

# Az ókori keresztyén világ VI.

Szerkesztette:

Peres Imre – Németh Áron

# PATMOSZ KÖNYVTÁR

A Debreceni Református Hittudományi Egyetem  
Patmosz – Bibliai Tudományok Kutatóintézetének  
kiadványsorozata

---

Sorozatszerkesztő

Peres Imre

9. kötet

# **Az ókori keresztyén világ (VI.)**

Eszkatológiai étkezés

Szerkesztette

**Peres Imre – Németh Áron**



**Patmosz  
Debrecen 2020**

**Kiadja a**  
**Patmosz – Bibliai Tudományok Kutatóintézete**  
Debrecen

Szakmai lektorok:  
Dr. Benyik György, főiskolai tanár  
Prof. Dr. Kustár Zoltán, tanszékvezető egyetemi tanár

Tördelés: Szilágyiné Asztalos Éva

Nyomdai munkák: Kapitális Kft., Debrecen  
Felelős vezető: Kapusi József

A kötet kiadása az NTP-HHTDK-19-0002.  
azonosítószámú pályázat keretében valósult meg a Nemzeti  
Tehetség Program részeként az Emberi Erőforrások  
Minisztériumának támogatásával.



© Peres Imre, 2020  
© Németh Áron, 2020  
© DRHE, Patmosz, 2020

ISSN 2063-5052  
ISBN 978-615-5853-33-3

## Előszó

A Patmosz – Bibliai Tudományok Kutatóintézete 2019. május 7-én tartotta azt a konferenciát, melynek előadásait nagy örömmel e mostani tanulmánykötetben közreadhatjuk. „Az Ókori keresztyén világ” elnevezésű Patmosz-konferenciasorozat VI. alkalma volt ez, ahol ezúttal az „eszkatológiai étkezés” témáját járhattuk körül.

Összesen tíz tanulmány kapott helyet a konferenciakötetben döntően az ó- és újszövetségi bibliatudományok területéről, de érintve azokat a rokon diszciplínákat és határterületeket is, melyek meggazdagíthatják a téma teológiai feldolgozását. Így megjelennek olyan vallástörténeti, archeológiai, filozófiai vonatkozások is, melyek fontos aspektusokkal egészítik ki a szent étkezések értelmezését.

Kötetünk ószövetségi megközelítésekkel kezdődik. Elsőként a prófétai irodalomban megjelenő étkezési parancsokról olvashatunk (Dr. NÉMETH Áron), majd a szőlő és bor mint ószövetségi eszkatológiai szimbólumok kerülnek fókuszba (PACZÁRI András).

Egy következő nagyobb egységben újszövetségi könyvekhez kapcsolódó írások sorakoznak. Meghatározó vallási gyakorlatok, fontos teológiai elképzelések és kardinális szövegek jutnak itt szóhoz: a kenyérszaporítás Márk által hagyományozott története (Dr. LÁSZLÓ Virgil), a nagy vacsora lukácsi példázata (KALLÓS Lilla Katalin), az úrvacsora szerzetesi igéi Lukácsnál és Pálnál (FAZAKAS Bettina-Dóra), aszketikus irányzatok Kolossében (GULÁCSY Dániel) és Isten nagy vacsorájának motívuma a Jelenések könyvében (BOZSOKY Jonathán Benjámín).

Az eszkatológiai étkezés témáját nem csak bibliai szövegek segítségével vizsgálhatjuk. A Biblián kívüli források fontos adalékokkal szolgálhatnak a teológiai megértés számára. Kötetünk végén három olyan tanulmány olvasható, melyek a tágabb hellenista kon-

textus felé fordulnak. Témánk szempontjából megkerülhetetlen Platón „Lakoma” című filozófiai műve (SERES Annamária), valamint az ógörög sírok gazdag szimbólumvilága. Utóbbi kutatási területet két tanulmány is képviseli, külön elemzés alá vonva a sírkövek relief ábrázolásait (Prof. dr. PERES Imre), valamint számos sírfeliratot (Dr. LEDÁN M. István).

Ahogy ez konferenciáinkon lenni szokott, az oktatók mellett graduális és posztgraduális hallgatók is lehetőséget kaptak, hogy bemutassák egyéni kutatásuk részeredményeit. A Patmosz Kutatóintézet amellet, hogy a bibliai tudományok és különösen is az eszkatológia kutatásának szakmai műhelyeként szolgálja a teológiai tudományművelést, tudatosan szeretne hozzájárulni a hazai tudományos utánpótlás kineveléséhez és a DRHE intézményi tehetséggondozásához. Ezirányú tevékenységét rendszeresen támogatásban részesíti az Emberi Erőforrások Minisztériuma is, így a 2019-es konferencia megszervezését és e kötet kiadását is a Nemzeti Tehetség Program NTP-HHTDK-18-0003 és NTP-HHTDK-19-0002 azonosítószámú pályázatai tették lehetővé, melyért ezúton is köszönetünket fejezzük ki. Hálával tartozunk a konferencia szervezésében közreműködőknek, és köszönet illeti Szilágyiné Asztalos Évát is, aki tördelőszerkesztőként segítette a kiadási folyamatot. Kiemelt köszönetet mondunk kötetünk két szakmai lektorának: dr. Benyik Györgynek, a Gál Ferenc Egyetem teológiai tanárának, a Szegedi Nemzetközi Bibliikus Konferencia igazgatójának, valamint Prof. dr. Kustár Zoltánnak, a DRHE Ószövetségi Tanszéke tanszékvezető egyetemi tanárának.

Amikor a szent étkezésről, az eszkatológiai asztalközösségről 2019 májusában konferenciát tartottunk, még nem tudhattuk, hogy a rákövetkező év húsvétján nem vehetünk majd úrvacsorát a gyülekezetienkben, mert egy szörnyű világvárvány bezárhatja a templomajtókat. Kötetünk már ezekben az apokaliptikus időkben jelenik meg, amikor a COVID-19 járvány pusztít a világ minden országában, sokan veszítik el szeretteiket, megélhetést jelentő munkájukat. Ez a helyzet újra ráeszméltet törekenységünkre, ugyanak-

kor még erősebben összeköt bennünket az értünk és velünk együtt szenvedő Krisztussal. Átala múlhat a félelem és a fájdalom, és lehet reményteljes a jövőbe tekintésünk. A tudomány eszközén keresztül ezt a hitet és reménységet szeretné erősíteni ez a mostani kötet is.

Németh Áron





## Tartalom

<i>Előszó</i>	5
Dr. Németh Áron: <i>Étkezési parancsok a prófétai küldetésben</i>	11
Paczári András: <i>A szőlő és a bor szerepe az ószövetségi eszkatológiában</i>	27
Dr. László Virgil: <i>Az ötezer és a négyezer ember megvendégelésének szimbolikája Márk evangéliumában</i>	49
Kallós Lilla Katalin: <i>Meghívás a boldog asztalközösségbe</i>	59
Fazakas Bettina-Dóra: <i>Jézus utolsó étkezése tanítványaival</i>	77
Gulácsy Dániel: <i>Aszketikus étkezési irányzatok a kolossói gyülekezetben</i>	91
Bozsoky Jonathán Benjámin: <i>Isten nagy vacsorája</i>	109
Seres Annamária: <i>Platón: Szümpozion (A lakoma)</i>	123
Dr. Peres Imre: <i>Relief-ábrázolások és sírszövegek az utolsó étkezésről</i>	143
Dr. Ledán István: <i>A lakoma az ógörög sírfeliratokon és az Újszövetségben</i>	159
<i>Galéria</i>	177
<i>Absztrakciók</i>	179
<i>A kötet szerzői</i>	185
<i>A sorozatban eddig megjelent könyvek</i>	187
<i>Tervezett kiadványok</i>	187



## Étkezési parancsok a prófétai küldetésben

### 1. Bevezetés

Az ókori Közel-Keleten nem minden étkezés szent, de szinte minden étkezésnek vannak olyan dimenziói, melyek túlmutatnak a biológiai szükségek kielégítésén. Társadalmi, kulturális, pszichológiai és vallási dimenziók egyaránt fontos szerepet játszanak az étkezésekkor, erősítik az egyéni és közösségi identitást, fenntartják a kulturális emlékezetet.<sup>1</sup>

A hétköznapi étkezéseken túl megkülönböztethetjük az Ószövetség szent étkezéseit, mely alatt első renden a kultuszhoz kötődő étkezéseket értjük. Ezek nem létfenntartó étkezések, hanem a horizontális közösségteremtésen túli céljuk a vertikális, azaz Isten és ember közötti kapcsolat rituális megteremtése vagy szimbolikus kifejezése. A szent étkezéseknél általában a közösségi jelleg dominál, illetve gyakran kötődnek meghatározott helyhez és időhöz, továbbá jellemzően rögzített szabályok mentén zajlanak.<sup>2</sup>

Vizsgálatunk egy olyan határesettel foglalkozik, ahol sajátos értelemben és egyedi kontextusban beszélhetünk „szent étkezés”-ről. A prófétai irodalomban, különösen is Ezékiel és Jeremiás könyvében, találkozhatunk olyan étkezésre vonatkozó isteni parancsokkal,

---

1 Claudia BERGMANN, Heilige Mahlzeit, in: Michaela BAUKS – Klaus KOENEN, (Hg.), *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex). Alttestamentlicher Teil*, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/200148/>. A szakrális étkezések vallástörténeti gyökereihez lásd még BOLYKI János, *Jesu Tischgemeinschaften*, WUNT 96, Tübingen, Mohr Siebeck, 1993, 177–179.

2 Ezzel együtt sem mindig teljesen egyértelmű a határ a hétköznapi és a kultikus/szent étkezések között, minden (közösségi) étkezésnek vannak rituális elemei, szimbolikus jellege, lásd BERGMANN, Heilige Mahlzeit, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/200148/>.

étkezéssel összefüggő prófétai cselekedetekkel, melyek egyértelműen az isteni küldetés részeként értelmezendők, közben határozottan elkülönülnek a profán/hétköznapi étkezéstől. Étfogyasztás vagy – ahogyan majd látni fogjuk – éppen az asztalközösség megtagadása, melynek nincs igazán köze a biológiai élet fenntartásához, hanem Isten parancsára történnek és részét képezik annak a szent küldetésnek, melyet a prófétának kell véghezvinnie.

Előre kell bocsátani, hogy természetesen nem minden prófétai étkezés szimbolikus vagy szent. Az Illés-történetekben többször visszatér a motívum, hogy az Úr gondoskodik arról, hogy a prófétájának legyen mit ennie és innia. Ezek az események azonban egyértelműen Illés biológiai-fiziológiai szükségleteiről szólnak, illetve tanítanak Isten gondviseléséről, aki nem hagyja magára elküldött prófétáját a szolgálatban. Éhínség és szárazság idején, a természet törvényszerűségeit is felülírva adja meg Isten Illésnek a szükséges táplálékot. Csodatörténeteken keresztül értesülhetünk arról, hogy Illés a Kérit-pataknál hollók segítségével jut táplálékhoz (1Kir 17,1–7), a sareptai özvegy el nem fogyó alapanyagokból készítheti el a mindennapi kenyeret (1Kir 17,8–16), a pusztában pedig egy angyal – étkezési parancs kíséretében – kínálja étellel és vízzel (1Kir 19,1–7) Isten elcsüggedt emberét. Szent étkezésekről ezekben az esetekben aligha beszélhetünk, hanem Isten gondviselése jut kifejeződésre a próféta életben maradáshoz szükséges napenkénti és csodás táplálásán keresztül.

Nem foglalkozunk azokkal a teljesen nyilvánvaló esetekkel, amikor egy próféta a kultusz keretei között vesz részt szent (kultikus) étkezésen. Ilyen, amikor Sámuel áldozati lakomára hívja meg Sault egy nagyjából harminc fős közösségbe, mielőtt felkenné őt királlyá. Nem kétséges, hogy valamilyen kultikus cselekményhez kötődő szakrális étkezésen van jelen Sámuel próféta (1Sám 9). A történetben azonban nem Sámuel prófétának, hanem Saulnak szól az étkezési parancs (1Sám 9,24), a neki félretett rész szimbolikus jelentőségű.

Dániel megtagadja az idegen királlyal való (tisztátalan) asztalközösséget (Dán 1), sajátos étrendje ezért többletüzenetet hordoz, nem olvasunk azonban arról, hogy mindez közvetlen isteni parancsra történt volna. Amiatt sem vizsgáljuk most Dániel személyét, mert bár hagyományosan prófétai alak a könyv 7–12. fejezetiben leírt látomások miatt, de a könyv 1–6. részében, ahol az asztalközösség dilemmája felmerül (ld. Dán 1), egyáltalán nincs prófétai karaktere, inkább kegyes zsidó bölcsként tűnik fel.

## 2. *Étkezés mint kériigma*

### 2.2 *Mire való a próféta szája? – „Edd meg...és szólj”*

Témánkhoz kapcsolódik viszont Ezékiel és Jeremiás elhívási története. A prófétaág elsősorban kommunikációs feladatot jelent, így a prófétai elhívási történetekben kiemelt figyelmet kap a száj. A száj és az ajkak alapvetően a beszéd szerveiként jelennek meg a prófétai küldetés kapcsán (vö. Ex 4,15; Deut 18,18),<sup>3</sup> Jeremiás és Ézsaiás elhívási történetének közös momentuma az ajkak megérintése Isten által. Ézsaiásnál mindez a megtisztítás és a bűnbocsánat aktusa (Ézs 6,7), Jeremiásnál pedig az isteni ige átadása a próféta számára (Jer 1,9). A száj azonban nemcsak a beszédnek, hanem az evésnek és az ízlelésnek is szerve,<sup>4</sup> ami Ezékiel próféta elhívásában játszik fontos szerepet (Ez 2,8–3,3), megjelenítve azt a hagyományos metaforát is, mely szerint Isten igéje, tanítása édes

---

3 Hans Walter WOLFF, *Az Ószövetség antropológiája* (Pápai Teológiai Könyvek), Budapest, Harmat – PRTA, 2001, 105; Friedrich-Emanuel FOCKEN, Ezechiel's Schriftrolle. Die Konzeption seiner Prophetie im Berufsungsbericht, in: Friedrich-Emanuel FOCKEN – Michael R. OTT (Hg.), *Metatexte. Erzählungen von schrifttragenden Artefakten in der alttestamentlichen und mittelalterlichen Literatur*, Materiale Textkulturen 15, Berlin – Boston, de Gruyter, 2016, 145–175, ebben lásd 165.

4 A száj multifunkcionalitásához és szerepéhez a bibliai testszimbolikában lásd még Silvia SCHROER – Thomas STAUBLI, *Die Körpersymbolik der Bibel*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, 151–169.

ízű eledel (pl. Zsolt 119,103). Ezékielnek az Isten üzenetét tartalmazó tekercest kell elfogyasztania, jól kell laknia vele. Az *'edd meg...* (és) *szólj'* (Ez 3,1) kettős imperatívusza a szájnak ad feladatot. A próféta mézédeseznek érzi a tekercest, noha arra „siratóének, sóhaj meg jajszó” volt írva (Ez 2,9; 3,3).<sup>5</sup>

Ez 3,1–3

וַיֹּאמֶר אֵלַי בְּרֹאֲדָם	<i>És mondta nekem: Emberfia!</i>
אֶת אֲשֶׁר־תִּמְצָא אֲכֹל	<i>Amit találsz, edd meg!</i>
אֲכֹל אֶת־הַמְּגֵלָה הַזֹּאת	<i>Edd meg ezt a tekercest,</i>
וְלֵךְ דַּבֵּר אֶל־בֵּית יִשְׂרָאֵל:	<i>és menj, szólj Izráel házához!</i>
וַאֲפֶתַח אֶת־פִּי	<i>És kinyitottam a számat,</i>
וַיִּנְאַכְלֵנִי אֶת הַמְּגֵלָה הַזֹּאת:	<i>és megette velem ezt a tekercest.</i>
וַיֹּאמֶר אֵלַי בְּרֹאֲדָם	<i>És mondta nekem: Emberfia!</i>
בְּטֶנֶךָ תֵּאָכֵל וּמַעֲיֵד תִּמְלֵא	<i>A te basadat etesd, a te zsigereid töltsd meg</i>
אֶת הַמְּגֵלָה הַזֹּאת אֲשֶׁר אָנִי נָתַן אֵלֶיךָ	<i>a tekerccsel, amelyet én adtam neked.</i>
וְאֲכַלְהָ וְתָהִי בְּפִי כְּדָבַשׁ לְמִתּוֹק:	<i>És megettem, és a számban olyan lett, mint az édes méz.</i>

Jeremiás elhívásában ugyan az ige ételszerű elfogyasztásáról nem olvasunk, az egyik későbbi, panaszos visszaemlékezése mégis előhívja ezt a metaforát:<sup>6</sup>

---

5 A szakasz újszövetségi recepcióját a Jel 10-ben találjuk, ehhez lásd Richard BAUCKHAM, *The Climax of Prophecy. Studies on the Book of Revelation*, London–New York, T&T Clark, 2005, 246–247; JENEI Péter, Az Ige, a méz, és az angyalok. Vallástörténeti adalékok a Jel 10,8–10 értelmezéséhez, in: BALOG Margit – KÓKAI NAGY Viktor (szerk.), *Újszövetség és eszkatológia. Tanulmánykötet Peres Imre tiszteletére, 60. születésnapja alkalmából*, Acta Theologica Debrecinensis 4, Debrecen, DRHE, 2013, 183–194, ebben lásd 185–187.

6 Vö. Werner H. SCHMIDT, *Das Buch Jeremia. Kapitel 1–20*, ATD 20, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, 281, aki szintén összekapcsolja a Jeremiásnál található képes beszédet Ezékiel tekercs-látomásával. Ugyanígy

Jer 15,16a

נִמְצְאוּ דְבָרַיִךְ וְאִכְלִים (Ha) eljutottak hozzáam igéid, akkor elfogyasztottam azokat.

וַיְהִי דְבָרְךָ לִי לְשִׂשׂוֹן וְלִשְׂמֹחַת לְבָבִי És igéd számomra örömmé lett és szívem vidámságává...

Az isteni szó prófétai befogadását az **אכל** 'enni' ige fejezi itt ki, ami itt édes íz érzékelése helyett az öröm érzését váltja ki a prófétából. Itt nem szükségszerűen egy egyszeri, az elhíváshoz kapcsolódó ige-fogyasztásról van szó, hanem az Isten szavának mindenkori átvételére is vonatkozhat a megfogalmazás mint a prófétai küldetés ars poeticája. Ahogyan az embernek az étel, úgy létszükséglete a prófétának az Isten szava.<sup>7</sup> Ez a metaforikus étkezés tehát nem a lét fenntartása, hanem a prófétai tiszt és küldetés fenntartása szempontjából nélkülözhetetlen.

