁴ Bultmann, 1994, 28. p.

¹⁴⁵ I. m. 28-31. p.

meri fel Isten újabb tetteit és figyel Izrael változó helyzetére. Így adódik Izrael múlthoz való kreatív viszonyulása. Isten időben kibontakozó cselekedetei a múlt átértelmezéséhez, végső soron helytállóbb megismeréséhez vezetnek.¹⁴⁶

Izrael történetében azonban a prófétaság döntő változást hozott. A próféták megnyitották Izrael időszemléletét a jövő felé. A nép és Isten közös múltját intenzívebben szemléltek, és kérlelhetetlenül hangoztatták a nép felelősségét. Felettébb érzékenyen tekintettek koruk történelmi szituációjára.¹⁴⁷ És Isten új, jövődöbben kibontakozó cselekedeteit hirdették. Ez az elegy tette igehirdetésüket alkalmazkodóképessé és hatásossá. Politikai bátorságukat az adta, hogy bizonyosak voltak afelől, Isten elkövetkező tettei még a korábbiakat is felülmúlják.¹⁴⁸ Az „szólította a nyilvánosság elé a prófétákat, hogy Jahve egészen új idő kezdetét hozza el népe számára”.¹⁴⁹ G. von Rad szerint ezért kijelenthető, hogy a prófétaság – mint jövő orientáció, a váradalmak meghirdetése – eszkatologikus szemléletű.¹⁵⁰

Mert – érvelése alapján – az eszkatológia lényege a régi és az új korszak közötti törés. Az új korszak ezért nem tekinthető a régi folytatásának. Másrészt az eszkatológia közelre várja a törésként manifesztálódó beteljesülést. Ezeket a feltételeket pedig teljesíti a prófécia. A próféták véglegesnek állították a megjövendőlt eseményt, de úgy írták

¹⁴⁶ „Azáltal, hogy (...) az ősi Jahve-történeteket folyton újraértelmezték, voltaképpen semmi lényegükkel ellentétes dolgot nem tettek velük. Sőt: ezeket talán kezdettől fogva így alkották meg. A jövőre való nyitottság ténye szinte megkövetelte a későbbi újraértelmezéseket; a későbbi korok számára pedig az újraértelmezés és az átalakítás valósággal létszükséglet volt, hiszen Izrael Istenhez fűződő viszonya olyan mértékben világosodott meg számukra, amennyire az ósatyákkal kezdődő történeti vonalat meg tudták ragadni; vagy még inkább: amennyire ebbe az isteni történetbe képesek voltak belépni.” Lásd: G. Von Rad, 301. p.

¹⁴⁷ Ézsaiás, Ámós és Mikeás igehirdetését az asszír fenyegetés befolyásolja, Hóseás plasztikus képet tár elénk az északi országrész viszonyairól, Jeremiás Jósias kortársa, a deuteronomiumi reform elkötelezettje, Ezékiel babiloni deportált, Deutero-Ézsaiás a Kürosz fellépése keltette remények szószólója, Haggeus és Zakariás a fogság utáni hazatérés prófétái.

¹⁴⁸ Az egész bekezdéshez lásd: G. von Rad, 107. p.

¹⁴⁹ Uo.

¹⁵⁰ Uo.

le, mint ami nem a történelmen kívül játszódik le. Számukra ugyanis az idő abszolút vége, ami a történelmen kívül volna, még ismeretlen kategória volt. A prófétai eszkatológia nyitott a jövőre – meghirdeti a történelem beteljesedése utáni időbeli folytatást. G. von Rad szerint az apokaliptika az, amely a történelem végét várja, nem az eszkatológia.¹⁵¹

Határozottan tiltakozik továbbá az ellen, hogy mitologikus és kultikus képzetek felől lehetne értelmezni a prófeciát. És elhárítja azt a nézetet is, miszerint a prófécia csupán történelmi kudarcok következménye.¹⁵² Meggyőződése szerint eredete inkább a sajátos izraeli történelemszemléletben és annak jövő felé való megnyitásában táruul fel. „Tehát ami a próféták küldetését megkülönbözteti Izrael egész addigi, az üdvtörténetre alapozott teológiájától, az a várakozás, hogy Izrael számára minden döntő dolgot, életet és halált, Isten ezután következő cselekedetei határoznak majd meg.”¹⁵³ Isten elkövetkező tettei a korábbiak analógiájára történnek majd, de a korábbiak elvesztik a megszokás biztonságát adó mivoltukat. „Hóseás például új honfoglalásról beszél, Ézsaiás új Dávidról és új Sionról, Jeremiás új szövetségről, Deutero-Ézsaiás pedig új Exodusról.”¹⁵⁴