Az Ezékiel elhívásában olvasható étkezési parancs egyúttal próbatételként is értelmezhető. Ennek kapcsán Moshe Greenberg felveti kommentárjában azt a rituális párhuzamot,<sup>8</sup> amikor a féltékenység törvény szerint a házasságtöréssel gyanúsított nőnek meg kell innia az átokhozó vizet (Num 5,11–31). A keserű víz többek között a papírra feljegyzett önelátkozási formulákat is tartalmazta. A hasonlóság mindenesetre nem tartalmi, hanem formai jellegű.<sup>9</sup>

Walther ZIMMERLI, *Ezechiel*, 1. Teilband: *Ezechiel 1–24*, BK.AT 13/1, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1969, 49; Margaret S. ODELL, *You Are What You Eat. Ezekiel and the Scroll*, in: *JBL* 117/2 (1998), 229–248, ebben lásd 241; Karin SCHÖPFLIN, *Theologie als Biographie im Ezechielbuch. Ein Beitrag zur Konzeption alttestamentlicher Prophetie*, FAT 36, Tübingen, Mohr Siebeck, 2002, 166–167.

7 Artur WEISER, *Das Buch Jeremia. Kapitel 1–25,14*, ATD 20, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1981, 133.

8 Moshe GREENBERG, *Ezechiel 1–20*, HThKAT, Freiburg – Basel – Wien, Herder, 2001, 85.

9 A formai hasonlóság Ezékiel elhívásának közvetett kultikus vonatkozása-it sejteti. ODELL, *You Are What You Eat*, 229–248 szintén csak indirekt kapcsolatot lát Ezékiel elhívása és a papi ordináció között, melynek része

Margaret S. Odell egy másik lehetséges rituális párhuzamot is megemlít, amely abból a tényből indul ki, hogy Ezékiel papi származású volt. Szerinte a siratóénekekkel és jajszóval teleírt tekercs elfogyasztása azzal az aktussal egyezik meg, amikor az áldozatot bemutató pap eszik az áldozat húsából (Lev 6,19–22). A pap Ezékiel a tekercs elfogyasztásával nem Isten ígését, hanem Izráel és Júda vétkét veszi magára.<sup>10</sup>

Casey A. Strine a mezopotámiai *mīs pī* rítussal von párhuzamot, amely rítus során az újonnan készített istenszobrok kultikus beiktatása történt. Strine szerint Ezékiel könyvének 1–11. fejezete irodalmi szinten követi ennek a rítusnak az állomásait, melyen nem egy szobor, hanem maga Ezékiel halad végig. A 3. fejezet elhívási története részben megfeleltethető *mīs pī* rítus névadó mozzanatának, a száj megmosásának, melyhez többek között édes szirupot (*dišpu*) használtak.<sup>11</sup> A beiktatás eseménye és az édes íz valóban párhuzamosságot mutat, ám különbségként meg kell jegyezni, hogy a *mīs pī* rítusban nem történik (szent) ételfogyasztás.

Kérdés, hogy a fent említett, az étkezési paranccsal egybekötött prófétai elhívások és küldetések mennyiben tekinthetők szent étkezésnek. Egyfelől felismerhetőek bennük rituális elemek, ugyanakkor nincs közvetlen említés a kultuszról, nincs az étkezésnek közösségi jellege, nem kötődik ünnephez vagy szentélyhez.<sup>12</sup> Mégis: Isten ígéje mint különleges mennyei étel jelenik meg,<sup>13</sup> melyet

---

a rituális étkezés (Lev 8,31). Ugyanakkor mivel a papi beiktatás lényeges elemei (felkenés, áldozat, papi ruha) teljesen hiányoznak Ezékiel elhívási történetéből, azt nem tekinthetjük ordinációs rítusnak, i.m., 236.

10 ODELL, *You Are What You Eat*, 244.

11 CASEY A. STRINE, Ezekiel's Image Problem. The Mesopotamian Cult Statue Induction Ritual and the Imago Dei Anthropology in the Book of Ezekiel, in: *CBQ* 76/2 (2014), 252–272, ebben lásd 262–263.

12 Ezékiel esetében nem zárható ki, hogy a pap-próféta JHVH-szentélyt vízionált, ahol az elhívási aktus megtörtént, ám ezt *expressis verbis* nem közli a szöveg, FOCKEN, *Ezechiels Schriftrolle*, 164.

13 A mennyei ételekhez (méz, manna, ige) lásd SCHÖPFLIN, *Theologie*, 164–165; JENEI, *Az Ige, a méz és az angyalok*, 184–185.



közvetlenül a szent Isten ad át választott prófétájának, Ezékielnél maga az ételfogyasztás is Isten közvetlen parancsára történik. Az ételfogyasztás nem a test szükségét elégíti ki, hanem megteremti a vertikális kapcsolatot a küldő és küldött között, sőt egyfajta Istenember *communio* is létrejön, hiszen az ételfogyasztási aktus által a próféta szája Isten szája lesz, Isten (betűszerinti) igéje, pedig a próféta bensőjébe kerül, a személy eggyé válik az igével.<sup>14</sup> Nem megisméltendő rituális gyakorlatot közvetít a vízió, hanem Ezékielnél egy egyedi és egyszeri szent étkezést, Jeremiásnál pedig alkalmi, nem kultuszhoz kötött ige-fogyasztásról olvasunk.<sup>15</sup>

Ezékiel elhívási történetében az étkezés egy vízió része, Jeremiás ige-fogyasztói önmeghatározása pedig metaforikus beszéd, így közös jellemzője ezeknek ez eseteknek, hogy az ételfogyasztás nem fiziológiai-biológiai értelemben történik.

## 2.2 Jelképes cselekedetek

Az isteni utasításra történő prófétai ételfogyasztás azonban nemcsak szóképek és látomások szintjén mehet végbe, hanem a prófétai tettekben is. Prófétának adott étkezési parancsot találunk még az Ez 4 jelképes cselekedetében. Ezékiel Jeruzsálem ostromát ábrázolja ki isteni parancsra, amikor 390+40 napot kell egyik, illetve másik oldalán fekvé töltenie. A közben fogyasztható étel pontos receptjét és a napi étel és ital mennyiségét is megadja az Úr. Az ostrom idejének élelmiszerhiányát szimbolizálja a próféta tette. Az

14 Vö. GREENBERG, *Ezechiel 1–20*, 84. Nem derül ki egyértelműen, hogy Ezékielnél azokat az ígéket kell-e majd hirdetni, amit elfogyasztott a tekerescsel. Karin Schöpflin úgy gondolja, hogy a tekerecs azokat az ígéket szimbolizálja, amelyeket a prófétának hirdetni kell, lásd SCHÖPFLIN, *Theologie*, 163–166. Ezzel szemben FOCKEN, *Ezechiels Schriftrolle*, 165–167 szerint az elfogyasztás lényegében megsemmisíti a szöveget, így lehetetlenné válik tartalmának kihirdetése. Az Ez 3,27 alapján arra gondol, hogy amikor ígét kell hirdetni, azt JHVH újra és újra, minden alkalommal elmondja a prófétájának, aki a követ-formula (בַּה אָמַר אֲדַבְּרֵי יְהוָה) után meghirdeti a hallott ígét.

15 A prófétai vízió újszövetségi recepcióját a Jelenések könyvében találjuk, lásd Jel 10,9.

istení parancsnak része az is, hogy emberi ganéjon kell megsütnie a prófétának a kenyerét, Ezékiel kérésére az Úr engedi neki marhaganéjon sütni a kenyeret, ami létező gyakorlat volt nomád törzsek-nél (pl. karavánok tevéinek ürülékén készített lepény).<sup>16</sup>

Nyilvánvaló, hogy Ezékielnek biológiai szükséglete is, hogy az ostrom kiábrázolásának idején táplálékot vegyen magához. Mégis az ételkészítés isteni eredete, valamint az ételfogyasztás szimbolikája és üzenetértéke mutatja, hogy nem hétköznapi/profán étkezésről van szó. Az ételfogyasztás egy prófétai jelképes cselekedet része, azaz Isten üzenetének nonverbális kommunikálása. Nem kultikus, mégis szent étkezés, mivel túlmutat önmagán, transzcendens eredetű, Isten parancsára történik, Isten ügyét szolgálja.

A parancsba adott étkezés szimbolikája kettős: jelképezi és előrevetíti a fogság ételhiányát és az étkezés tisztátalan körülményeit. Az elkészítendő étel nem szokványos, eltér a hétköznapi kenyértől. A sokféle alapanyag jelzi, hogy önmagában semmiből sem áll majd rendelkezésre akkora mennyiség, hogy kenyér készülhessen belőle.<sup>17</sup> A végső szöveg összefüggésében ráadásul az étel nem tiszta, mivel kevert alapanyagokból készült (Lev 19,19; Deut 22,9–11).<sup>18</sup> Igazi tisztátalanságot majd az ad Ezékiel eledelének, hogy emberi ürüléken kell elkészítenie (vö. Deut 23,14–15). A rendhagyó sü-tési mód aggodalmat és rémületet vált ki a prófétából (Ez 4,14),<sup>19</sup>

---

16 GREENBERG, *Ezechiel 1–20*, 142.

17 Karl-Friedrich POHLMANN, *Das Buch des Propheten Hesekiel (Ezechiel). Kapitel 1–19*, ATD 22/2, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, 92–93; GREENBERG, *Ezechiel 1–20*, 141. A babiloni Talmud (*b'Erwin* 81a) beszámol egy történetről, mely szerint Ezékiel kenyere annyira ehetetlen, hogy még a kutyák sem nyúltak hozzá, lásd *uo*.

18 Katrin OTT, *Die prophetischen Analogiehandlungen im Alten Testament*, BWANT 185, Stuttgart, Kohlhammer, 2009, 112.

19 Szintén tisztátalan étel fogyasztására vonatkozó isteni parancs hangzik el Péter látomásában, amit az apostol – Ezékielhez hasonlóan – visszautasít. Tényleges étkezés nem történik a vízióban, hiszen a tisztátalan ételek a pogányok metaforái, akik Krisztus által nem zsidó létükre is lehetnek Isten újszövetségi népének tagjai (ApCsel 10,9b–16).

így fognak érezni majd Jeruzsálem lakói is, amikor idegen földön, tisztátalan körülmények között (vö. Hós 9,3) kell étkezniük. Különös paradoxon, hogy Isten tisztátalan étel fogyasztására ad parancsot a papi származású Ezékielnek.<sup>20</sup> Az isteni parancs azonban az étel tisztátalansága ellenére megszenteli magát az aktust, ily módon a hétköznapiságból kiemelt, üzenetté (*verbum visibile*) tett ételfogyasztás szent étkezésnek tekinthető.

Egy másik ezékieli jelképes cselekedet kapcsán is megjelenik ételfogyasztási utasítás, mely szintén a fogság körülményeit ábrázolja ki:

Ez 12,18–19\*

בְּאֶדְם לְחַמֵּד בְּרֵעַשׁ תֹּאכַל	<i>Emberfia! Kenyeredet remegéssel fogod enni</i>
וּמִמִּיָּהּ בְּרַגְזָה וּבְדֹאגָה תִּשְׁתֶּה:	<i>és vizedet reszketéssel és félelemmel fogod inni.</i>
וְאָמַרְתָּ אֶל־עַם הָאָרֶץ [...]	<i>És mondd az ország népének: [...]</i>
לְחַמֵּם בְּדֹאגָה יֹאכְלוּ וּמִמִּיָּהּ בְּשֹׁמֶם יִשְׁתּוּ [...]	<i>Kenyerüket félelemmel eszik és vizüket rettegéssel isszák majd [...]</i>

Ezékiel ételfogyasztási módját nem az aktuális élethelyzete, hanem (eszkatológiai) üzenete határozza meg. Isten jelképpé teszi prófétájának étkezését, hogy abban a közeljövő ítéletet kiábrázolja.

Szintén a szimbolikus cselekedetek között tartjuk számon és étkezéssel függ össze, amikor a próféta egy közösségi, részben rituális és szakrális vonatkozású étkezésen isteni parancsra nem vesz részt. Ezékiel a „*ne edd a gyászolók kenyerét*” parancsot kapja, Jeremiás a „*ne*

20 OTT, *Analogiehandlungen*, 112; ODELL, *You Are What You Eat*, 247. Gerd THEISSEN, *Az őskereszténység élményvilága és magatartásformái. Az őskereszténység pszichológiája*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2008, 335 megjegyzi, hogy az ószövetségi próféták jelképes cselekedetei általában provokatívak és kisebb-nagyobb normákat sértenek. Ezzel azonban nem a normát (pl. ételek tisztasága) kérdőjelezi meg, hanem a szabályszegéssel hívják fel a figyelmet az üzenetre.

*menj be gyászolók házába*” tiltásnak kell, hogy engedelmeskedjen (Jer 16,5.7; Ez 24,17.22).<sup>21</sup> Ókori izráeli szokás szerint, ha valaki meghalt, a hozzátartozók ételt és italt vittek, vigasztalva a gyászolót.<sup>22</sup> Ezékiel a feleségének elvesztésekor nem fogadhatja ezt a gesztust, Jeremiás pedig nem nyilváníthat részvétet és nem vállalhat közöséget a gyászban, ahogyan az örömben sem: „*Lakodalmas házba se menj be, és enni-inni ne ülj le közéjük!*” A próféták aszociális viselkedése, a közös étkezésekből való kimaradás szimbolikus cselekedet, jövőbe mutató üzenetként értendő.

Nem kultuskritikáról van itt szó, bár a közös szakrális étkezések nem egyszer képezik a prófétai kultuskritika vagy társadalomkritika tárgyát (pl. Jer 7,21; Ez 16,19 Hós 8,13; 9,4). A prófétai magatartás itt a társadalmi konvenciók zavarát, a közösséggyakorlás lehetetlenségét, az Istennel való kapcsolatteremtés korlátait vetíti előre, kifejezve, hogy az eljövendő ítélet a gyászhoz vagy éppen a lakodalomhoz kötődő rituális étkezéseket is érinti.

A különleges élethelyzetek különleges étkezései helyett teljesen profán módon étkeznek, paradox módon azonban éppen ez válik szent étkezéssé, hiszen Isten üzen általa.

Egy tágabb értelmezésben azt mondhatjuk, hogy a szent étkezés olyan egyéni vagy közösségi étel- és/vagy italfogyasztás, mely a biológiai szükségleteken túlmutatóan transzcendens dimenziókkal rendelkezik, az Isten és ember közötti kapcsolatteremtés (kommunikáció) szándékával megy végbe. A prófétáknál fentebb bemutatott étkezések, megfelelnek ennek a tágabb definíciónak, jól megkülönböztethetőek viszont a kultikus étkezésektől. Egyedi vonásai ezeknek a prófétai étkezéseknek:

---

21 Katrin Ott megjegyzi, hogy az egymással hagyománytörténetileg összefüggő Ez 24,15–24 és Jer 16,1–9 gyászleírásaiban csak a gyászolók kenyere közös, lásd OTT, *Analogiehandlungen*, 63.

22 BERGMANN, Heilige Mahlzeit, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/200148>, vö. Saul M. OLYAN, *Biblical Mourning. Ritual and Social Dimensions*, Oxford, Oxford University Press, 2004, 31.

- a) Míg a kultikus keretben történő szent étkezések alapvetően a múltra reflektálnak, addig a jelképes cselekedetek formájában végbemenő szent étkezések a jövőre mutatnak, eszkatológiai üzenetté válnak abban az értelemben, hogy a jövő egy döntő fordulatára utalnak.
- b) Míg a kultikus étkezések során az ember kezdeményez kommunikációt Istennel, addig a vizsgált prófétai étkezésekben Isten kommunikál az emberrel, üzen a próféta által.
- c) Míg a kultikus keretben zajló szent étkezés során kizárólag tiszta ételek fogyasztása történik, addig a próféta étkezése akkor is lehet szent, ha a fogyasztott étel nem tiszta.
- d) Míg a kultikus étkezések ismétlődő aktusok, melyek többnyire megszabott helyen és időben zajlanak, addig a prófétai szent étkezés egyedi és egyszeri esemény.
- e) Míg a kultusz keretében végbemenő étkezések közösségi alkalmak, addig a prófétai jelképes cselekedet nem eredményez igazi asztalközösséget.

### 3. Újszövetségi kitekintés

A prófétai szent étkezések fent említett esetei, és a kultikus étkezésektől eltérő kritériumai párhuzama állíthatóak Jézus prófétai működésével és asztalközösségeivel. Helyesnek tartjuk Joachim Gnilka értelmezését, mely szerint Jézus asztalközösségeit igehirdetésének részeként kell felfogni, ebben az összefüggésben pedig egyértelműen a prófétai jelképes cselekedetek analógiáját láthatjuk bennük.<sup>23</sup>

Ezékiel elhívása és Jeremiás megbízása kapcsán említettük az ige elfogyasztásának aktusát. Inkább véletlenszerű párhuzamosság-

---

23 Joachim GNILKA *Jesus von Nazareth. Botschaft und Geschichte*, HThK.NT Supplementband III, Freiburg–Basel–Wien, Herder, 1990, 87–165, hivatkozz öt BOLYKI, *Jesu Tischgemeinschaften*, 9.

nak tűnik, de az étkezés motívuma megjelenik Jézus működésének kezdetén is. Jézusnak nincs klasszikus prófétai elhívási története, de hasonló funkciót tulajdoníthatunk a megkeresztelés és megkísértés történeteinek, melyek mintegy felvezetik Jézus nyilvános működését a szinoptikusoknál. Máté evangéliumában jelenik meg a mondat az első kísértésre való reakcióként, hogy „*nemcsak kenyérrrel él az ember, hanem minden igével, amely Isten szájából származik.*” (Mt 4,4 par. Lk 4,4). Összevetve ezt a prófétai elhívási történetekkel megállapíthatjuk, hogy itt az implicit étkezési parancsot nem Isten, hanem a kísértő mondja, mikor pedig Jézus megtagadja ezt, éppen arra a metaforára utal, melyet Ezékiel és Jeremiás könyvében is láttunk: Isten igéje étel,<sup>24</sup> melynek elfogyasztása a prófétai küldetés előfeltétele. Jézus itt éppen ilyen küldetésre készül.

Ezékiel szimbolikus cselekedetének is megtaláljuk a műfaji párhuzamát Jézus prófétai működésében. Jézus ugyanis olykor a prófétai szimbolikus cselekedetek mintájára teszi üzenetértékűvé az étkezést, így értelmezhetjük például a bűnösökkel vagy a pogányokkal vállalt asztalközösségeit. Bolyki János konkrét utalást tesz az ószövetségi prófétai gyökerekre, amikor ezt írja Jézus asztalközösségeiről: „Az asztalközösségeknek – éppúgy, mint az ószövetségi próféták szimbolikus cselekedeteinek – volt kérügmaticus funkciója is. Isten országának örömhírét jelenítették meg, amelyet Jézus hirdetett. Nem véletlen, hogy az asztalközösséget nemcsak gyakorolta, hanem metaforikus értelemben felhasználta arra, hogy Isten országa titkának törvényszerűségeit kiábrázolja. Ezért találjuk meg oly sokszor az asztalközösség motívumát a példázataiban és a mondásaiban.”<sup>25</sup>

---

24 Az evangéliumok az Deut 8,3-at idézik, mely eredeti kontextusában a manna-csodára utal. A mézédés íz, amelyet Ezékiel érez a tekercs elfogyasztása után, szintén a mannára enged asszociálni.

25 BOLYKI, *Jesu Tischgemeinschaften*, 206.

Gerd Theissen mindkét őskeresztyén sákramentumot a prófétai jelképes cselekményekből vezeti le, szerinte tehát Jézus szimbolikus asztalközösségeiből alakul ki az úrvacsora is.<sup>26</sup>

Ha az iménti két szerző utalásait leszűkítjük, Ezékiel próféta jelképes cselekedetére, ahol tényleges ételfogyasztás történik, akkor további konkrétabb megállapításokat is tehetünk:

- a) az ezékieli és a jézusi a prófétai küldetésben egyaránt érvényüket veszítik az étkezési tisztasági szabályok<sup>27</sup>
- b) a prófétai jelképes ételfogyasztás (Ezékielnél és Jézusnál egyaránt) jövőorientált
- c) a jelképes prófétai és a jézusi étkezések nem megisméltendő rítusok, hanem egyszeri és egyedi események, célzott üzenetek
- d) lényeges különbség, hogy Ezékiel tette az eljövendő ítéletet szimbolizálja, Jézusé pedig az eljövendő üdvállapotot vetíti előre.

Ezékielnél és Jeremiásnál is láthattuk, hogy a konvencionális asztalközösségektől való távolmaradásuk, a gyászszokások tabutörése is jelképpé és kérégmává lesz. Ezzel a jelenséggel rokonítható, amikor szóvá teszik Jézusnak, hogy a tanítványai nem böjtölnek, mint ahogyan teszik ezt Keresztelő János tanítványai (Mk 2 18,–22; par. Mt 9,14–17; Lk 5,33–39). Jézus a böjt konvencionális gyakorlatának és speciális étrendjének megtagadásával azt a prezentikus eszkatológiai üzenetet juttatja kifejezésre – a nem böjtölés szimbolikus cselekedete révén – hogy személyében a vőlegény van jelen, így nincs ok böjtölni.

---

26 THEISSEN, *Őskeresztyénség*, 335.347 szerint Keresztelő János jelképes cselekedete lesz a keresztség sákramentumának alapja. Keresztelő János, a tisztulási/mosakodási rítusok ismert gyakorlatát alakítja át: ismétlődő rítusból egyszeri cselekvés lesz, előkészítő aktus helyett szimbolikus dráma.

27 Bernd KOLLMANN, *Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier*, Göttinger Theologische Arbeiten 43, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, 232–238.

Hasonló kontraszton alapszik, de másik problematikában csúcsosodik ki az a Jézusról szóló logion, mely szerint szemben Keresztelő János aszketikus magatartásával Jézus „...eszik és iszik” ezért azt mondják róla: „Íme, falánk és részeges ember, vámszedők és bűnösök barátja.” (Mt 11,18–19; Lk 7,33–35). Ez a vallásos elitnek azt a kritikáját mutatja, mely szerint Jézus vallásos értelemben kétes, esetlegesen tisztátalan ételeket fogyasztott olyan személyek társaságában, akik ugyancsak tisztátalannak minősíthetők. Éppen ez a körülmény teszi azonban az asztalközösséget és az ételfogyasztást szentté, azaz a prófétai üdvigehirdetés hordozójává.<sup>28</sup>

Márk és Máté evangélisták úgy értelmezik a történeti Jézusnak ezt a magatartását, hogy az választ ad arra a későbbi kérdésre, hogy megvalósulhat-e az asztalközösség azokban a keresztyén gyülekezetekben, ahol nem mindenki tartja a zsidóság étkezési szabályait.<sup>29</sup> Az evangéliumi leírásban, tehát Jézusnak a bűnösökkel való közös étkezése, a tisztátalan körülmények ellenére vállalt asztalközösség prófétai jelképes cselekedet.

Jézus asztalközösségei között az utolsó vacsora, illetve az úrvacsora egy olyan speciális esetnek tekinthető, amely egyaránt magán viseli a fentebb tárgyalt prófétai jelképes étkezések és a kultikus étkezések sajátosságait. Kultuszi keretet ad ennek az asztalközösségnek a páska ünnepe, majd később az úrvacsorás istentisztelet liturgiai közege, valamint az, hogy az úrvacsora egy megismétlődő aktus, nem egyszeri esemény. Akárcsak az ószövetségi kultuszban, az úrvacsoránál is kötött, hogy milyen étel fogyasztható ebben az asztalközösségben. Az úrvacsora mindhárom idői dimenziót érinti, egyszerre irányul a múltra (emlékezés), a jelenre (asztalközösség) és a jövőre (parúzia). Az utolsó vacsora jövőorientáltsága az étkezési aktus prófétai vonásaként érthető.

Dr. Németh Áron

---

28 Vö. BOLYKI, *Jesu Tischgemeinschaften*, 10.73.

29 BOLYKI, *Jesu Tischgemeinschaften*, 166–170.



*Felhasznált irodalom*

- BAUCKHAM, Richard, *The Climax of Prophecy. Studies on the Book of Revelation*, London–New York, T&T Clark, 2005.
- BERGMANN, Claudia, Heilige Mahlzeit, in: Michaela BAUKS – Klaus KOENEN, (Hg.), *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex). Alttestamentlicher Teil*, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/200148/>, letöltés dátuma: 2020.09.03.
- BOLYKI, János, *Jesu Tischgemeinschaften*, WUNT 96, Tübingen, Mohr Siebeck, 1993.
- FOCKEN, Friedrich-Emanuel, Ezechiels Schriftrolle. Die Konzeption seiner Prophetie im Berufungsbericht, in: Friedrich-Emanuel FOCKEN – Michael R. OTT (Hg.), *Metatexte. Erzählungen von schrifttragenden Artefakten in der alttestamentlichen und mittelalterlichen Literatur*, Materiale Textkulturen 15, Berlin – Boston, de Gruyter, 2016, 145–175.
- GREENBERG, Moshe, *Ezechiel 1–20*, HThKAT, Freiburg – Basel – Wien, Herder, 2001.
- JENEI Péter, Az Ige, a méz, és az angyalok. Vallástörténeti adalékok a Jel 10,8–10 értelmezéséhez, in: BALOG Margit – KÓKAI NAGY Viktor (szerk.), *Újszövetség és eszkatológia. Tanulmánykötet Peres Imre tiszteletére, 60. születésnapja alkalmából*, Acta Theologica Debrecinensis 4, Debrecen, DRHE, 2013, 183–194.
- KOLLMANN, Bernd, *Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier*, Göttinger Theologische Arbeiten 43, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.
- ODELL, Margaret S., You Are What You Eat. Ezekiel and the Scroll, in: *JBL* 117/2 (1998), 229–248.
- OLYAN, Saul M., *Biblical Mourning. Ritual and Social Dimensions*, Oxford, Oxford University Press, 2004.
- OTT, Katrin, *Die prophetischen Analogiehandlungen im Alten Testament*, BWANT 185, Stuttgart, Kohlhammer, 2009.
- POHLMANN, Karl-Friedrich, *Das Buch des Propheten Hesekiel (Ezechiel). Kapitel 1–19*, ATD 22/2, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.

- SCHMIDT, Werner H., *Das Buch Jeremia. Kapitel 1–20*, ATD 20, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.
- SCHÖPFLIN, Karin, *Theologie als Biographie im Ezechielbuch. Ein Beitrag zur Konzeption alttestamentlicher Prophetie*, FAT 36, Tübingen, Mohr Siebeck, 2002
- SCHROER, Silvia – STAUBLI, Thomas, *Die Körpersymbolik der Bibel*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.
- STRINE, Casey A., Ezekiel's Image Problem. The Mesopotamian Cult Statue Induction Ritual and the Imago Dei Anthropology in the Book of Ezekiel, in: *CBQ* 76/2 (2014), 252–272.
- THEISSEN, Gerd, *Az őskereszténység élményvilága és magatartásformái. Az őskereszténység pszichológiája*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2008.
- WEISER, Artur, *Das Buch Jeremia. Kapitel 1–25,14*, ATD 20, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1981.
- WOLFF, Hans Walter, *Az Ószövetség antropológiája*, Pápai Teológiai Könyvek, Budapest, Harmat – PRTA, 2001.
- ZIMMERLI, Walther, *Ezechiel*, 1. Teilband: *Ezechiel 1–24*, BK.AT 13/1, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1969.

## A szőlő és a bor szerepe az ószövetségi eszkatológiában

A szőlő és a bor jelképének használata az utolsó időkről szóló prófétai jóvendölésekben alapvetően két témakörrel való képzettársításra épül. Az egyik a béke és biztonság képzetével, a másik pedig a termékenység képzetével kapcsolatos asszociáció.

### 1. *A szőlő és bor mint a béke és biztonság jelképe*

A békével kapcsolatos képzettársítás háttérében az a történelmi tapasztalat áll, hogy a háborúk során a támadók gyakran megdézsmálták, illetve elpusztították a szőlőskerteket. Számos ószövetségi szövegben ezért a szőlőskertek elvesztése (lásd Deut 28,30; Jer 5,17) és a bor hiánya (lásd Hós 7,14; 9,4; Mik 6,15; Zof 1,13) a hódító seregek támadását és az általuk okozott károkat jelképezi. Ebből következik, hogy a kép megfordítása, azaz a szőlő művelésének és a bor élvezetének lehetősége a békét és a biztonságot szimbolizálja. Amíg a kép negatív megfogalmazásai már a fogság előtti szövegekben is többször megjelennek, addig a pozitív formái, amelyek a békét demonstrálják, szinte kizárólag a fogság utáni szövegekben fordulnak elő, és szinte mindig az utolsó időkre utalnak.

Az egyik ilyen kép szerint mindenki a saját szőlője és fügefája alatt üldögél. Ez az idilli kép először a Királyok könyvében fordul elő, itt még nem eszkatologikus értelemben, hanem a salamoni aranykor békéjének leírásaként (1Kir 5,5). Ez a motívum azonban két fogság utáni üdvpróféciaiban, a Mik 4,4-ben és a Zak 3,10-ben is visszaköszön.<sup>1</sup> Ezek a próféciaik már az utolsó idők paradicsomi

---

1 Zak 3,10 fogság utáni datálásához lásd Ralph L. SMITH, *Micab–Malachi*, Waco, Word Books, 1984, 169; TÓTH Kálmán, *Zakariás könyvének magyarázata*, in: [szerk. nélkül], *Jubileumi Kommentár. A Szentírás magyarázata*, 2. kötet, Budapest, Kálvin Kiadó, 2009, 915–927, ebben lásd 916; Michael R. STEAD, *The Intertextuality of Zechariah 1–8*, New York – London, T&T Clark, 2009,

békéjét idézik meg.<sup>2</sup> Mindkét prófécia továbbviszi az 1Kir 5,5 gondolatát. A Mik 4,4-ben nem csupán Izráelre vonatkozik a békeség ígérete, hanem egyetemes békéről van szó, ami minden népre kiterjed (lásd Mik 4,2–3).<sup>3</sup> A Zak 3,10-ben a béke képze a kölcsönös vendégszeretet mozzanatával egészül ki: nem a saját szőlőjük és fügefájuk alatt üldögelnek az emberek, hanem meghívják egymást a saját kertjükbe, hogy javaikat megosszák egymással.<sup>4</sup>

A másik kép szerint, amely szintén a háború megszűnését és az univerzális békét fejezi ki, a népek fiai mezőgazdasági eszközöké alakítják át a fegyvereiket:

*Kardjaikból ezért kapákat kovácsolnak,  
lándzsáikból pedig metszőkéseket;  
nép a népre kardot nem emel,  
hadakozást többé nem tanul.*

(Ézs 2,4b; Mik 4,3b)

Ez a prófécia Ézsaiás és Mikeás könyvében is megjelenik, szó szerint megegyező formában, mindkét esetben fogság utáni redakció eredményeként.<sup>5</sup> A kép egyértelműen arra utal, hogy a béke kor-

---

133. A Mik 4,4 datálásához lásd SMITH, *Micab–Malachi*, 6; Rex MASON, *Micab, Nabum, Obadiab*, New York – London, T&T Clark, 1991, 31; Philip P. JENSON, *Obadiab, Jonab, Micab. A Theological Commentary*, New York – London, T&T Clark, 2008, 97–98.

2 ARANYOS Zoltán, Mikeás könyvének magyarázata, in: [szerk. nélkül], *Jubileumi Kommentár. A Szentírás magyarázata*, 2. kötet, Budapest, Kálvin Kiadó, <sup>2</sup>1998, 889–897, ebben lásd 894; TÓTH, Zakariás, 918.894; Mark J. BODA, *Haggai, Zechariah*, Grand Rapids, Zondervan, 2004, 259.

3 JENSON, *Obadiab, Jonab, Micab*, 147.

4 SMITH, *Micab–Malachi*, 202; TÓTH, Zakariás, 918; BODA, *Haggai, Zechariah*, 259; STEAD, *Zechariah*, 171.

5 Az Ézs 2,4 fogság utáni datálásához lásd Ronald E. CLEMENTS, *Isaiab*, Vol. 1: *Isaiab 1–39*, Grand Rapids, Eerdmans, 1981, 40; Otto KAISER, *Isaiab. A Commentary*, Vol. 1: *Isaiab 1–12*, Philadelphia, The Westminster Press, <sup>2</sup>1983, 52; Marvin A. SWEENEY, *Isaiab 1–4 and the Post-Exilic Understanding of the Isaianic Tradition*, Berlin – New York, de Gruyter, 1988, 169–174; Ulrich F. BERGES, *The Book of Isaiab. Its Composition and Final Form*, Sheffield, Sheffield Phoenix

szakában a pusztítás eszközei, a fegyverek szükségtelemmé válnak, ennek következtében az emberek visszatérhetnek a teremtmény munkavégzéséhez, a szántóföld és a szőlő műveléséhez.<sup>6</sup> Ezzel megvalósul, hogy az ember Isten uralkodótársává válik a földön (Gen 1,26.28).<sup>7</sup> Ennek az idilli képnek a tükörképét is megtaláljuk az Ószövetségben. Jóel a Kr. e. 5. vagy 4. században így fordítja ki a képet:<sup>8</sup> „*Kovácsoljatok kapaitokból kardokat, metszőkéseitekből dárdaikat*”

- 
- Press, 2012, 62, akik a korai fogság utáni időszakra datálják, továbbá KUSTÁR Zoltán, Főáram és különút az ószövetségi eszkatológiában. Az Ézs 2,2–5 magyarázata, in: FAZAKAS Sándor – FERENCZ Árpád (szerk.), „*Krisztusért járva követségben...*” *Teológia – igehirdetés – egyházkezelés. Tanulmánykötet a 60 éves Bölcskei Gusztáv születésnapjára*, Debrecen, DRHE, 2012, 17–27, ebben lásd 19–20, aki szerint a hellenizmus korában illesztették Ézsaiás könyvébe. Lásd még George B. GRAY, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah*, Vol. 1: *Isaiah 1–27*, New York, Charles Scribner’s Sons, 1912, 43–44, aki a fogság korára datálja a szakaszt. Másként CZANIK Péter, Ézsaiás könyvének magyarázata, 1. kötet: *1–12. fejezet*, Budapest – Utrecht, [kiadó nélkül], 1983, 49–50; Hans WILDBERGER, *Isaiah 1–12. A Commentary*, Minneapolis, Fortress Press, 1991, 81; KARASSZON Dezső, Ézsaiás könyvének magyarázata, in: [szerk. nélkül], *Jubileumi Kommentár. A Szentírás magyarázata*, 2. kötet, Budapest, Kálvin Kiadó, <sup>2</sup>1998, 635–691, ebben lásd 697; Leslie J. HOPPE, *Isaiah*, Collegeville, Liturgical Press, 2012, akik Ézsaiásnak tulajdonítják vagy még korábbi korból származó idézetnek tartják a szakaszt, továbbá Edward J. YOUNG, *The Book of Isaiah. The English Text, with Introduction, Exposition, and Notes*, Vol. 1: *Chapters 1 to 18*, Grand Rapids, Eerdmans, <sup>2</sup>1972, 112, aki szerint Ézsaiás Mikeás prófétától vette át a próféciát. A Mik 4,3 fogság utáni datálásához lásd SMITH, *Micah–Malachi*, 6; MASON, *Micah*, 31; JENSON, *Obadiab, Jonah, Micah*, 97–98.
- 6 Herbert C. LEUPOLD, *Exposition of Isaiah*, Vol. 1: *Chapters 1–39*, Grand Rapids, Baker Book House, 1968, 78; CLEMENTS, *Isaiah 1–39*, 40; KAISER, *Isaiah 1–12*, 55; SWEENEY, *Isaiah 1–4*, 168; KARASSZON, Ézsaiás, 697; JENSON, *Obadiab, Jonah, Micah*, 146; KUSTÁR, Ézs 2,2–5, 24.
- 7 KARASSZON, Ézsaiás, 697.
- 8 Így az irodalmi függőség irányához pl. Hans Walter WOLFF, *Joel und Amos*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1969, 96; KAISER, *Isaiah 1–12*, 55; SWEENEY, *Isaiah 1–4*, 169–170; DOMJÁN János, Jóel könyvének magyarázata, in: [szerk. nélkül], *Jubileumi Kommentár. A Szentírás magyarázata*, 2. kötet, Budapest, Kálvin Kiadó, <sup>2</sup>1998, 865–870, ebben lásd 867; David W. BAKER, *Joel*,

(Jóel 4,10). A korábbi próféciák ironikus újraértelmezése azt üzeni, hogy Jóel olvasatában az univerzális béke nem feltétel nélküli, hanem attól függ, hogy a népek hogyan viszonyulnak Izráelhez.<sup>9</sup>

Az utolsó idők békéjével kapcsolatos képek harmadik csoportjába tartoznak azok a próféciák, amelyek az ún. hiábavalóság-átkok visszafordítását ígérik. Hiábavalóság-átkok a Deuteronomium átok-listájában is megtalálhatók, de már korábban, a próféták ítéletes jövendöléseiben is megjelennek. Lényegük, hogy bizonyos emberi törekvések nem érik el a kívánt eredményt, hanem kudarcot vallanak és megghiúsulnak. A szőlészettel kapcsolatban ez így fogalmazódik meg: „szőlőt ültetsz, de nem te veszed hasznát” (Deut 28,30), vagy „mustot is préselsz, de nem iszol bort” (Mik 6,15). Az eredmény megghiúsulását az esetek jelentős részében a háború pusztítása okozza. A fogság utáni üdvpróféciákban tehát ezeknek a hiábavalóság-átkoknak a visszafordítására is több példát láthatunk. Ezek a próféciák hangsúlyozzák, hogy Izráel népe maga élvezheti munkájának, így pl. a szőlőművelésnek a gyümölcsét. Az Ám 9,14 szerint, amely a fogság alatt vagy röviddel a fogság után kerülhetett Ámósz könyvébe,<sup>10</sup> pl. ezt ígéri az Úr:

---

*Obadiab, Malachi*, Grand Rapids, Zondervan, 2006, 125; John STRAZICICH, *Joel's Use of Scripture and the Scripture's Use of Joel*, Leiden – Boston, Brill, 2006, 232. Másképp Karl Marti és Ulrich Berges alapján pl. KUSTÁR, *Ézs* 2,2–5, 24, aki ellentétes arányú irodalmi függőséget feltételez.