G. von Rad szerint tehát az Ószövetség üdvtörténeti szemléletű, amennyiben az üdvtörténetet nem valamiféle gondolati konstrukciónak tekintjük, hanem Izrael hite felől értjük.¹⁵⁵ Eszerint: Isten előre vivő módon cselekszik a történelemben – ígéreteket ad, azokat beteljesítés felé vezeti, aztán a beteljesedett ígéreteket új ígéreteké transzfor-

¹⁵¹ Az egész bekezdéshez lásd: G. von Rad, 108-109. p.

¹⁵² Taubes ellenben így ír: „Az istentelen világ valósága és az Isten világot átfogó királyságának képzete közti ellentmondás szüli az eszkatológiát.” (Taubes, 30. o.) Viszont G. von Rad is megállapítja: „[A prófétáknak] nehéz kérdéssel kell szembenéznük: a hit nem képes többé lépést tartani az egyre mélyebben elrejtőző Istennel.” (G. von Rad, 315. o.) A problémát összegezve ezt írja: „Az eszkatológia »keletkezésénél« bizonyára szerepet játszott a csalódás is; csakhogy teológiailag pontosabban meg kellene határozni azt a tárgyat, amely a csalódást okozta, és hasonlóképpen pontosan ki kellene jelölni a jelenség egészén belül a csalódás élményének a helyét is.” (I. m., 110. p.)

¹⁵³ G. von Rad, 110-111. p.

¹⁵⁴ I. m., 111. p.

¹⁵⁵ I. m., 306. p.

málja.¹⁵⁶ Az Ószövetség szerint tehát az üdvtörténet nem egy eredendő terv magvalósítása,¹⁵⁷ hanem Isten szava és tettei által irányított történelem – a teremtetéstől a világ végéig.¹⁵⁸

A kérdés mármost az, hogy mit gondolt a kereszténység az üdvtörténet felől. Mert a Jézus Krisztusban történt végérvényes beteljesülés új helyzetet teremtett. Nézzük sorrendben, miként vélekedik e témában Pál, Máté és Lukács. Bultmann szerint nem csak az őskereszténységre, de Pál teológiájára is igaz, hogy eszkatologizálta a történelmet. Az idők végét ugyanis ő sem valamilyen történelmi folyamat betetőzéseként érti, hanem a történelem Isten általi megszakításaként. Nem arról van szó, hogy egy korábban meghatározott terv valósulna meg – Isten kegyelme az elhatalmasodó bűn ellenére hozza el az eszkatont. És éppen az a hangsúlyos, hogy a bűn ellenére. Mert paradox módon Isten szabadításának a bűn korlátlan kiteljesedése az előzménye. Ez pedig nem más, mint a két aión, – páli megfogalmazás szerint – a törvény és a hit világkorszakának dichotómiájára épülő „apokaliptikus történelemkép”¹⁵⁹. Tehát a történelemnek végül van értelme, „de ez (...) nem a történelem immanens része”¹⁶⁰. Egyébként is, Pál teológiájában a történelmi értelemben vett történelem mellett inkább az egyén létének történetisége domborodik ki.¹⁶¹ Ezért nyomatékosítja minduntalan az ember felelősségét, és a megszentelődés folyamatos jellegét – amit többször is a sport világából vett képekkel illusztrál.¹⁶² Mert az élet küzdelem, vagy legalábbis olyan, mint szüntelenül úton lenni. Ebben, vagyis a már-még dialektikájában áll a keresztény lét történetiségének dinamikája.¹⁶³

¹⁵⁶ I. m., 302. p.

¹⁵⁷ „Az Ószövetségben minden isten (sic) által irányított eseménynek értelme van, mert isteni áldást vagy fenytést fejez ki, a történelem egész folyamata pedig a nép nevelésében nyeri el értelmét. Nincs azonban még szó arról, hogy a történelem folyamata organikus egész lenne.” Lásd: Bultmann, 1994, 71. p.

¹⁵⁸ G. von Rad, 298. p.

¹⁵⁹ Bultmann, 1994, 53. p.

¹⁶⁰ Uo.

¹⁶¹ I. m., 56. p.

¹⁶² 1Kor 9,24-27 és Fil 3,12-14

¹⁶³ Bultmann, 1994, 59. p.

Valószínűleg a fenti megállapításokkal Cullmann nagyrészt egyetért. Számára ebből mégis az következik, hogy Pál leveleiben felismerhető az üdvtörténeti szemlélet. Ugyanis a lineáris időfogalom nélkül az egyén történeti létének a páli Krisztus-hitvallásokban a személyességig, vagy egészen a kitarulkozásig fokozása¹⁶⁴ könnyen a miszticizmus irányába mozdítaná el szavainak értelmét.¹⁶⁵ Pál hite egy valóban megtörtént múltbeli esemény „üdvözítő jelentőségén” nyugodott.¹⁶⁶ Nem pusztán valamilyen élményen. Ezért a hit elsősorban nem a tapasztalat útja, hanem az üdvtörténeti múltnak az egyén számára való hatékonnyá és érvényessé válása. A hitben az a felismerés az uralkodó, hogy az egész történelem az egyén bűnére és bűnbocsánatára vonatkozik.¹⁶⁷ Tehát „a predestináció révén minden egyes hívő embernek az élete bele van tagolva a Krisztus vonalába, mégpedig a maga teljes időtartamában”.¹⁶⁸ Azt pedig, hogy Pál nyitott az üdvtörténeti jövő felé, Cullmann szerint az a kitétel különös élességgel megvilágítja, hogy a halált „utolsó ellenségnek”¹⁶⁹ nevezi.¹⁷⁰ Az apokaliptikus nyelven előadott feltámadás viszont Jézus Krisztusban legyőzte a halált, és e győzelmet a parúziában majd nyilvánvalóvá teszi.

Goppelt értelmezésében pedig éppen ezért – vagyis az apokaliptikus szemlélet miatt – nem lehet Pálról szólva üdvtervről és egyetemes történelemről beszélni. A cullmanni elképzelés, miszerint az Ószövetség tipologikus magyarázata kirajzol egy mindent átfogó üdvtervet vagy üdvfolyamot, hamis. Csak az efezusi levél használja majd az oikonomia fogalmat. Az üdvtörténet Cullmann által biblikusnak tartott, Jézus Krisztust középpontba helyező koncepciója majd csak

¹⁶⁴ Róm 6,2-11; 8,17; Gal 2,20; Fil 1,21

¹⁶⁵ Cullmann, 203. p.

¹⁶⁶ I. m., 203-204. p.

¹⁶⁷ Uo.

¹⁶⁸ I. m., 205. p.

¹⁶⁹ 1Kor 15,26

¹⁷⁰ Cullmann, 218. p.

Irenaeusnál válik kidolgozott elméletté.¹⁷¹ Goppelt szerint Pál mint az apokaliptikus vég eseményeit – egységben látja Jézus Krisztus feltámadását, az egyház összegyűjtését és a parúziát.¹⁷² És ezt az ószövetségi kiválasztás-tradícióhoz köti.¹⁷³ Jézus Krisztus történetét és az Ószövetséget tehát nem az üdvtörténet kapcsolja egymáshoz. De nem is a bultmanni értelemben vett, Jézus Krisztus melletti elköteleződésre vonatkozó, mitikusan megfogalmazott invitáció. Hanem az Isten-ember szövetségi kapcsolat érvényben maradása, amit az ígéretek és azok beteljesedése közti korrespondencia igazol. Tehát Pálnál nem magában a történelemben, hanem az isteni ígéretekben ismerhető fel a kontinuitás. Viszont ez csak az elhívás aktusában tárul fel a szemlélő előtt. Ezért mondja Goppelt, hogy Pál „az üdvtörténetet, mint kiválasztás-, ígéretek elhívástörténetet ismeri”.¹⁷⁴