9 Leslie C. ALLEN, *The Books of Joel, Obadiab, Jonah, and Micah*, Grand Rapids, Eerdmans, 1976, 115; BAKER, *Joel, Obadiab, Malachi*, 125; STRAZICICH, *Joel's Use of Scripture*, 234.

10 Így James L. MAYS, *Amos. A Commentary*, Philadelphia, The Westminster Press, 1969, 166, aki a fogság idejére datálja, valamint Dirk U. ROTTZOLL, *Studien zur Redaktion und Komposition des Amosbuchs*, Berlin – New York, de Gruyter, 1996, 281; Jörg JEREMIAS, *Der Prophet Amos*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, xxii; Tchavdar S. HADJIEV, *The Composition and Redaction of the Book of Amos*, BZAW, 393, Berlin, de Gruyter, 2009, 121, akik fogság utáni keletkezést valószínűsítene. Velük szemben lásd Wolff, *Joel und Amos*, 405, aki Jósias idejére (Kr. e. 7. század) datálja, valamint Allen R. GUENTHER, *Hosea, Amos*, Scottsdale – Kitchener, Herald Press, 1998, 362,

*Jóra fordítom majd népemnek, Izráelnek a sorsát. Az elpusztult városokat fölépítik, és azokban fognak lakni. Szőlőket ültetnek, és isszák azok borát, kerteket művelnek, és eszik azok gyümölcsét. (Ám 9,14)<sup>11</sup>*

1. ábra: Részlet a Lákis ostromát (Kr. e. 701) ábrázoló ninivei reliefről. A zsákmányt bordozó asszír katonának a város szőlői között vonulnak.



aki Ámósznak tulajdonítja, így a Kr. e. 8. századra datálja a szakaszt. További irodalomhoz lásd KUSTÁR Zoltán, Ámósz könyvének makro-struktúrája, in: GYÓRI István (szerk.), *Hit és Tudomány. Tanulmányok dr. Lenkeyné dr. Semsey Klára professzor asszony ötvenévi teológiai tanári és kutatói munkája jubileumára*, Debrecen, DRHE, 2005, 175–197, ebben lásd 194; RÓZSA Huba, *Bevezetés az Ószövetség könyveibe. Bevezetés az Ószövetség könyveinek irodalom-és hagyománytörténetébe*, Budapest, Szent István Társulat, 2016, 559.

- 11 SZABÓ Andor, Ámósz könyvének magyarázata, in: [szerk. nélkül], *Jubileumi Kommentár. A Szentírás magyarázata*, 2. kötet, Budapest, Kálvin Kiadó, <sup>2</sup>1998, 870–881, ebben lásd 881; CZANIK Péter, *Ámósz és Abdiás könyvének magyarázata*, Budapest – Gödöllő, Magánkiadás, 1999, 140; Jennifer M. DINES, Amos, in: John BARTON – John MUDDIMAN (ed.), *The Oxford Bible Dictionary*, Oxford, Oxford University Press, 2001, 581–590, ebben lásd 589.

Ehhez hasonló ígéretek találunk az Ézs 62,8–9-ben,<sup>12</sup> az Ézs 65,21–22-ben<sup>13</sup> és az Ez 28,26-ban<sup>14</sup> is.

- 
- 12 Az Ézs 62,8–9 a trito-ézsaiási gyűjtemény (Kr. e. 545 és 515 közötti) alaprétegéhez tartozik, így Claus WESTERMANN, *Isaiab 40–66. A Commentary*, Philadelphia, The Westminster Press, 1969, 378; Roger N. WHYBRAY, *Isaiab 40–66*, Grand Rapids, Eerdmans, 1981, 41–42; KARASSZON, Éσαιás, 744; KUSTÁR Zoltán, Ézsaiás könyve, in: PECSUK Ottó (szerk.), *Bibliáismereti kézikönyv*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2004, 243–271, ebben lásd 266. Lásd még George A. F. KNIGHT, *Isaiab 56–66. The New Israel*, Grand Rapids, Eerdmans, 1985, xii, aki az 56–66. fejezeteket egységesen a Kr. e. 6. század végén működő Tritó-Ézsaiásnak tulajdonítja. Másként Odil Hannes STECK, *Bereitete Heimkehr. Jesaja 35 als redaktionelle Brücke zwischen dem Ersten und dem Zweiten Jesaja*, Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1985, 73; BERGES, *Isaiab*, 390.428, akik szerint az Ézs 62,8–9 egy későbbi betoldás, amely Kr. e. 312–301 körül került Ézsaiás könyvébe.
- 13 Az Ézs 65,21–22 a Kr. e. 4. század végére datálható, így WESTERMANN, *Isaiab 40–66*, 307; STECK, *Bereitete Heimkehr*, 73; KUSTÁR, Éσαιás, 269; BERGES, *Isaiab*, 452. Másként WHYBRAY, *Isaiab 40–66*, 41–42; KARASSZON, Éσαιás, 746, akik szerint a szakasz a trito-ézsaiási alapréteghez tartozik, valamint KNIGHT, *Isaiab 56–66*, xii, aki az 56–66. fejezeteket egységesen a Kr. e. 6. század végén működő Tritó-Ézsaiásnak tulajdonítja.
- 14 Az Ez 28,26 fogság utáni keletkezéséhez lásd David M. G. STALKER, *Ezekiel. Introduction and Commentary*, London, SCM Press, 1968, 220; Walther ZIMMERLI, *Ezechiel*, Band 2: *Ezechiel 25–48*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, <sup>2</sup>1979, 695–696; Walther EICHRODT, *Der Prophet Hesekeiel. Kapitel 19–48*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, <sup>3</sup>1984, 271; Joseph BLENKINSOPP, *Ezekiel*, Louisville, John Knox Press, 1990, 126; Paul M. JOYCE, *Ezekiel. A Commentary*, New York – London, T&T Clark, 2007, 180; Karl-Friedrich POHLMANN, *Ezechiel. Der Stand der theologischen Diskussion*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008, 95. Másként KARASSZON Dezső, *Ezekiel könyvének magyarázata*, in: [szerk. nélkül], *Jubileumi Kommentár. A Szentírás magyarázata*, 2. kötet, Budapest, Kálvin Kiadó, <sup>2</sup>1998, 794–839, ebben lásd 821; Steven S. TUELL, *Ezekiel*, Grand Rapids, Baker Books, 2008, 189; Marvin A. SWEENEY, *Reading Ezekiel. A Literary and Theological Commentary*, Macon, Smyth & Helwys, 2013, 142, akik Ezékielt tartják a szerzőnek, így a fogság idejére datálják a szakaszt.



## 2. A szőlő és a bor mint a bőség és termékenység jelképe

A másik fontos asszociáció, ami miatt a szőlő és a bor gyakran jelenik meg az eszkatologikus szövegekben, az a bőséggel és a termékenységgel való képzettársítás. A szőlő és bor már Izráel történetének kezdetétől fogva – sőt, már korábban, a kánaáni kultúrában is – a termékenység jelképe volt. Így aztán természetes, hogy a szőlő és bor bősége az utolsó idők termékenységének jelképévé is vált.

### 2.2 2.1. Az elveszett termékenység visszaállítása

Az eszkatologikus szövegek egy része az Úr büntetésének következményeként elvesztett termékenység helyreállítását ígéri. Ezekben az ígéretekben gyakran szerepel együtt a gabona (גָּדָד), újbor (שִׁירֹשׁ) és olaj (שֶׁהָרָה), amely hármasnak az összefonódása szintén a kánaáni kultúráig nyúlik vissza. Eszkatologikus értelemben jellemzően a fogság utáni próféciákban fordul elő ez a triász, így pl. a Jer 31,12-ben<sup>15</sup> vagy a Jóel 2,24-ben,<sup>16</sup> de már az autentikus hóseási

---

15 A Jer 31,12 a késői fogság korában vagy fogság után való keletkezéséhez lásd Walter BRUEGGEMANN, *A Commentary on Jeremiah. Exile and Homecoming*, Grand Rapids – Cambridge, Eerdmans, 1998, 269–270; Kathleen M. O'CONNOR, Jeremiah, in: John BARTON – John MUDDIMAN (ed.), *The Oxford Bible Commentary*, Oxford, Oxford University Press, 2001, 487–528, ebben lásd 512; Leslie C. ALLEN, *Jeremiah. A Commentary*, Louisville – London, Westminster John Knox Press, 2008, 347; Corrine L. CARVALHO, *Reading Jeremiah. A Literary and Theological Commentary*, Macon, Smyth & Helwys, 2016, 93, továbbá Sigmund Mowinckel, lásd RÓZSA, *Bevezetés*, 456. Másként Roland K. HARRISON, *Jeremiah and Lamentation. An Introduction and Commentary*, Nottingham – Downers Grove, Inter-Varsity Press – IVP Academic, 1973, 37; Hetty LALLEMAN, *Jeremiah and Lamentations. An Introduction and Commentary*, Nottingham, Inter-Varsity Press, 2013, akik Jeremiásnak tulajdonítják a szakaszt, és a fogság korának kezdetére teszik a keletkezését. Ismét másként KÜRTI László, Jeremiás könyvének magyarázata, in: [szerk. nélkül], *Jubileumi Kommentár. A Szentírás magyarázata*, 2. kötet, Budapest, Kálvin Kiadó, 21998, 749–788, ebben lásd 776–778, aki szerint Jeremiás prófétai működésének korai szakaszában írta a szakaszt, amely az északi országrész helyreállítására vonatkozott.

16 Jóel könyvének Kr. e. 5–4. századi keletkezéséhez lásd WOLFF, *Joel und Amos*,

prófécianak tartott Hós 2,24-ben<sup>17</sup> is ilyen összefüggésben jelenik meg, tehát már a Kr. e. 8. században felmerül az eszkatológiával való kapcsolat.

## 2.2 *A bor túláradó bősége*

Az eszkatologikus szövegek másik részében többről van szó, mint az elveszett termékenység helyreállítása. A fogság után keletkezett Ám 9,13<sup>18</sup> úgy ábrázolja az eljövendő kort, mint amely természet-

- 
- 3; Artur WEISER, *Das Buch der zwölf Kleinen Propheten*, Band 1: *Die Propheten Hosea, Joel, Amos, Obadja, Jona, Micha*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1974, 106; Elizabeth ACHTEMEIER, The Book of Joel, in: Leander E. KECK (ed.), *The New Interpreter's Bible*, Vol. 7, New York – Nashville, Abingdon Press, 1996, 301–336, ebben lásd 301; DOMJÁN, Jóel, 865; Jörg JEREMIAS, *Die Propheten Joel, Obadja, Jona, Micha*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, 2; James LIMBURG, *Hosea–Micah*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2011, 58; John J. COLLINS, *Joel, Obadiah, Haggai, Zechariah, Malachi*, Collegeville, Liturgical Press, 2013. Velük szemben lásd Wilhelm RUDOLPH, *Joel, Amos, Obadja, Jona*, Gütersloh, Gerd Mohn, 1971, 26; Carl A. KELLER, Joel, in: John BARTON – John MUDDIMAN (ed.), *The Oxford Bible Commentary*, Oxford, Oxford University Press, 2001, 578–581, ebben lásd 579, akik a késő fogság előtti időszakra teszik a próféta tevékenységét.
- 17 Így Hans Walter WOLFF, *Hosea*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1965, 58; GUENTHER, *Hosea, Amos*, 19; SZABÓ Andor, Hóseás könyvének magyarázata, in: [szerk. nélkül] *Jubileumi Kommentár. A Szentírás magyarázata*, 2. kötet, Budapest, Kálvin Kiadó, <sup>2</sup>1998, 850–864, ebben lásd 853; John DAY, Hosea, in: John BARTON – John MUDDIMAN (ed.), *The Oxford Bible Dictionary*, Oxford, Oxford University Press, 2001, 571–578, ebben lásd 573; J. Andrew DEARMAN, *The Book of Hosea*, Grand Rapids, Eerdmans, 2010; Carol J. DEMPSEY, *Amos, Hosea, Micah, Nabum, Zephaniab, Habakkuk*, Collegeville, Liturgical Press, 2013; Terence E. FRETHEIM, *Reading Hosea – Micah. A Literary and Theological Commentary*, Macon, Smyth & Helwys, 2013, 32–33. Másként Jörg JEREMIAS, *Der Prophet Hosea*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983, 49; Roman VIELHAUER, *Das Werden des Buches Hosea*, Berlin – New York, de Gruyter, 2007, 9, akik szerint a vers Hóseás könyvének fogság alatti vagy fogság utáni kiegészítéseéhez tartozik.
- 18 Így Robert B. COOTE, *Amos Among the Prophets. Composition and Theology*, Philadelphia, Fortress Press, 1981, 112; JEREMIAS, *Amos*, xxii; HADJIEV, *Amos*, 121. Másként MAYS, *Amos*, 166, aki a fogság idejére datálja a szakaszt, va-

feletti bőséget hoz. Ezt a bőséget két képpel is kifejezi. Az egyik kép szerint az üdvkorszakban „nyomon követi a szántó az aratót, a szőlőtáposó (אֲרָבִים עֲנָבִים) a magvetőt” (Ám 9,13a). Ez a kép azt sugallja, hogy olyan bőséges lesz a szőlőtermés, hogy augusztus-szeptembertől novemberig is eltart a szüret és a borsajtolás.<sup>19</sup> A rendkívüli termékenység ígérete hasonló megfogalmazásban később a Szentség-törvény egyik ígéréteben is megjelenik (Lev 26,5),<sup>20</sup> ott azonban eszkatologikus hangsúly nélkül.<sup>21</sup>

A második kép szerint „édes bor (עֲסִים) csorog (נָטַר) majd a heggyekről, folyik (מוֹג) mindenütt a balmokról” (Ám 9,13b). A prófécia jelenlétét többféleképpen is magyarázzák. Az egyik értelmezés szerint

---

lamint WOLFF, *Joel und Amos*, 405, aki szerint Jósiás korában (Kr. e. 7. század) keletkezett, továbbá GUENTHER, *Hosea, Amos*, 362, aki szerint Ámósz a szerző. További irodalomhoz lásd KUSTÁR, Ámósz könyvének makrostruktúrája, 194; RÓZSA, *Bevezetés*, 559.

19 MAYS, *Amos*, 167; CZANIK, *Ámósz és Abdiás*, 139.

20 A Szentség-törvény (Lev 17–26) valószínűleg a Papi irat vagy az összekapcsolt Pentateuchos kiegészítése, így a Pentateuchos legfiatalabb részeihez tartozik, így KUSTÁR Zoltán (szerk.), *A Pentateuchos forrásművei. Elkülönített szövegállományuk, valamint azonosításuk a Pentateuchos kanonikus formájában – M. Noth munkássága alapján*, Debrecen, DRHE, 2005, 259; Jacob MILGROM, H<sup>f</sup> in Leviticus and Elsewhere in the Torah, in: Rolf RENDTORFF – Robert A. KUGLER (ed.), *The Book of Leviticus. Composition and Reception*, Leiden – Boston, Brill, 2003, 24–40, ebben lásd, 24; RÓZSA, *Bevezetés*, 208, továbbá Israel Knohl, Eckart Otto és Reinhard Achenbach, lásd RÓZSA, *Bevezetés*, 208–209. Mások a Papi irat részének vagy annál régebbi forrásnak tartják, de így is legkorábban a fogságra datálják, így Martin NOTH, *Das dritte Buch Mose. Leviticus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962, 109–110; Baruch A. LEVINE, Leviticus. Its Literary History and Location in Biblical Literature, in: Rolf RENDTORFF – Robert A. KUGLER (ed.), *The Book of Leviticus: Composition and Reception*, Leiden – Boston, Brill, 2003, 11–23, ebben lásd 16, továbbá Karl H. Graf, Erhard Blum, Frank Crüsemann, Rainer Albertz, Andreas Ruwe, lásd RÓZSA, *Bevezetés*, 208–209.

21 Gordon J. WENHAM, *The Book of Leviticus*, Grand Rapids, Eerdmans, 1979, 329; Walter C. KAISER, The Book of Leviticus, in: Leander E. KECK (ed.), *The New Interpreter's Bible*, Vol. 1, New York – Nashville, Abingdon Press, 1996, 983–1191, ebben lásd 1179.

a kép azt fejezi ki, hogy a szőlőhegyeken függő súlyos fürtök azt a látszatot keltik, mintha valóban bor folyna a hegyekről.<sup>22</sup> A másik értelmezés szerint a prófécia azt jelenti, hogy a hegyek oldalában lévő borospincék tárolóedényei megtelnek borral, és túlcserdülnek.<sup>23</sup> A két értelmezés megegyezik abban, hogy a kép a szőlő- és bortermés rendkívüli gazdagságát hangsúlyozza.<sup>24</sup> Egy harmadik értelmezés abból indul ki, hogy a מוג 'folyni' ige elsődleges jelentése 'olvadni'.<sup>25</sup> Czanik Péter értelmezésében, aki szerint az ige tárgya a גבעות 'halmok' főnév, ez azt jelenti, hogy a hegyek talaja felpuhul, és művelésre alkalmassá válik.<sup>26</sup> Valószínűbb azonban, hogy a מוג tárgya az עֵסֵץ, így a vers utolsó két félsora egyaránt az édes bor áradására vonatkozik.<sup>27</sup>

Jóel próféta a Kr. e. 5–4. században<sup>28</sup> szintén azt jövendöli, hogy az utolsó időkben a termékenység meghaladja a természetes állapotokat. A Jóel 4,18 első félsora szinte szó szerint idézi az Ám 9,13-at, amikor a hegyekről csordogáló édes borról prófétál.<sup>29</sup> Az egyetlen különbség a két szöveg között, hogy amíg az Ám 9,13-ban a נטף 'csepegni; csorogni' ige Qal imperfectumban áll, addig a Jóel 4,18-ban az ige Hifil perfectum alakja szerepel. A két vers folyta-

22 Így MAYS, *Amos*, 167.

23 Így SZABÓ, *Ámós*, 881.

24 MAYS, *Amos*, 167; SZABÓ, *Ámós*, 881; CZANIK, *Ámós és Abdiás*, 139.

25 Francis S. BROWN – Samuel R. DRIVER – Charles A. BRIGGS (ed.), *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Peabody, Hendrickson Publishers, 2003, 556.

26 Lásd CZANIK, *Ámós és Abdiás*, 140. Így még a KNV fordítása, amely szerint „minden dombot megművelnek” (Ám 9,13b).

27 Így pl. MAYS, *Amos*, 167. Lásd még a magyar fordítások közül RÚF; SZIT.

28 Jóel könyvének datálását lásd fentebb.

29 Így az irodalmi függőség irányához pl. WOLFF, *Joel und Amos*, 100; BAKER, *Joel, Obadiab, Malachi*, 137; továbbá Elizabeth Achtemeier, James L. Crenshaw, Ulrich Dahmen, lásd STRAZICICH, *Joel's Use of Scripture*, 242–243. Másként Nogalski, aki fordított irányú függést feltételez, valamint Gösta W. Ahlström és Leslie C. Allen, akik szerint az Ám 9,13 és a Jóel 4,18 is az ókori közel-keleti kultikus tradícióból merít, lásd STRAZICICH, *Joel's Use of Scripture*, 242.

tása nagyobb eltérést mutat: Jóelnél ugyanis nem édes bor folyik a halmokról (vö. Ám 9,13b $\beta$ ), hanem tej (Jóel 4,18a $\beta$ ). A bor és a tej áradása tehát egymás mellett szerepel, ami a 'tejjel és mézzel folyó föld' kifejezésre emlékeztet.<sup>30</sup> Annál is inkább, mert a kifejezésről számos kutató úgy gondolja, hogy a második eleme, azaz a 'méz' valójában egyfajta gyümölcsből készült 'szirup'-ot takar,<sup>31</sup> amit főleg szőlőből (és datolyából) állítottak elő, így ez a kifejezés is részben a jól termő szőlőkre utal.<sup>32</sup>

Az eszkatologikus bőség mind Ámósz, mind Jóel könyvében ellenpontot képez a korábban leírt ínséggel szemben, amelyet mindkét könyvben többek között a szőlő termésének elpusztulása demonstrált (lásd Ám 4,6–12; Jóel 1,4–12).<sup>33</sup>

### 2.3. *A nagy lakoma*

Az Ézs 25,6–9, amely a hellenista kor elején (Kr. e. 4–3. század) keletkezhetett,<sup>34</sup> egy nagy lakomát (מִשְׁתֵּה) ábrázol, amelyet maga

30 BAKER, *Joel, Obadiab, Malachi*, 137; STRAZICICH, *Joel's Use of Scripture*, 243.

31 Így Henry F. LUTZ, *Viticulture and Brewing in the Ancient Orient*, New York – Leipzig, G. E. Stechert – J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1922, 25; Nahum M. SARNA, *Exodus*, Philadelphia, Jewish Publication Society, 1991, 16; Jeffrey H., TIGAY, *Deuteronomy*, Philadelphia – Jerusalem, JPS, 1996, 438; Hans AUSLOOS, "A Land Flowing with Milk and Honey". Indicative of a Deuteronomistic Redaction?, in: *Epbemerides Theologicae Lovanienses* 75 (1999), 297–314, ebben lásd 298; Carol L. MEYERS, *Exodus*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, 54, lásd még William L. HOLLADAY, *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Based upon the Lexical Work of Ludwig Koehler and Walter Baumgartner*, Leiden, Brill, 1988, 68; Wilhelm GESENIUS, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Heidelberg, Springer, 2013, 241.

32 André CAQUOT, מִשְׁתֵּה, in: TDOT 3 (1978), 128–131, ebben lásd 131.

33 Így Willem S. PRINSLOO, *The Theology of the Book of Joel*, New York – Berlin, de Gruyter, 1985, 119; BAKER, *Joel, Obadiab, Malachi*, 137.

34 Az Ézs 24–27 Kr. e. 4–3. századra való datálásához lásd GRAY, *Isaiab 1–27*, 399–401; Walter BRUEGGEMANN, *Isaiab*, Vol. 1: *Isaiab 1–39*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1989, 188; Richard J. COGGINS, *Isaiab*, in: John BARTON – John MUDDIMAN (ed.), *The Oxford Bible Dictionary*, Oxford, Ox-

az ÚR készít. A helyszínt a **בְּהַר הַיְהוָה** 'ezen a hegyen' szókapcsolat írja le (Ézs 25,6a),<sup>35</sup> amely minden bizonnyal a Sionnak felel meg.<sup>36</sup> A hegyen készített lakoma képe emlékeztethet arra, amikor az Exodus leírása szerint Mózes és a vének az ÚR színe előtt ettek a Sínain (Ex 24,9–11).<sup>37</sup> Az előző fejezetben (Ézs 24,23) a Sion úgy jelenik meg, mint az ÚR uralmának székhelye a világitélet után.

- 
- ford University Press, 2001, 433–486, ebben lásd 454; KUSTÁR, Ézsaiás, 267; HOPPE, *Isaiab*. Másként Bernhard DUHM, *Das Buch Jesaja*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, <sup>3</sup>1914, xxii; Otto KAISER, *Isaiab. A Commentary*, Vol. 2: *Isaiab 13–39*, Philadelphia, Westminster Press, 1974, 179, akik későbbre, a Kr. e. 2. századra datálják a fejezeteket. Megint másként CLEMENTS, *Isaiab 1–39*, 8; Marvin A. SWEENEY, Textual Citations in Isaiah 24–27, in: *Journal of Biblical Literature* 107 (1988), 39–52, ebben lásd 39; Christopher R. SEITZ, *Isaiab 1–39*, Louisville, John Knox Press, 1993, 197; Gene M. TUCKER, *Isaiab 1–39*, in: Leander E. KECK (ed.), *The New Interpreter's Bible*, Vol. 6, New York – Nashville, Abingdon Press, 2001, 25–305, ebben lásd 226; BERGES, *Isaiab*, 179, akik korábbra, a perzsa korszakra (Kr. e. 6–5. század) teszik a fejezetek keletkezését. Lásd még KARASSZON, Éσαιás, 712, aki tágabb intervallumban, a fogság utáni korra datálja a szakaszt. A fentiekől radikálisan eltérő álláspontot képvisel Edward J. YOUNG, *The Book of Isaiah. The English Text, with Introduction, Exposition, and Notes*, Vol. 2: *Chapters 19 to 39*, Grand Rapids, Eerdmans, 1970, 254–258, aki az ézsaiási szerzőség mellett érvel.
- 35 Peter D. Miscall szerint a szókapcsolat a **בְּיִום הַהוּא** 'azon a napon' kifejezéshez hasonlóan az utolsó időkre utal, lásd Peter D. MISCALL, *Isaiab*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993, 85.
- 36 LEUPOLD, *Isaiab 1–39*, 396; CZANIK Péter, Ézsaiás könyvének magyarázata, 2. kötet: *13–39. fejezet*, Budapest – Gödöllő, Iránytű, 1997, 210; SEITZ, *Isaiab 1–39*, 190; BRUEGGEMANN, *Isaiab 1–39*, 198; KARASSZON, Éσαιás, 713; Hyun C. P. KIM, *Reading Isaiah. A Literary and Theological Commentary*, Macon, Smyth & Helwys, 2013, 123; Ivan D. FRIESEN, *Isaiab*, Scottsdale – Waterloo, Herald Press, 2009, 158; Patricia K. TULL, *Isaiab 1–39*, Macon, Smyth & Helwys, 2010, 383.
- 37 CZANIK, *Ézsaiás 13–39*, 211; TUCKER, *Isaiab 1–39*, 216; TULL, *Isaiab 1–39*, 383–384.

A hegy kontrasztban áll az Ézs 25,2-ben említett titokzatos várossal, amely az istenellenes erőket és az elnyomást jelképezi.<sup>38</sup>

A magyarázók gyakran az ÚR trónralépési ünnepével hozzák összefüggésbe a lakomát,<sup>39</sup> ugyanakkor győzelmi lakomáról van szó, amely az ÚR által aratott diadalt ünnepli.<sup>40</sup> Erre utal az is, hogy a lakoma leírása a népek feletti ítéletről szóló szakaszok közé ékelődik be. Előtte a már említett város elpusztítása feletti győzelmi ének (Ézs 25,1–5), utána pedig a Móáb pusztulására vonatkozó jövendölés (Ézs 25,10–12) áll. A lakomán ugyanakkor nem csak Izráel vesz részt, hanem minden nép hivatalos rá (Ézs 25,6aβ), tehát a prófécia azt üzeni, hogy az ítélet után a legyőzöttek sorsát is jóra fordítja az ÚR, és ők is osztoznak az ünneplésben.<sup>41</sup>

Az ÚR a legjobb minőségű ételeket és italokat kínálja a lakoma résztvevőinek (Ézs 25,6b). A שְׁמֵנִים 'zsíros/kövér falatok' kifejezés a hús legízletesebb részeit jelzi. A kövér részek különleges minőségét bizonyítja, hogy az áldozatok bemutatásakor nem ették meg ezeket a részeket,<sup>42</sup> hanem a papok elégették azokat az oltáron, ami azt jelezte, hogy ezek a részek URat illetik (lásd pl. Lev 3,16; 4,31; 17,26). A שְׁמֵנִים szó többes száma valószínűleg nem a mennyiséget, hanem a minőséget jelzi.<sup>43</sup>

A legfinomabb falatok mellett az ÚR a legjobb minőségű borral látja vendégül a népeket. A שְׁמֵרִים főnév a seprőjén állni hagyott

38 BRUEGGEMANN, *Isaiah 1–39*, 197–198; KARASSZON, Éσαιás, 713; FRIESEN, *Isaiah*, 158.

39 Így pl. GRAY, *Isaiah 1–27*, 428–429; YOUNG, *Isaiah 19–39*, 191; KAISER, *Isaiah 13–39*, 200; CZANIK, *Ézsaiás 13–39*, 211–212; Brevard S. CHILDS, *Isaiah. A Commentary*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2001, 184.

40 CZANIK, *Ézsaiás 13–39*, 211; COGGINS, *Isaiah*, 455.

41 GRAY, *Isaiah 1–27*, 428; YOUNG, *Isaiah 19–39*, 192; LEUPOLD, *Isaiah 1–39*, 396; KAISER, *Isaiah 13–39*, 200; SEITZ, *Isaiah 1–39*, 190; CZANIK, *Ézsaiás 13–39*, 210; BRUEGGEMANN, *Isaiah 1–39*, 197–198; KARASSZON, Éσαιás, 713; CHILDS, *Isaiah*, 184; TUCKER, *Isaiah 1–39*, 216; TULL, *Isaiah 1–39*, 383.

42 KARASSZON, Éσαιás, 713.

43 YOUNG, *Isaiah 19–39*, 193.

'erős bor'-t jelenti.<sup>44</sup> A kifejezés ebben a formában csak itt fordul elő az Ószövetségben. A ritka szóválasztásban minden bizonnyal szerepe volt annak, hogy a szerző a **שְׂמָרִים** és a **שְׂמָנִים** hasonló hangzására épülő szójátékot alkalmazott.

A lakoma gazdagságának és minőségének fokozását jelzi, hogy ezek a kifejezések megismétlődnek, és kiegészülnek egy-egy jelzővel.<sup>45</sup> A **מְמַחִים** és **מְזַקְקִים** egyaránt Pual participiumi alakok, így szintén összecsengenek egymással. A **מְמַחִים** kifejezés a 'velővel telt'<sup>46</sup> vagy 'velővel körített'<sup>47</sup> jelentéssel bír, és a **שְׂמָנִים** szóhoz kapcsolódva még inkább kiemeli a zsíros falatok ízletességét. A **מְזַקְקִים** 'leszűrte; megtisztított'<sup>48</sup> szó pedig a **שְׂמָרִים** jelzőjeként arra utal, hogy a borból fogyasztás előtt eltávolították a seprőt.<sup>49</sup>

Az ételek és a bor bőségének és minőségének hangsúlyozása mutatja az Úr bőkezűségét, valamint szemlélteti az eljövendő kor örömét és jólétét.<sup>50</sup> Mindez éles ellentétben áll az élelem és a bor hiányával, valamint a jókedv megszűnésével, amely az előző fejezetben a világ feletti ítéletet ábrázolta (Ézs 24,7–13). Ugyanakkor a nagy lakoma bősége a királyság-korabeli elit lakomáinak fényűzésével is ellentétben áll (lásd Ézs 5,11–12; Ám 6,1–6). Az elit mulatozása és pazarlása ugyanis a szegények elnyomásának és a kizsákmányolásának jelképe volt, az Úr által készített lakomából azonban mindenki egyaránt részesül.<sup>51</sup>

Paczári András

44 Így GRAY, *Isaiah 1–27*, 430; YOUNG, *Isaiah 19–39*, 193; KARASSZON, *Ésaiás*, 713.

45 YOUNG, *Isaiah 19–39*, 193; CZANIK, *Ézsaiás 13–39*, 212; KIM, *Isaiah*, 123.

46 BROWN–DRIVER–BRIGGS, *Hebrew and English Lexicon*, 562.

47 HOLLADAY, *Hebrew and Aramaic Lexicon*, 192.

48 HOLLADAY, *Hebrew and Aramaic Lexicon*, 91; BROWN–DRIVER–BRIGGS, *Hebrew and English Lexicon*, 279.

49 Gustaf DALMAN, *Arbeit und Sitte in Palästina*, Band 4: *Brot, Öl und Wein*, Gütersloh, C. Bertelsmann, 1934, 373.

50 CZANIK, *Ézsaiás 13–39*, 212; BRUEGGEMANN, *Isaiah 1–39*, 199; MISCALL, *Isaiah*, 85.

51 MISCALL, *Isaiah*, 85; TULL, *Isaiah 1–39*, 384.



*Felhasznált irodalom*

- ACHTEMEIER, Elizabeth, The Book of Joel, in: Leander E. KECK (ed.), *The New Interpreter's Bible*, Vol. 7, New York – Nashville, Abingdon Press, 1996, 301–336.
- ALLEN, Leslie C., *Jeremiah. A Commentary*, Louisville – London, Westminster John Knox Press, 2008.
- ALLEN, Leslie C., *The Books of Joel, Obadiah, Jonah, and Micah*, Grand Rapids, Eerdmans, <sup>2</sup>1976.
- ARANYOS Zoltán, Mikeás könyvének magyarázata, in: [szerk. nélkül], *Jubileumi Kommentár. A Szentírás magyarázata*, 2. kötet, Budapest, Kálvin Kiadó, <sup>2</sup>1998, 889–897.
- AUSLOOS, Hans, “A Land Flowing with Milk and Honey”. Indicative of a Deuteronomistic Redaction?, in: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 75 (1999), 297–314.
- BAKER, David W., *Joel, Obadiah, Malachi*, Grand Rapids, Zondervan, 2006.
- BERGES, Ulrich F., *The Book of Isaiah. Its Composition and Final Form*, Sheffield, Sheffield Phoenix Press, 2012.
- BLENKINSOPP, Joseph, *Ezékiel*, Louisville, John Knox Press, 1990.
- BODA, Mark J., *Haggai, Zechariah*, Grand Rapids, Zondervan, 2004.
- BROWN, Francis S. – DRIVER, Samuel R. – BRIGGS, Charles A. (ed.), *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Peabody, Hendrickson Publishers, <sup>7</sup>2003.
- BRUEGGEMANN, Walter, *A Commentary on Jeremiah. Exile and Homecoming*, Grand Rapids – Cambridge, Eerdmans, 1998.
- BRUEGGEMANN, Walter, *Isaiah*, Vol. 1: *Isaiah 1–39*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1989.
- CAQUOT, André, דָּבַשׁ, in: TDOT 3 (1978), 128–131.
- CARVALHO, Corrine L., *Reading Jeremiah. A Literary and Theological Commentary*, Macon, Smyth & Helwys, 2016.
- CHILDS, Brevard S., *Isaiah. A Commentary*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2001.
- CLEMENTS, Ronald E., *Isaiah*, Vol. 1: *Isaiah 1–39*, Grand Rapids, Eerdmans, 1981.

- COGGINS, Richard J., Isaiah, in: John BARTON – John MUDDIMAN (ed.), *The Oxford Bible Dictionary*, Oxford, Oxford University Press, 2001, 433–486.
- COLLINS, John J., *Joel, Obadiab, Haggai, Zechariab, Malachi*, Collegeville, Liturgical Press, 2013. – digitális kiadvány
- COOTE, Robert B., *Amos Among the Prophets. Composition and Theology*, Philadelphia, Fortress Press, 1981.
- CZANIK Péter, *Ámós és Abdiás könyvének magyarázata*, Budapest – Gödöllő, Magánkiadás, 1999.
- CZANIK Péter, *Ézsaiás könyvének magyarázata*, 1. kötet: 1–12. fejezet, Budapest – Utrecht, [kiadó nélkül], 1983.
- CZANIK Péter, *Ézsaiás könyvének magyarázata*, 2. kötet: 13–39. fejezet, Budapest – Gödöllő, Iránytű, 1997.
- DALMAN, Gustaf, *Arbeit und Sitte in Palästina*, Band 4: *Brot, Öl und Wein*, Gütersloh, C. Bertelsmann, 1934.
- DAY, John, Hosea, in: John BARTON – John MUDDIMAN (ed.), *The Oxford Bible Dictionary*, Oxford, Oxford University Press, 2001, 571–578.
- DEARMAN, J. Andrew, *The Book of Hosea*, Grand Rapids, Eerdmans, 2010. – digitális kiadvány
- DEMPSEY, Carol J., *Amos, Hosea, Micab, Nabum, Zephaniab, Habakkuk*, Collegeville, Liturgical Press, 2013. – digitális kiadvány
- DINES, Jennifer M., *Amos*, in: John BARTON – John MUDDIMAN (ed.), *The Oxford Bible Dictionary*, Oxford, Oxford University Press, 2001, 581–590.
- DOMJÁN János, *Jóel könyvének magyarázata*, in: [szerk. nélkül], *Jubileumi Kommentár. A Szentírás magyarázata*, 2. kötet, Budapest, Kálvin Kiadó, <sup>2</sup>1998, 865–870.
- DUHM, Bernhard, *Das Buch Jesaja*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, <sup>3</sup>1914.
- EICHRODT, Walther, *Der Prophet Hesekiel. Kapitel 19–48*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, <sup>3</sup>1984.
- FRETHEIM, Terence E., *Reading Hosea – Micab. A Literary and Theological Commentary*, Macon, Smyth & Helwys, 2013.