Goppelt vélekedése alapján Máté evangéliumát ellenben joggal nevezhetjük üdvtörténeti szemléletűnek. G. Streckerre hivatkozva Goppelt kiemeli: Máté azzal, hogy Jézus Krisztus történetét a saját idejéhez képest múltnak tekinti, és eszkatologikusan értelmezi – Jézus Krisztus idejét az üdvtörténetben helyezi el.¹⁷⁵ Máté Jézus Krisztust egyedül Izraelhez való viszonyában ábrázolja. Hiszen egyrészt az Írások felől értelmezi őt, másrészt ebben a találkozásban Izrael története leárult, és Isten üdverterve beteljesedett. „Így a Jézus útja Máténál ellentétben Lukáccsal, nem idői-helyi folyamatként és a szakaszokra osztódó történelem egy korszakaként kerül bemutatásra, hanem úgy, mint a próféta által egyetlenként minősített idő.”¹⁷⁶

A Lukáccsal való fenti összevetés természetesen nem véletlen. Az újszövetségi teológiában gyakorlatilag konszenzus van a tekintetben, hogy az ő szövegeiben ismerhetünk rá leginkább arra, amit hagyomá-

¹⁷¹ Cullmann egyébként visszautasítja, hogy Irenaeusszal azonos állásponton lenne. „Irenaeus az üdvtörténet célirányának egyenes vonalát valósággal túlfeszíti.” Nála „annyira egyenes a vonalvezetés, hogy nem veszi eléggé tekintetbe a bűn által okozott törést. Szerinte minden csak beteljesedés.” (Cullmann, 53. p.)

¹⁷² 1Kor 15, 20-28

¹⁷³ Róm 4

¹⁷⁴ Goppelt, II., 57. p.

¹⁷⁵ I. m., 181. p.

¹⁷⁶ I. m., 182. p.

nyosan üdvtörténetnek nevezünk. Hadd idézzük a Lukács evangélium emblematikus szavait: „A törvényt és a prófétákat Jánosig hirdették, azóta az Isten országának örömhírét hirdetik, és mindenki erőnek erejével törekszik felé.”¹⁷⁷ Bultmann szerint a keresztény közösség eszkatológiát hátrahagyó belépése a történelembe Lukács könyveiben és a hagyomány jelentőségének megnövekedésében szemlélhető a legtisztábban. Lukács egyértelműen mint hitelességre törekvő történetíró igyekezett Jézus Krisztus életét és az őskeresztény egyház történetét megírni. Ezért forráskutatást végzett és aggályosan ügyelt arra, hogy a leírt eseményeket a világtörténelem időrendjébe illessze.¹⁷⁸ Bultmann véleménye az, hogy a cullmanni üdvtörténet koncepciója csupán az Apostolok cselekedeteire illik.¹⁷⁹ Vielhauer szerint – amint Goppelt frappánsan tolmácsolja nézeteit: „Lukács egy darab történetet úgy írt meg, mint üdvtörténetet és ezért az üdvtörténetet is, mint egy darab történetet írja meg.”¹⁸⁰ Vielhauer és Conzelmann is úgy véli, hogy e szemlélet megfosztotta Jézus Krisztus személyét eredeti eszkatologikus attitűdjétől, és őt – így megüresítve – a történelem szereplőjévé tette. Conzelmann megállapításai szerint Lukács számára az idő közepe Jézus Krisztus működésének ideje, ezt keretezi egyfelől Izrael, másfelől az egyház korszaka. Tehát Lukács már egyértelműen periodizációban gondolkodott. Vitathatatlan teljesítménye pedig az, hogy a világ történetére való kitekintéssel végzi el az egyház identifikációját.¹⁸¹

Goppelt is éles kontúrokkal emeli ki e gondolkodásmód egyediségét. Szerinte egyébként a nyugati kultúrkör máig lukácsi módon tájékozódik a történelem felől. Mert Lukács a történelmet egészében, mégis folyamataival együtt látja.¹⁸² De maradva a teológia nyomvonalán: az evangélium és az Apostolok cselekedetei üdvtörténete az üdvterv, mégpedig – Goppelt kifejezésével – Isten akciótervének megvalósulása.

¹⁷⁷ Lk 16,16

¹⁷⁸ Bultmann, 1994, 51. p.

¹⁷⁹ Cullmann, 105. p.

¹⁸⁰ Vielhauerre utal L. Goppelt. Lásd: Goppelt, II., 225. p.

¹⁸¹ Conzelmann álláspontját összefoglalja L. Goppelt. Lásd: I. m., 226. p.

¹⁸² I. m., 229. p. Ne feledjük, Goppelt újszövetségi teológiája 1976-ban jelent meg.