- FRIESEN, Ivan D., *Isaiah*, Scottdale – Waterloo, Herald Press, 2009.
- GESENIUS, Wilhelm, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Heidelberg, Springer, <sup>18</sup>2013.
- GRAY, George B., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah*, Vol. 1: *Isaiah 1–27*, New York, Charles Scibner' Sons, 1912.
- GUENTHER, Allen R., *Hosea, Amos*, Scottdale – Kitchener, Herald Press, 1998.
- HADJIEV, Tchavdar S., *The Composition and Redaction of the Book of Amos*, BZAW, 393, Berlin, de Gruyter, 2009.
- HARRISON, Roland K., *Jeremiah and Lamentation. An Introduction and Commentary*, Nottingham – Downers Grove, Inter-Varsity Press – IVP Academic, 1973.
- HOLLADAY, William L., *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Based upon the Lexical Work of Ludwig Koehler and Walter Baumgartner*, Leiden, Brill, <sup>2</sup>1988.
- HOPPE, Leslie J., *Isaiah*, Collegeville, Liturgical Press, 2012. – digitális kiadvány
- JENSON, Philip P., *Obadiah, Jonah, Micah. A Theological Commentary*, New York – London, T&T Clark, 2008.
- JEREMIAS, Jörg, *Der Prophet Amos*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.
- JEREMIAS, Jörg, *Der Prophet Hosea*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.
- JEREMIAS, Jörg, *Die Propheten Joel, Obadja, Jona, Micha*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.
- JOYCE, Paul M., *Ezekiel. A Commentary*, New York – London, T&T Clark, 2007.
- KAISER, Otto, *Isaiah. A Commentary*, Vol. 1: *Isaiah 1–12*, Philadelphia, The Westminster Press, <sup>2</sup>1983.
- KAISER, Otto, *Isaiah. A Commentary*, Vol. 2: *Isaiah 13–39*, Philadelphia, Westminster Press, 1974.
- KAISER, Walter C., The Book of Leviticus, in: Leander E. KECK (ed.), *The New Interpreter's Bible*, Vol. 1, New York – Nashville,

- Abingdon Press, 1996, 983–1191.
- KARASSZON Dezső, Ésaías könyvének magyarázata, in: [szerk. nélkül], *Jubileumi Kommentár. A Szentírás magyarázata*, 2. kötet, Budapest, Kálvin Kiadó, <sup>2</sup>1998, 635–691.
- KARASSZON Dezső, *Ezékiel könyvének magyarázata*, in: [szerk. nélkül], *Jubileumi Kommentár. A Szentírás magyarázata*, 2. kötet, Budapest, Kálvin Kiadó, <sup>2</sup>1998, 794–839.
- KELLER, Carl A., Joel, in: John BARTON – John MUDDIMAN (ed.), *The Oxford Bible Commentary*, Oxford, Oxford University Press, 2001, 578–581.
- KIM, Hyun C. P., *Reading Isaiah. A Literary and Theological Commentary*, Macon, Smyth & Helwys, 2013.
- KNIGHT, George A. F., *Isaiah 56–66. The New Israel*, Grand Rapids, Eerdmans, 1985.
- KUSTÁR Zoltán (szerk.), *A Pentateuchos forrásművei. Elkülönített szöveg-állományuk, valamint azonosításuk a Pentateuchos kanonikus formájában – M. Noth munkássága alapján*, Debrecen, DRHE, 2005.
- KUSTÁR Zoltán, Ámós könyvének makro-struktúrája, in: GYÖRI István (szerk.), *Hit és Tudomány. Tanulmányok dr. Lenkeyné dr. Semsey Klára professzor asszony ötvenévi teológiai tanári és kutatói munkája jubileumára*, Debrecen, DRHE, 2005, 175–197.
- KUSTÁR Zoltán, Ézsaiás könyve, in: PECSUK Ottó (szerk.), *Bibliaismereti kézikönyv*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2004, 243–271.
- KUSTÁR Zoltán, Főáram és különút az ószövetségi eszkatológiában. Az Ézs 2,2–5 magyarázata, in: FAZAKAS Sándor – FERENCZ Árpád (szerk.), *„Krisztusért járva követségben...” Teológia – igehirdetés – egyházkormányzás. Tanulmánykötet a 60 éves Bölcskei Gusztáv születésnapjára*, Debrecen, DRHE, 2012, 17–27.
- KÜRTI László, Jeremiás könyvének magyarázata, in: [szerk. nélkül], *Jubileumi Kommentár. A Szentírás magyarázata*, 2. kötet, Budapest, Kálvin Kiadó, <sup>2</sup>1998, 749–788.
- LALLEMAN, Hetty, *Jeremiah and Lamentations. An Introduction and Commentary*, Nottingham, Inter-Varsity Press, 2013. – digitális kiadvány

- LEUPOLD, Herbert C., *Exposition of Isaiah*, Vol. 1: *Chapters 1–39*, Grand Rapids, Baker Book House, 1968.
- LEVINE, Baruch A., Leviticus. Its Literary History and Location in Biblical Literature, in: Rolf RENDTORFF – Robert A. KUGLER (ed.), *The Book of Leviticus: Composition and Reception*, Leiden – Boston, Brill, 2003, 11–23.
- LIMBURG, James, *Hosea–Micah*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2011.
- LUTZ, Henry F., *Viticulture and Brewing in the Ancient Orient*, New York – Leipzig, G. E. Stechert – J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1922.
- MASON, Rex, *Micah, Nahum, Obadiah*, New York – London, T&T Clark, 1991.
- MAYS, James L., *Amos. A Commentary*, Philadelphia, The Westminster Press, 1969.
- MEYERS, Carol L., *Exodus*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.
- MILGROM, Jacob, H<sup>1</sup> in Leviticus and Elsewhere in the Torah, in: Rolf RENDTORFF – Robert A. KUGLER (ed.), *The Book of Leviticus. Composition and Reception*, Leiden – Boston, Brill, 2003, 24–40.
- MISCALL, Peter D., *Isaiah*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993.
- NOTH, Martin, *Das dritte Buch Mose. Leviticus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962.
- O'CONNOR, Kathleen M., Jeremiah, in: John BARTON – John MUDIMAN (ed.), *The Oxford Bible Commentary*, Oxford, Oxford University Press, 2001, 487–528.
- ODELL, Margaret S.: *Ezekiel*, Macon, Smyth & Helwys, 2004.
- POHLMANN, Karl-Friedrich, *Ezekiel. Der Stand der theologischen Diskussion*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008.
- PRINSLOO, Willem S., *The Theology of the Book of Joel*, New York – Berlin, de Gruyter, 1985.
- ROTTZOLL, Dirk U., *Studien zur Redaktion und Komposition des Amosbuchs*, Berlin – New York, de Gruyter, 1996.

- RÓZSA Huba, *Bevezetés az Ószövetség könyveibe. Bevezetés az Ószövetség könyveinek irodalom-és hagyománytörténetébe*, Budapest, Szent István Társulat, 2016.
- RUDOLPH, Wilhelm, *Joel, Amos, Obadja, Jona*, Gütersloh, Gerd Mohn, 1971.
- SARNA, Nahum M., *Exodus*, Philadelphia, Jewish Publication Society, 1991.
- SEITZ, Christopher R., *Isaiah 1–39*, Louisville, John Knox Press, 1993.
- SMITH, Ralph L., *Micah–Malachi*, Waco, Word Books, 1984.
- STALKER, David M. G., *Ezékiel. Introduction and Commentary*, London, SCM Press, 1968.
- STEAD, Michael R., *The Intertextuality of Zechariah 1–8*, New York – London, T&T Clark, 2009.
- STECK, Odil Hannes, *Bereitete Heimkehr. Jesaja 35 als redaktionelle Brücke zwischen dem Ersten und dem Zweiten Jesaja*, Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1985.
- STRAZICICH, John, *Joel's Use of Scripture and the Scripture's Use of Joel*, Leiden – Boston, Brill, 2006.
- SWEENEY, Marvin A., *Isaiah 1–4 and the Post-Exilic Understanding of the Isaianic Tradition*, Berlin – New York, de Gruyter, 1988.
- SWEENEY, Marvin A., *Reading Ezekiel. A Literary and Theological Commentary*, Macon, Smyth & Helwys, 2013.
- SWEENEY, Marvin A., Textual Citations in Isaiah 24–27, in: *Journal of Biblical Literature* 107 (1988), 39–52.
- SZABÓ Andor, Ámós könyvének magyarázata, in: [szerk. nélkül], *Jubileumi Kommentár. A Szentírás magyarázata*, 2. kötet, Budapest, Kálvin Kiadó, <sup>2</sup>1998, 870–881.
- SZABÓ Andor, Hóseás könyvének magyarázata, in: [szerk. nélkül], *Jubileumi Kommentár. A Szentírás magyarázata*, 2. kötet, Budapest, Kálvin Kiadó, <sup>2</sup>1998, 850–864.
- TIGAY, Jeffrey H., *Deuteronomy*, Philadelphia – Jerusalem, JPS, 1996.
- TÓTH Kálmán, Zakariás könyvének magyarázata, in: [szerk. nélkül], *Jubileumi Kommentár. A Szentírás magyarázata*, 2. kötet, Budapest, Kálvin Kiadó, <sup>2</sup>1998, 915–927.

- TUCKER, Gene M., Isaiah 1–39, in: Leander E. KECK (ed.), *The New Interpreter's Bible*, Vol. 6, New York – Nashville, Abingdon Press, 2001, 25–305.
- TUELL, Steven S., *Ezekiel*, Grand Rapids, Baker Books, 2008.
- TULL, Patricia K., *Isaiah 1–39*, Macon, Smyth & Helwys, 2010.
- VIELHAUER, Roman, *Das Werden des Buches Hosea*, Berlin – New York, de Gruyter, 2007.
- WEISER, Artur, *Das Buch der zwölf Kleinen Propheten*, Band 1: *Die Propheten Hosea, Joel, Amos, Obadja, Jona, Micha*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1974.
- WENHAM, Gordon J., *The Book of Leviticus*, Grand Rapids, Eerdmans, 1979.
- WESTERMANN, Claus, *Isaiah 40–66. A Commentary*, Philadelphia, The Westminster Press, 1969.
- WHYBRAY, Roger N., *Isaiah 40–66*, Grand Rapids, Eerdmans, 1981.
- WILDBERGER, Hans, *Isaiah 1–12. A Commentary*, Minneapolis, Fortress Press, 1991.
- WOLFF, Hans Walter, *Hosea*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1965.
- WOLFF, Hans Walter, *Joel und Amos*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1969.
- YOUNG, Edward J., *The Book of Isaiah. The English Text, with Introduction, Exposition, and Notes*, Vol. 1: *Chapters 1 to 18*, Grand Rapids, Eerdmans, <sup>2</sup>1972.
- YOUNG, Edward J., *The Book of Isaiah. The English Text, with Introduction, Exposition, and Notes*, Vol. 2: *Chapters 19 to 39*, Grand Rapids, Eerdmans, 1970.
- ZIMMERLI, Walther, *Ezekiel*, Band 2: *Ezekiel 25–48*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, <sup>2</sup>1979.





## Az ötezer és a négyezer ember megvendégelésének szimbolikája Márk evangéliumában

### 1. Problémafelvetés

Az ötezer és a négyezer ember megvendégelése történeteinek egymáshoz való viszonya régóta foglalkoztatja az exegéták fantáziáját. Mi készíthette Márkot majd nyomában Mátét, hogy két ennyire hasonló történetet nem sokkal egymás után szerepeltessenek művükben?<sup>1</sup> Ugyanakkor Lukács és János miért csak az elsőről számolnak be, a másodikról pedig nem?<sup>2</sup> S még így is, ahogy Bolyki János fogalmaz: „a kenyérszaporítás és a nagy néptömegekkel gyakorolt asztalközösség témája hat helyen fordul elő az evangéliumokban,”<sup>3</sup> s ezzel ez Jézus életének az evangélisták által legtöbbször leírt mozzanatává lesz.

A kutatók egy csoportja azon az állásponton van, hogy ugyanazon történeti hagyomány variánsairól van szó, mégpedig a közös tradíció a szóbeli hagyományozás időszaka idején válhatott ketté.<sup>4</sup> Mások szerint a kétféle megvendégelés elbeszélés két külön történeti alpra megy vissza.<sup>5</sup> Anélkül, hogy e kérdésben most igazságtételre törekednénk, forma- vagy redakciókritikai vizsgálódásokba bocsátkoznánk, jelen tanulmányban csupán néhány olyan motívumot szeretnék megvizsgálni, amelyek fényt vethetnek a két történet Márk evangéliumában betöltött céljának – álláspontom szerint – nagyon is markáns különbségeire, ugyanakkor egymással komplementer voltakra.

---

1 Mk 6,30–44; 8,1–10; Mt 14,13–21; 15,32–38.

2 Lk 9,10–17; Jn 6,1–15

3 BOLYKI János, *Jézus asztalközösségei*, Újszövetségi-patrisztikus kutatások 1, Budapest, BRTA, 1993, 87.

4 BOLYKI, *Jézus asztalközösségei*, 88–90.

5 BOLYKI, *Jézus asztalközösségei*, 90–93.

## 2. *Párbuzamba állított eltérések*

Ezek a differenciák ugyanis szimbólum erejűek és valami nagyon fontosra világítanak rá Jézus küldetésével kapcsolatban. Az első ilyen különbség a helyszín. Az ötezer ember megvendéglésére az előzmények alapján a Genezáreti-tó nyugati partján kerül sor, szemközt Béthsaidával (Mk 6,43). Ez már önmagában egy nyomós érv arra, hogy a tömeget zsidó származásúak alkotják. A négyezer ember esetében Mk 7,31 alapján a Genezáreti-tó keleti partján, a Tízváros, Dekapolisz vidékén járunk, amelyre többségében pogány lakosság jellemző.<sup>6</sup>

Az ötezer esetben hangsúlyos, hogy ezek csak a férfiak, ami egybevág azzal, hogy a Józs 8,12-ben is pontosan ötezer kiválasztott férfi vesz részt az ígéret földjének elfoglalásakor az egyik döntő csatában, Aj város elfoglalásakor. A négyezerben azonban benne van mindenki: férfiak, nők és gyerekek. A négyes szám szerint itt nem feltétlenül a számszerűen kevesebbre utal, hanem éppen, hogy a teljességre. Donahue és Harrington például feltételezik, hogy a világ négy sarkával vagy, ahogy Martos Levente Balázs is megemlíti, a négy világtájjal analóg módon<sup>7</sup> itt a népek teljessége reprezentálva lehet.<sup>8</sup> Az ilyesfajta ezres léptékű számredukció, ha nem is túl gyakori, de nem példa nélküli. Így a Jel 7-ben a tizenkétszer tizenkétezer elpecsételt nyilván a tizenkét törzsre utal.<sup>9</sup>

Az ötezer embernek százaz és ötvenes csoportokban kell a fűre telepedniük a pusztában. Lényeges, hogy a négyezer ember eseté-

---

6 Richard T. FRANCE, *The Gospel of Mark. A Commentary on the Greek Text*, The New International Greek Testament Commentary, Grand Rapids – London, Eerdmans, 2002, 301–302.

7 MARTOS Levente Balázs, *Márk evangéliuma*, Budapest, Szent István Társulat, 2014, 159.

8 John R. DONAHUE – Daniel J. HARRINGTON, *The Gospel of Mark*, Sacra Pagina 2, Collegeville, The Liturgical Press, 2002, 245.

9 Joel MARCUS, *Mark 1–8*, The Anchor Bible 27, New York, Doubleday, 2000, 490.

ben ilyen csoportokba sorolásról nem olvasunk. Ez egyébként hasonlít ahhoz, ahogy szintén a pusztában Mózes csoportokba rendezi a népet az Ex 18,21.25 szerint, ellenben kifejezetten nem felel meg a Jézus korára jellemző étkezési szokásoknak, ahol tíz-tizenkét fős asztaltársaságok alakítása volt jellemző.<sup>10</sup> Istentől az izráeliták ugyancsak a pusztában kapták a mannát, mint a sokaság Jézustól a kenyeret, ám bár a pusztá motívuma a négyezer esetében is kétségkívül megjelenik.

A Mk 6,39-ban a zöld fű említése a 23. zsoltárt idézheti fel bennünk: „*Az ÚR az én pásztorom, nem szűkölködöm. Fűves legelőkön terelget, csendes vizetekhez vezet engem.*” Hogy ez az utalás mennyire nem véletlenszerű, azt az is jelzi, hogy a narrátor Jézust már a 34. versben a pásztor szerepébe helyezte: „*Amikor Jézus kiszállt, és meglátta a nagy sokaságot, megszánta őket, mert olyanok voltak, mint a pásztor nélkül való juhok, és kezdte őket sok mindenre tanítani.*” Annak valószínűségét, hogy itt kifejezetten a zsidóságra utaló szimbolikáról van szó, az is erősíti, hogy Izráel mint pásztor nélkül bolyongó nyáj jelenik meg Ez 34,5–6-ban: „*Szétszóródtak, mint akiknek nincs pásztoruk, mindenféle mezei vad eledele lettek, úgy szétszóródtak. Ott bolyongott nyájam minden heggyen és minden magas halmon; szétszóródott nyájam az egész föld szíjén, és nincs aki utána eredjen, nincs aki megkeresse.*” 1Kir 22,17-ben Míkájéhu próféciája Ahábnak ehhez igen hasonló: „*Láttam egész Izráelt szétszóródva a heggyeken: mint a juhok, melyeknek nincsen pásztora.*” De már Num 27,17-ben Mózes arra kéri az Urat, hogy rendeljen népe fölé egy férfit, hogy ne legyen Izráel gyülekezete olyan, mint a pásztor nélküli juhok. Sokat mondó, hogy a következő igeversben (27,18), Isten Józsuét nevezi meg válaszképpen mint Izráel pásztorát, akivel Krisztus egyenesen névazonosságban van.

A qumráni Damaszkuszi Irat érdekes és a tézisünket alátámasztani látszó módon kapcsolja össze az előbb tárgyalt két motívumot. A CD 12,23 és 13,1–2 szerint míg el nem jön az ároni Messiás

---

10 DÉR Katalin – JORSITS Attila, *Beavatás – Márk evangéliuma*, Budapest, Kairosz Kiadó, 2011, 205.

addig Izráelt ezrenként, százanként, ötvenenként és tízenként kell csoportokba szervezni.<sup>11</sup> Mk 6,40-ben az utalás a százas és ötvenes csoportokra hasonlóképp vonatkozhat arra, hogy ez a tömeg az eszkatologikus közösséget reprezentálja.<sup>12</sup> Nem sokkal később a CD13,7–9 Izráel gyülekezetének csoportokba rendezett tábora után a tábor Felügyelőjéről (irányítójáról) a következőt írja: „...*oktassa a sokakat az istenes cselekedetekben... Legyen irántuk könyörületes, ahogyan az apa (könyörületes) a fia iránt; vigyázza meggyötörtjeiket, mint pásztor a nyáját.*”<sup>13</sup> Mint láthatjuk, Jézus a Felügyelőhöz hasonlóan tanítja a sokaságot és szánakozik rajtuk (Mk 6,34). Ami tézisünk szempontjából itt most lényeges, hogy a Damaszkuszi Irat e megdöbbentően hasonló körülményeket felmutató helyén egyértelműen Izráel gyülekezetéről van szó.

Míg az ötezer embert Jézus azért szánja meg, mert olyanok, mint a pásztor nélkül való juhok, ami a bőségesen felsorolt példa alapján egyértelműen Izráelre vonatkozik, addig a négyezer esetében azért szánakozik a sokaságon, mert nincs mit enniük (Mk 8,3). Boring felveti, hogy ennek a kifejezésnek a literális mellett lehet esetleg másodlagos értelmet is tulajdonítani. Azaz az éhség lehet

---

11 FRÖHLICH Ida, *A qumráni szövegek magyarul*, 2. javított és bővített kiadás, Piliscsaba – Budapest, PPKE BTK – SzIT, 2000, 64. Érdekes, hogy a Közösség Szabályzata is hozza az izráelita férfiak ezrenként, százanként, ötvenenként és tízenként való beosztását (1QS 2,21–22). FRÖHLICH, *A qumráni szövegek magyarul*, 143. A Háborús Szabályzat szintén ilyen csoportokba rendeli Izráel hadseregét rendezni (1QM 3,13–4,4). FRÖHLICH, *A qumráni szövegek magyarul*, 170–171. A legérdekesebb e tekintetben a Gyülekezet Szabályzata. Ez leírja, hogy amikor Isten elküldi a Messiását, akkor leülnek vele szemben Izráel ezredeinek fejei, ki-ki csapatai szerint, majd a gyülekezet összes fejei. (Collins amellett érvel, hogy ez ugyanazt az elrendezést implikálja, amire eddig több példát láttunk.) A Messiás ezután terjessze ki kezét a kenyér fölé (!), majd mondjon áldást a Közösség egész gyülekezetére. (1Q28a vagy más néven 1QSa 2,11–22). FRÖHLICH, *A qumráni szövegek magyarul*, 165–166; Adela Yarbro COLLINS, *Mark. A Commentary*, Hermeneia, Minneapolis, Fortress Press, 2007, 325.

12 COLLINS, *Mark*, 325.

13 FRÖHLICH, *A qumráni szövegek magyarul*, 65.

spirituális jellegű is, amit csak Jézus tud kielégíteni, mert pogányként átvitt értelemben is a pusztában vannak, nincs mit enniük.<sup>14</sup> Ugyancsak ehhez kapcsolódóan nem lehet nem a feltámadás utáni szituációra utaló áthallással olvasni a döntően pogánykeresztény márki gyülekezet olvasójának, hogy ez a csoda - minő véletlen – éppen a harmadik napon történt (Mk 8,2).

Az öt kenyér számszimbolikáját a patrisztikus szerzők gyakran a Tórával, Mózes öt könyvével hozták összefüggésbe,<sup>15</sup> ami a zsidó nép számára adatott legfőbb lelki táplálék, a Sínai-szövetség kerekein belül. A négyezer, döntően pogány származású ember esetén viszont a hét kenyér a Nőé személyében az egész emberiséggel kötött egyetemes szövetség hét parancsolatára utalhat (Gen 9,4–7). De a hét a teljesség száma<sup>16</sup> is: a Mk 12,20-ban hét férjről van szó, a Mk 16,9-ben hét ördög kiűzéséről Magdalai Máriából.

A maradékok az első esetben tizenkét kosárra rúgnak, ami a tizenkét törzs szimbolikáját idézi. A hét kosár maradék viszont szintén túl mutat önmagán: a zsidó hagyomány szerint Kánaánban hét pogány nép lakott (Deut 7,1; ApCsel 13,19). Lukácsnál nem véletlen, hogy Jézus tizenkét apostolt küld a zsidómisszióra (Lk 9,1–10), majd később tágabb körben hetvenet, ami viszont a pogány nemzetek teljességét szimbolizálja (Lk 10,1–22).<sup>17</sup> A jeruzsálemi gyülekezet görög anyanyelvű – igaz: zsidó – tagjai közül is majd hét diakónust választanak az Apostolok Cselekedetei tanúsága szerint (6,1–6). Joel Marcus szerint a hetes szám nem kifejezetten a pogányokra, hanem tágabb értelemben az eszkatológiai teljességre

---

14 M. Eugene BORING, *Mark. A Commentary*, The New Testament Library, Louisville, Westminster John Knox Press, 2006, 219.

15 DÉR–JORSITS, *Beavatás – Márk evangéliuma*, 205.

16 Ezen a ponton érdekességképpen említtem meg Farrer talán némileg megszire rugaszkodó elméletét, aki egy terjedelmes cikkben vizsgálta a tizenkettes szám jelentőségét Márk evangéliuma vonatkozásában. Ebben ő azt veti fel, hogy az Izrael tizenkét törzsét jelképező tizenkét szent kenyérral (Lev 24,5–7) analóg módon a két jézusi csodatörténetben összesen 5+7=12 darab kenyérről van szó. Így a két történet együtt adná ki a teljességet. Austin M. FARRER, *Loaves and Thousands*, in: *JTS* 4/1 (1953), 1–14.

17 Vö. Gen 10; 1Én 89,59; 90,22–25.

utalhat.<sup>18</sup> Gondoljunk csak a teremtés hét napjára, vagy a Jelenések könyvében az eszkatologikus ítéletet szimbolizáló hét pecsétre, hét serlegre, hét trombitára, vagy éppen a szintén eszkatologikus utalásokat hordozó hét gyertyatartóra, hét csillagra, hét gyülekezetre vagy az Isten hét lelkére. Azonban azt is gondolom, hogy éppen a négyezer ember megvendéglésének kontextusában ez az eszkatológiai teljességre utalás kifejezetten a pogány népeknek a jézusi asztalközösségben való részesedésével áll összefüggésben, ahogy azt már számos jelből eddig is láthattuk.

Ugyancsak ezt támasztja alá végül, de nem utolsósorban az, hogy az ötezer ember megvendégléséhez képest Jézus itt kihangsúlyozza, hogy sokan messziről avagy távolról jöttek. Ez a megfogalmazás az ószövetségben számos helyen a pogányok megnevezésére szolgáló *terminus technicus* volt.<sup>19</sup> Aki messziről jött, az nem Izráelből származott.<sup>20</sup> Ez az állítás bőségesen adatolt, gondoljunk csak Józs 9,6–9-re; Ézs 39,3-ra; 49,12-re; 60,4-re; Zak 6,15-re, illetve a deuterokanonikus Tób 13,13-ra. Martos Levente Balázs szerint ez nemcsak a fizikai, hanem az Istentől való szellemi távolságra is vonatkozott.<sup>21</sup>

Az áldásmondás kapcsán Guelich érdekes különbségre irányítja rá a tekintetünket.<sup>22</sup> Az első csodánál az áldásmondás a kenyér megtöréséhez kapcsolódik, és ez jól láthatóan a zsidó szokás szerinti Istennek való hálaadás (εὐλόγησεν)<sup>23</sup> (Mk 6,41). Ehhez képest a négyezer ember megvendéglésénél különös módon nem is a kenyereknél, hanem a halaknál hangzik el az áldás, de magukat a

---

18 MARCUS, *Mark 1–8*, 489.

19 Frederick W. DANKER, Mark 8:3; in: *JBL* 82 (1963), 215–216.

20 Az újszövetségi Ef 2,13.17 is pontosan ilyen értelemben (zsidók és pogányok) használja a „közeliek” és „távoliak” fogalom párt.

21 MARTOS, *Márk evangéliuma*, 158.

22 Robert A. GUELICH, *Mark 1–8:26*, Word Biblical Commentary 34a, Nashville – Dallas – Mexico City – Rio de Janeiro, Thomas Nelson, 1989, 406–407.

23 A legtöbb fordítás ezt tárgyatlan igeként adja vissza, illetve a legtöbb általam olvasott kommentár ilyenformán értelmezi, szemben a RÚF megoldásával. Azaz nem a kenyereket áldotta meg, hanem hálát adott és megtörte a kenyereket.

halakat áldja meg (!) (εὐλογήσας αὐτὰ) (Mk 8,7), ami zsidó közegben igen szokatlan.

Van még egy érdekes nyelvi momentum, amire pedig Bolyki János hívja fel a figyelmünket.<sup>24</sup> A magyar fordítás olvasásakor nem tűnik fel a görög eredetiben igen következetesen megvalósuló distinkció, miszerint az ötezer ember megvendégelésekor a maradék begyűjtésére szolgáló kosarak úgynevezett κόφινος-ok voltak (Mk 6,43). Ezek fűzfavesszőből font, leginkább hátton hordott tömör kosarak, körülbelül tíz liternyi űrtartalommal, s amelyeket jellegzetesen a zsidók használtak.<sup>25</sup> Ezzel szemben a négyezer ember megvendégelésénél a maradékokat σπυρίς-ekbe gyűjtötték (Mk 8,8), ami pénz vagy étel hordására szolgáló kosár volt, s ami nincs kapcsolatban a zsidók által használt κόφινος-szal. Tanulságos a Mk 8,18–20 is, amikor nem sokkal később Jézus a farizeusok kovászától óvja tanítványait és azok értetlenkednek. Jézus ezt követő kérdésében a kosártípusok újfent következetesen elkülönülnek: „*És nem emlékeztek, amikor az öt kenyeret megtörtem az ötezernek, hány kosarat (κόφινος-t) szedtetek tele kenyérdarabokkal? Így feleltek: Tizenkettőt. És amikor a hét kenyeret megtörtem a négyezernek, hány kosarat (σπυρίς-t) szedtetek tele kenyérdarabokkal?*”<sup>26</sup> Indirekt módon ezek is az ötezres történet zsidó és a négyezres történet alapvetően pogány kontextusát támasztják alá.

A szövegkörnyezet megfigyeléséből adódik egy az eddigieket tovább erősítő saját elgondolásom. Úgy sejtem, hogy mindkét megvendégelési történet bizonyos értelemben kontrasztot képez az őket megelőző textusokkal. Az ötezer ember megvendégelése előtt közvetlenül a Mk 6,14–29-ben szintén egy lakomáról olvashatunk. Heródes Antipász Salóme táncáért tett könnyelmű ígérete nyomán itt lefejezteti Keresztelő Jánost. A negyedes fejedelem megfosztja

---

24 BOLYKI, *Jézus asztalközösségei*, 92.

25 A római Juvenalis (3:14; 6:542) gúnyolódik ezen a nagy, nehéz kosáron, ami a szegény zsidók tipikus felszerelésének számított. FRANCE, *The Gospel of Mark*, 268.

26 Lásd ugyanígy Mt 14,20; 15,37, valamint 16,9–10 igehelyeket.

a zsidó népet a prófétától, aki Isten ígétét hirdette nekik. Ez egy igen sötét lakoma, amivel szemben Jézus csodálatos kenyérszaporítása során táplálja az ő népét. A négyezer ember megvendéglése előtt viszont két rövidebb történetet is olvashatunk. A gyermeke számára gyógyulásért könyörgő sziro-fóníciai asszony esete a mai napig meghökkentően csenghet Jézus saját küldetés-értelmezésével kapcsolatban: „*Jézus ezt mondta az asszonynak: Hadd lakjanak jól először a gyermekek, mert nem jó elvenni a gyermekek kenyerét, és odadobni a kutyáknak. Az pedig így válaszolt neki: Uram, a kutyák is esznek az asztal alatt a gyermekek morzsáiból.*” (Mk 7,27–28) Igaz, csak betegséggel kapcsolatos valódi élethelyzetet reprezentáló képiség síkján, de éppen a pogányok táplálásáról van tehát szó, amitől Jézus elzárkózni látszik. A pogány asszony hite azonban az asszony kislányának a meggyógyítására indítja őt, s a következő kis történetben pedig megnyitja egy tízvárosi, tehát nagy valószínűséggel szintén pogány süketnéma fülének és nyelvének bilincseit. Ezzel érkezünk a négyezer ember megvendégléséhez, ami pedig az eddig elmondottak fényében kimondottan a pogányok, illetve a Föld minden népe táplálásáról szól, az eszkatologikus kiteljesedés távlatába helyezve Jézus Krisztus immáron nyilvánvalóan egyetemes küldetését.

Míndezeknek nem mond ellent, de mindenképpen egy megemlítésre méltó sajátos színt képvisel Bolyki János evangélium-megközelítése, aki szerint Jézus valójában három búcsúbankettet adott.<sup>27</sup> Az elsőt a galileai követőinek, a másodikat a Dekapolisz egyes etnikumú lakosságából érkezett tisztelőinek, végül a harmadikat pedig tanítványai szűk körének.

### 3. Konklúzió

Bár sok izgalmas részletkérdésre kitérhetnénk még, a lényeg – azt gondolom –, így is látható. A négyezer ember megvendéglése

---

<sup>27</sup> BOLYKI, *Jézus asztalközösségei*, 93.



nemhogy valamiféle felesleges irodalmi duplikátuma lenne a sokkal gyakrabban idézett és jól ismert ötezer ember megvendégelésének, hanem e kettő csorbítatlan mondanivalója valójában éppen csak együtt, egymás mellé helyezve, egyazon érem két oldalaként domborodhat ki előttünk igazán. Ennek tartalma pedig az Isten gondoskodó irgalmáról és cselekvő hatalmáról szóló evangéliumi üzenet, amelynek címzettje az ő választottai és az egész világ. Az evangélium egyetemes érvényű: minden népnek, nemzetnek és embernek szól. Jézus szánakozik a sokaságon és táplálni akarja őket, mint ahogy szánakozik ma is, és örök élet eledelét kínálja a ma élő nemzedéknek. Célszerű az Efezusi levél szavaival zárunk gondolatmenetünket. Ezek teljesen koherensek lévén mindazzal, amiről eddig szó volt, a *Sacra Scriptura sui ipsius interpret* értelmében egy bizonyos síkon akkor is mindenképpen legitimációt kölcsönöznek a két evangéliumi történet általam előadott értelmezésének, ha az azokban található fentebb ismertetett szimbolikus utalások esetleg nem is lennének képesek a felvázolt tézis helyességét minden kétséget kizáróan és meggyőzően alátámasztani.

*Mert ő a mi békességünk, aki a két nemzetséget egyé tette... Megbékéltette mindkettőt egy testben Istennel a kereszttel által, miután megülte az ellenségeskedést önmagában, és elfjött, békességet hirdetett nektek, a távoliaknak, és békességet a közelieknek. Mert általa van szabad utunk mindkettőnknek egy Léleekben az Atyához.*

(Ef 2,14a.16–18)

Dr. László Virgil

*Felhasznált irodalom*

- BOLYKI János, *Jézus asztalközösségei*, Újszövetségi-patrisztikus kutatások 1, Budapest, BRTA, 1993.
- BORING, M. Eugene, *Mark. A Commentary*, The New Testament Library, Louisville, Westminster John Knox Press, 2006.
- COLLINS, Adela Yarbro, *Mark. A Commentary*, Hermeneia, Minneapolis, Fortress Press, 2007.
- DANKER, Frederick W., Mark 8:3; in: *JBL* 82 (1963), 215–216.
- DÉR Katalin – JORSITS Attila, *Beavatás – Márk evangéliuma*, Budapest, Kairosz Kiadó, 2011.
- DONAHUE, John R. – Daniel J. HARRINGTON, *The Gospel of Mark*, Sacra Pagina 2, Collegeville, The Liturgical Press, 2002.
- FARRER, Austin M., Loaves and Thousands, in: *JTS* 4/1 (1953), 1–14.
- FRANCE, Richard T., *The Gospel of Mark. A Commentary on the Greek Text*, The New International Greek Testament Commentary, Grand Rapids – London, Eerdmans, 2002.
- FRÖHLICH Ida, *A qumráni szövegek magyarul*, 2. javított és bővített kiadás, Piliscsaba – Budapest, PPKE BTK – SzIT, 2000.
- GUELICH, Robert A., *Mark 1–8:26*, Word Biblical Commentary 34a, Thomas Nelson, Nashville – Dallas – Mexico City – Rio de Janeiro, 1989.
- MARCUS, Joel, *Mark 1–8*, The Anchor Bible 27, New York, Doubleday, 2000.
- MARTOS Levente Balázs, *Márk evangéliuma*, Budapest, Szent István Társulat, 2014.

## Meghívás a boldog asztalközösségbe

### 1. Bevezetés

Az egész Szentírásban végighúzódik az Istennel való együttlétnek a reménye, melynek egyik jellegzetes módozata egy földi, avagy mennyei asztalközösség, lakoma. Az Úrral való asztalközösségnek eme közérthető képét a próféták a messiási korszak jelölésére használták. Ézsaiás próféta jövendölésében egyszerre jelenik meg a bőség és a nyitás ígérete, más emberek, népek irányában (Ézs 25,6). A Sion hegyén a Seregek Ura lakomát készít minden népnek zsíros, velős falatokkal, letisztult újbórral. Az eljövendő lakomának így nem csak gazdagsága és öröme adja kiemelkedő voltát, hanem a meghívottak széles köre is.<sup>1</sup>

Ennek lehetőségét maga Jézus is hirdette különböző helyeken és módokon. Eme munkánkban arra keressük a választ, hogy az általunk tárgyalt, a nagy vacsora vagy lakoma példázatában (Lk 14,15–24) hogyan jelenik meg ez a motívum. Igyekszünk bemutatni, hogy Jézus példázata egy lakoma előkészületeiről, a vendégek meghívásáról és a meghívás visszautasításáról, miként tudja összefoglalni a különböző korszakok és emberek, remélt vagy ténylegesen megvalósuló viszonyait, ember és ember, illetve ember és Isten között, kiábrázolva egy világos, keresztény eszkatológia képet.

### 2. A példázat és szövegkörnyezete

Mielőtt rátérnénk a választott igerészünkre, a nagy lakoma vagy vacsora példázatára, érdemes a példázatot megelőző részeket is

---

1 (Az Ézs 25,6-hoz lásd Paczári András tanulmányát ebben a kötetben. *A szerk.*)

megvizsgálja a 14. fejezetet belül.