Hiszen az Írásokból¹⁸³ kiolvasható, hogy a húsvéti események determináltak voltak. Minden úgy történt, ahogy történnie kellett (edei).¹⁸⁴ Isten akciótervének tehát az a sajátossága, hogy a történelemben kell megmutatkoznia. És ezt véghezvinni egyedül az ő hatalmában áll, még ha az egyházat és annak tagjait ehhez eszközül is használja.¹⁸⁵

Az Apostolok cselekedeteinek eleje kimondottan elhárító a közeli¹⁸⁶ (en tó khronó)¹⁸⁷ parúziát illető kérdéssel, és egyáltalán, az arra fókuszáló gondolkodással szemben. Ehelyett a Lélek – az egyház szintjén egyetemesen érvényes – tanúvá tévő erejének megérkezése kerül előtérbe. Mert a tanítványoknak adott Lélek által valósul meg az akcióterv további része. Ezért a fokozatosan kibontakozó pogánymisszió miatt, az üdvtörténet „folyamatos fejlődést ír le, de ennek kontinuitása az üdvterv tárgyi megvalósulása, nem pedig történelmileg összefüggő fejlődés”¹⁸⁸. Tehát az egyház születése az üdvtörténet vonalában, és a mindenkori egyház pozíciója is csak ennek a vonalnak a meghosszabbításában helyezhető el.¹⁸⁹

Lukács már említett hármas tagolású üdvtörténeti periodizációja pneumatikus meghatározottságú. A Lélek működött a prófétákban Keresztelő Jánosig – a „Lélek Ura”¹⁹⁰ maga Jézus Krisztus – és végül, a Lélek egyetemesen tevékenykedik az egyházban és az egyház által.¹⁹¹ De a triális felosztású üdvtörténet keltette asszociáció ellenére, Goppelt elveti a Cullmann szerint az egész Újszövetségben, míg Conzelmann szerint csupán Lukácsnál érvényesülő modellt, miszerint Jézus

¹⁸³ Mózes törvényéből, a próféták könyvéből és a zsoltárokból – amint a Lk 24,44-ben elhangzik.

¹⁸⁴ Lk 24,44-49

¹⁸⁵ Goppelt, II., 230. p.

¹⁸⁶ B. Kaiser fölveti, hogy vajon a „közeli” kifejezést – az „idők végezetén” mintájára – nem kell-e szintén relatívan értenünk. Lásd: Kaiser, 10. p.

¹⁸⁷ ApCsel 1,6

¹⁸⁸ Goppelt, II., 232. p.

¹⁸⁹ Uo.

¹⁹⁰ Ne feledjük, a Lukács evangéliumában Jézus Krisztus és a Szentlélek kapcsolata már Jézus Krisztus földi életében nagyon szoros. Tőle fogantatik, megkeresztelkedésétől telve van vele, egyedül ő birtokolja és egyedül ő adja a tanítványoknak. Ezért mondja Goppelt, hogy Jézus Krisztus a Lélek Ura. Lásd: Goppelt, II., 235. p.

¹⁹¹ I. m., 234. p.

Krisztus az idők középpontja. Az ő olvasatában a lukácsi gondolkodás szerint az isteni üdvterv megvalósulása Jézus Krisztussal kezdődik meg.¹⁹² Így hát a korábbi időszakot, vagyis Izrael történetét az akcióterv meghirdetéseként kell érteni.¹⁹³

Amennyiben eltekintünk a többi újszövetségi könyv üdvtörténeti koncepciójának bemutatásától, akkor is látható, hogy bár diffúznak nem nevezhető a fogalom, mégsem teljesen egyértelmű, hogy mit is értsünk magán az üdvtörténeten. Itt szükség volna a teológiai diszciplínán belül egységesebb, összességében mégis árnyaltabb meghatározásra. Hiszen igaz, hogy János időszemlélete különbözik az Őszövetségétől, és nem azonos sem Pál apokaliptikus, sem Lukács akciótervet hangsúlyozó felfogásával. Viszont János temporális szenzibilitása tagadhatatlan. Talán elég, ha csupán utalunk az evangélium hetedik részének késleltető funkciójára,¹⁹⁴ valamint a Jézus Krisztus munkájában fordulatot hozó tizenkettedik rész múltat, jelent és jövőt egyszerre megkülönböztető és egységbe foglaló időmeghatározásaira.¹⁹⁵ Persze az is látható, hogy ez a szenzibilitás elsősorban Jézus Krisztus földi életútja tekintetében érvényesül, az egyház számára sokkal inkább a jelen mostja a domináns. Másrészt szintén tagadhatatlan, hogy János esetében nemcsak szótérológiai,¹⁹⁶ hanem temporális determinizmusról is beszélhetünk. Hiszen az evangéliumban minden szükségszerűen történik: éppen akkor, amikor történnie kell. A későbbiekben további kérdésfeltevés tárgyává lehetne tenni, hogy ezek alapján valamilyen, közelebbről meg nem határozott értelemben, beszélhetünk-e János evangéliuma üdvtörténeti szemléletéről.

¹⁹² I. m., 236. p.

¹⁹³ I. m., 287. p.

¹⁹⁴ A Jn 7-ben négyszer is utalás történik arra, hogy Jézus Krisztusnak még nem jött el az ideje (Jn 7,6.8.30.33).

¹⁹⁵ A Jn 12-ben egymást követik az alábbi megállapítások: „eljött az óra” (12,23), „ahol én vagyok, ott lesz az én szolgám is” (12,26), „már megdicsőítettem, és ismét megdicsőítem” (12,28), „most megy végbe az ítélet a világ felett” (12,31), „ha felemeltem a földről, magamhoz vonzok mindeneket” (12,32), „még egy kis ideig közöttetek van a világosság” (12,35), „az az ige, amelyet szóltam, az ítéli el őt az utolsó napon” (12,48).

¹⁹⁶ A jánosi determinizmusához lásd: Bultmann, 2003, 301-305. p.

Felhasznált irodalom

- Bolyki J.: „Igaz tanúvallomás.” Kommentár János evangéliumához. Budapest: Osiris Kiadó, 2001. ISBN 3170159747
- Budai G. – Herczeg P.: Az Újszövetség története. Bevezetés az Újszövetségbe. Budapest: Kálvin Kiadó, 1994. ISBN 9633005787
- Bultmann R.: Az Újszövetség teológiája. Budapest: Osiris Kiadó, 2003. ISBN 9633894646
- Bultmann R.: Jézus Krisztus és a mitológia. Budapest: Teológiai Irodalmi Egyesület, 1996. ISBN 9630473097
- Bultmann R.: Történelem és eszkatológia. Budapest: Atlantisz, 1994. ISBN 9637978410
- Culmann O.: Krisztus és az idő. Az őskeresztény idő- és történelemszemlélet. In Hermeneutikai Füzetek 22. Budapest: Hermeneutikai Kutatóközpont, 2000. ISSN 12183407
- Fabinyi T. (szerk.): Tipológia és apokaliptika. Rudolf Bultmann, Gerhard von Rad, Leonhard Goppelt. In Hermeneutikai Füzetek 11. Budapest: Hermeneutikai Kutatóközpont, 1996. ISSN 12183407
- G. von Rad: Az Ószövetség teológiája II. Budapest: Osiris Kiadó, 2007. ISBN 9633899441
- Gnilká J.: Az Újszövetség teológiája. Szent István Kézíkönyvek 11, Budapest: Szent István Társulat, 2007. ISBN 9789633618417
- Goppelt L.: Az Újszövetség teológiája I-II. Budapest: Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, 1992. ISBN 9633005159
- Herczeg P.: A jánosi iratok némely sajátos álláspontjáról. In Erdélyi – Peres: Gaudium et corona. Komárno: Selye János Egyetem, 2007. ISBN 8089234194
- Herczeg P.: Az Újszövetség teológiájának vázlata. Budapest: KGRE Hittudományi Kar, 2004. ISBN 9638392665
- Herczeg P.: Krisztusról és az egyházzal szöveg. Budapest: Kálvin Kiadó, 2006. ISBN 9635580622
- Kaiser B.: Eszkatológia. (Dogmatika egyetemi jegyzet – kézirat)
- Löwith K.: Világtörténelem és üdvtörténet. A történelemfilozófia teológiai gyökerei. Budapest: Atlantisz, 1996. ISBN 9637978836
- Szathmáry S.: Eszkatológia. In Szathmáry – Török – Kocsis: Eszkatológia. Budapest: Református Zsinati Iroda Doktorok Kollégiumának Főtitkári Hivatala, 2001. ISBN 9638360461
- Taubes J.: Nyugati eszkatológia. Budapest: Atlantisz, 2004. ISBN 9639165654