A fejezet elbeszélése szombaton egy farizeus házában játszódik (Lk 14,1), feltehetően egy zsinagógai istentisztelet után, egy étkezés keretében.<sup>2</sup> A szombati ebédet igyekeztek minél ünnepélyesebbé, emelkedettebbé, gazdagabbá tenni, hogy ezzel is megtiszteljék azt. Szombaton, a hétköznapi két étkezésen kívül, az istentisztelet után ünnepi ebédet rendeztek, amelyre a szombat fényének emelése céljából szívesen meghívtak előkelő vendégeket, különösen tekintélyes tanítókat.<sup>3</sup> Tehát ami elénk tárul, az egy szervezett, ünnepi lakoma, szociálisan rangos összejövetel, szükségszerűen vallásos elemekkel. Az első vers szerint Jézus bement a farizeusok egyik vezetőjének házába ebédelni (RÚF), a görög eredeti szövegben szó szerint azt olvashatjuk, hogy 'kenyeret enni' (az ἄρτον φαγεῖν jelentése 'kenyeret enni', de 'étkezni', 'ebédelni' vagy 'vacsorázni')

---

2 Francois BOVON, *Das evangelium nach Lukas (Lk 9,51–14,35)*, EKK III/2, Zürich – Düsseldorf – Neukirchen-Vluyn, Benziger Verlag – Neukirchener Verlag, 1996, 470, 13. láb.; STRACK L. Hermann – Paul BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Band II, München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1924, 202.

3 BOLYKI János, *Jézus asztalközösségei*, Újszövetségi-Patrisztikai Kutatások 1, Budapest, BRTA, 1993, 87, 119. láb.; Az étkezés nemcsak a létfenntartás céljából volt fontos és megkerülhetetlen, hanem kulcsfontosságú társadalmi és kulturális funkciókat töltött be. A farizeusok gyakorlatában az étkezés a „csoporton belüli” lét határainak kijelölésére is szolgált, valamint a rituális tisztaságához kapcsolódó szociális-vallási értékek megtestesítését szolgálta. Ezen értékek nyilvánvalóan nem csak a farizeusokra voltak jellemzőek, mások is osztoztak benne, köztük a társadalmi elit, akik számára az asztal a rokonság és barátság kifejezését jelentette, és akik számára az étkezés a becsület és viszonyosság fontosságának kifejezését is szolgálta. Paul GREEN, *The Gospel of Luke*, NICNT, Grand Rapids – Cambridge, Eerdmans, 1997, 540.

értelemben is használatos).<sup>4</sup> Valakinek a *kenyerét enni* arra utal, hogy valakinek az asztaltársa, vendége lenni.<sup>5</sup>

Ez két szempontból is érdekes: Jézust egy farizeus hívja meg, továbbá Jézus el is fogadja ezt a meghívást. Jézus meghívója, vendéglátója ráadásul egy vezető (ἄρχων) farizeus. A helyzet fonákságának megértéséhez fontos megjegyeznünk, hogy a hellenisztikus gondolkodásban például alapfelvetés volt, hogy ahhoz, hogy valaki asztaltársa legyen a másíknak, előbb barátjává kellett lennie. Lukianosz ókori író még tovább ment, és azt fogalmazta meg, hogy senki sem hív meg ellenséget vagy alig ismert embert, előbb barátjává kell lennie, hogy egy ételen és asztalon osztozhassanak; ellenben az sem nevezhető barátnak, aki nem evett vagy ivott az emberrel.<sup>6</sup>

Lukács megjegyzi, hogy a farizeusok figyelik Jézust, kíváncsiak minden reakciójára. Nyilvánvaló, hogy a farizeusnak volt valamilyen célja azzal, hogy Jézust meghívta.<sup>7</sup> A farizeusok ugyan folytattak olyan párbeszédet Jézussal, amely értelmes párbeszédnek minősült (lásd Nikodémus megkeresését, Jn 3,1–21), – s így nem lehet kizárni, hogy egyesek őszintén kíváncsiak voltak személyére, gondolataira és teológiai-társadalmi álláspontjára –, de valószínűbb, hogy összességében ellenérzésekkel figyelik,<sup>8</sup> sőt próba elé akarják állítani Jézust.<sup>9</sup> A fejezet elején ugyanis egy szombatnapí gyógyítás

4 Lásd VARGA Zsigmond, Újszövetségi görög-magyar szótár, Budapest, Kálvin Kiadó, 1992, 108 (ἄριστος szócikk).

5 Greg FORBES, *The God of Old. The Role of the Lukan Parables in the Purpose of Luke's Gospel*, JSNTS 198, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2000, 97.

6 LUKIANOSZ, Az élősködő (ford. Bollók János), in: uő: *Lukianosz összes művei II.*, Budapest, Helikon, 1974, 203.

7 Spinetoli szerint nem zárhatjuk ki, hogy Jézus meghívása mögött meghúzódozó farizeusi szándék az is lehet, hogy szerették volna kifejtetni számára a messiásra és annak eljövetelére vonatkozó koncepciójukat, lásd Ortensio da SPINETOLI, *Lukács. A szegénység evangéliuma*, Szeged, Agapé Kiadó, 1996, 474.

8 John NOLLAND, *Luke II*, WBC 35B, Dallas, Word Books, 1993, 745.

9 Liefeld erősen fogalmaz, amikor azt mondja, hogy Lukács a farizeusokat a hit „házőrző kutyáiként” ábrázolja, amikor arra vártak, hogy valamilyen teológiai hiba megjelenjen Jézus tanításában. Lásd Walter L. LIEFELD, *Luke,*

története áll: bár nem lehet egyértelműen állást foglalni, hogy a farizeus házában lévő vízkóros szánt szándékkal lett-e Jézus elé hozva, – s erről Lukács sem árul el többet<sup>10</sup>–, Jézus viszont nem hagyja szó nélkül az előállt helyzetet, ő kezdeményez egy nehéz kérdéssel: szabad-e szombaton gyógyítani? A farizeusok nem tudnak (vagy nem akarnak) válaszolni, Jézus pedig gyógyításával kifejezi, mi a véleménye.<sup>11</sup>

Ebben a talán feszült hangulatban Jézus még tovább is megy: látva, hogy ezen az ünnepi étkezésen hogyan viselkednek, amikor válogatják a helyeket, – mert nyilván mindenki a főhelyhez akar közelebb kerülni –, elhangzik egy intő példázat (Lk 14,7–11) a részéről, amivel üzen nekik, s felvázolja a világ működésének ritkán realizált mechanizmusát (aki nagyra vágyik, megaláztatik, aki megalázza magát, felemeltetik).

Jézus a vendéglátójához is külön szól, mely egy parainézis a vendéglátás etikájáról.<sup>12</sup> Arra inti Jézus, hogy ne a gazdagokat, előkelőket, rokonokat hívja meg vendégségre, hanem azokat, akik ezt a meghívást nem tudják viszonzni (szegények, nyomorékok, vakok, sánták). A viszonzás később az eszkatológiai időben Isten jutalmaként jelenik majd meg: „*boldog leszel, mert nincs miből viszonzniuk. Te pedig viszonzásban részesülsz majd az igazak feltámadásakor*” (Lk 14,14).

Tulajdonképpen e jézusi szavakra reagálva hangzik el az általunk vizsgált példázat bevezető mondata, mégpedig a meghívottak közül valakitől (τις): „*boldog az, aki Isten országában kenyeret fog enni.*”

---

in: Frank E. GAEBELEIN (ed.), *The Expositor's Bible Commentary with the New International Version. Matthen, Mark, Luke*, Vol. 8, Grand Rapids, Zondervan, 1984, 976.

10 Uo.

11 Fontos megjegyezni, hogy a vízkóros jelenléte rontja az étkezés rituális tisztaságát. Beteg állapotában fenyegeti a társadalmilag hatalmasok és kiváltságosok ezen összejövételének méltóságát, lásd GREEN, *The Gospel of Luke*, 544.

12 BOLYKI, *Jézus asztalközösségei*, 86; Willi BRAUN, *Feasting and Social Rhetoric in Luke 14*, SNTS 85, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, 54.

Jézus pedig a nagy lakoma vagy vacsora példázatának elmondásával reagál a vendég talán kegyeskedő, magabiztos, de önmagában találó és helyes mondatára.

Világosan látható, hogy a fejezet szerkesztésében és belső dinamikájában fontos szerepet kap a lakoma motívuma és szociális elemei. Minden egy és ugyanazon lakoma keretében történik. Egyik lakomát felváltja a másik: az elsőn, a kerettörténetet képező szombatnap együttléten Jézus végig jelen van; a másodikat, egy lakodalmat, tanításként említi az ülésrend kérdésében; a harmadikat a viszonzás nélküli vendéglátás ajánlásában említi; a negyediket pedig mintegy „elképzeli”, földi körülmények közt is reális, de alapvetően eszkatológiai célzatú tényállásként, hogy kifejthesse tanítását. Willi Braun, Francois Bovon és Ortensio da Spinetoli is rámutatnak arra, hogy miként Platón a *Lakoma* című művét, úgy Lukács a 14. fejezetet illesztette szimpózium (lakoma) kereteibe, ahová különböző, némileg eltérő részeket fűzött egybe, hogy így valamiféle egységbe rendezze Jézus tanítását.<sup>13</sup>

Spinetoli, X. De Meeus cikkére hivatkozva a következőt fogalmazza meg: „a szimpózium-műfaj lehetővé teszi a múltbeli beszéletek és elbeszélések jelenvalóvá tételét, benne a hely hozza közös nevezőre és teszi egységessé a különféle tárgyalt témákat. S miként Platón dialógusaiban a mester, azaz Szókratész a szofistákkal száll szembe, ehhez hasonlóan Jézus a farizeusokkal. Mindkét esetben két irányzat ütközik egymással.”<sup>14</sup> Jézus pedig bátran érinti a farizeusoknak kényes témákat: tisztasági kérdések (a vízkóros betegsége), a szombatnap megszentelése, a törvény szövege kontra

13 BRAUN, *Feasting and Social Rhetoric in Luke 14,14–21*; BOVON, *Das evangelium nach Lukas*, 464; SPINETOLI, *Lukács*, 480, 2. láb. (Platón művéhez lásd Seres Annamária tanulmányát ebben a kötetben. *A szerk.*)

14 SPINETOLI, *Lukács*, 480, 2. láb. Bolyki János egyenesen azt mondja, hogy Lukács sajátossága az asztalközösség témájú részekben Jézust úgy ábrázolni, mint a klasszikus görög szimpózium történetek filozófusait, akik az étkezés után a vendégeket továbbiakban bölcsességükkel gazdagították. Vö. BOLYKI, *Jézus asztalközösségei*, 86–87.

embertárs iránti irgalom, társadalmi-szociális kérdések, Izráel helye az üdvtervben, eszkatológiai-missziói nyitás a világra.

Látnunk kell azonban azt is, hogy a hellenisztikus kultúrkörben, illetve a zsidó társadalmi elit körében is általános elv volt a reciprocitás, tehát hogy a meghívott fél viszonzta később a meghívást, így Lukács szerkesztésével azt is kiábrázolja, hogy Jézus személyében Isten elfogadta még a farizeusok meghívását is az asztalközösségbe, tehát barátként tekintett még ellenségeire is, de az elhangzó krisztusi kijelentések és tanítások által világossá válik, hogy a reciprociter meghívás és asztalközösség feltételeit továbbra is a „viszont” meghívó fél, tehát Isten határozza meg, nem pedig a meghívott emberi fél.

### 3. *A nagy lakoma*

Valaki tehát a vendégek közül ezt mondja Jézusnak, reflektálva a hallottakra: boldog az az ember, aki majd Isten országában kenyeret eszik (φάγεται ἄρτον) avagy étkezhet. Érdekesség, hogy magyar fordítások különböző módon adják vissza az eredeti szöveget. A revideált új fordításban (2014) így olvashatjuk: „*boldog az, aki Isten országának vendége.*” A Szent István Társulat kiadásában (2016) a „*boldog, aki asztalhoz ülhet Isten országában*” fordítás szerepel. Ezek a fordítások már inkább interpretációs igénnyel lépnek fel, és igyekeznek materialisztikus vonását kiküszöbölni. Egyedül a Károli Gáspár revideált fordítása (1908) áll közel az eredetihez: „*Boldog az, a ki eszik kenyeret az Isten országában.*” Talán szerencsésebb is megtartani a kenyér megemlítését, mert ez köti össze a farizeusi étkezés/lakoma konkrétumát (Lk 14,1) az eszkatológiai vágy célképzetével.

Tudjuk ugyanis, hogy a kenyér elmaradhatatlan eleme volt az étkezéseknek, egy lakoma során összekötötte a házigazdát vendégeivel (a házigazda megtörte a kenyeret és tovább adta, így együtt ehették, ami a vendéglátótól indult el). A kenyér ebben a kultúr-



körben bizonyos szempontból „fő” étel: ettek hozzá ugyan húst, tojást, halat, de általában csak a kenyér felett mondtak áldást.<sup>15</sup> A kenyér óhatatlanul szakrális étel is (lásd 1Sám 21,6; Lev 24,8–9), így nem véletlen, hogy az eredeti szövegben a kenyér van megemlítve.

A lukácsi hosszú szimpóziumi jelenetben Peter-Ben Smit szerint a 15. vers áll a középpontban.<sup>16</sup> A makariszmosz („boldog/nak/-mondás”) áldása itt központi jelentőségű, s ugyanakkor bevezetője is a nagy lakomáról szóló példázatnak.<sup>17</sup> Bolyki János a boldogmondásokról szóló tanulmányában kifejti, hogy a görög nyelvben a makariszmosz profán és vallásos értelemben egyaránt használatos volt. A vallásos jellegű makariszmosz az „üdv állapotában való létezést” is jelölte. Idézi Sextus ókori szerzőt, aki így fogalmaz: „*boldog férfi, akinek Isten felé haladó lelkét senki fel nem tartóztatja*”.<sup>18</sup> A boldogság itt egyértelműen a lélek Isten elé jutását jelen-

15 BOLYKI, *Jézus asztalközösségei*, 181–183.

16 Sőt, valószínű, hogy ez a boldogmondás Lukács saját redakciós alkotása. Peter-Ben SMIT, *Fellowship and Food in the Kingdom. Eschatological Meals and Scenes of Utopian Abundance in the New Testament*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008, 155–157. Hermann Spatt amellettt érvel, hogy a boldogmondás feltehetően Jézustól származhatott, de az elbeszélést Lukács úgy szerkesztette meg, hogy a látszólag jóleső szavakat az egyik hallgatónak a szájába adja. Továbbá a kezdeti makariszmosz azért is sikeres, mert szintén emlékeztet azokra a szimpóziúmnokra, ahol asztalközösség tanításai dominálnak, és az étkezés ennek alárendelt keretként szolgált. Vö. Hermann SPATT, *Das Festmahl – Symbol und Ereignis der Bibel, unter besonderer Berücksichtigung des Gleichnisses vom Festmahl (Lk 14,15–24)*, Seminararbeit, Grin Verlag, 2009, 28.

17 A példázat rokonságot mutat a Mt 22, 1–14-el (királyi menyegző), valamint Tamás evangéliumában szereplő példázattal (64). A nagy lakomáról szóló példázat egybevetése, összehasonlítása ezekkel, meghaladja a tanulmány kereteit, ezért ettől most itt eltekintünk. De lásd Eta LINNEMANN, *Überlegungen zur Parabel vom großen Abendmahl (Lc 14,15–24/Mt 22,1–14)*, in: *ZNW* 51/3–4 (1960), 246–255; Joseph A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke II. (X–XXIV)*, AB 28B, New York, Doubleday, 1985, 1050–1053.

18 A görögöknél továbbá azzal a céllal lettek írásban rögzítve boldogmondások, hogy emlékeztessenek korábban megtörtént eseményekre, illetve korábban megtanult dolgokra, s ezek rendszerint beavatási szertartásokhoz kapcsolódtak. Az orfikus misztériumvallás beavatottjai az elhunytak mellé

ti, úgy hogy ebben nincs akadályoztatva. A Lk 14,15 felfogásában a boldogság szintén az Isten országából, valamint annak javaiból való részesülés következménye, tehát az az üdvállapot, amely lakomaként van megjelenítve.<sup>19</sup> Az ἄρτον φαγεῖν kifejezés használata egyértelmű utalás az eszkatológiai étkezésre. Lukács az asztalközösség motívumát és az eszkatológiai étkezéseket gyakrabban is használja, mint a többi evangéliumi író.<sup>20</sup> Sőt, Lukács narratívájában maga Jézus is többször úgy cselekedett, mintha az Isten országa, a királyság proleptikusan jelen lenne az étkezésében.<sup>21</sup>

Izráel vágyakozása e lakoma, az Istennel való együtt étkezésnek a reménye körül keringett (Ézs 25,6–8). Nemcsak a prófétáknál, hanem a Szentíráson kívüli irodalomban is találkozunk ezzel a motívummal, például az etióp Énók apokalipszisében (42,13–14), ahol az együttlakás és együtt étkezés is megjelenik: „*És az igazak és választottak megmenekülnek azon a napon, és attól kezdve soha nem látják majd a bűnösök és igazságtalanok arcát. És az Úr velük marad, és az Embernek ama Fiával együtt fognak lakni, vele étkeznek, vele fekszenek és vele kelnek örökkön örökké*”.<sup>22</sup> Míg a szláv Énók apokalipszisében (42,5) szintén megjelenik az Istennel való közösség egy lakoma keretében: „*Utolsó eljövetelekor (Isten) kivezeti Ádámot az ősatyákkal és ide hozza (Éden paradicsomába), hogy örvendezzenek, mint ahogyan az ember vendégségbe hívja magához szeretetteit: megjönnek a meghívottak, ott beszélgetnek palotája előtt, s örvendezve várják lakomáját, a javak és mérhetetlen gazdagság élvezetét, örömet és vidámságot fényességben és örök létben*”.<sup>23</sup> De

---

olyan aranylemezeket helyeztek, amelyeken boldogmondások szerepeltek. Mivel az aranylemezek szövegei túlvilággal kapcsolatos információkat tartalmaztak, a boldogmondások leginkább apokaliptikus jellegűek voltak, lásd Bolyki János, A boldogmondások, in: *Theológiai Szemle* 33/6 (1990), 321.

19 FORBES, *The God of Old*, 97.

20 SMIT, *Fellowship and Food in the Kingdom*, 156.

21 GREEN, *The Gospel of Luke*, 557.

22 FRÖHLICH Ida – DOBOS Károly Dániel, *Henok könyvei*, Piliscsaba, PPKE BTK, 2009, 20.

23 Alois STÖGER, *A Lukács evangélium. Szöveg és magyarázat*, Eisenstadt, Prugg Verlag, 1975, 230.

általánosságban is elmondható, hogy a halál utáni asztalközösség képzete nagyon gyakori volt a Földközi-tenger térségében. Az istenekkel való étkezés, lakomázás ismert motívum a görög mitológiában is.<sup>24</sup>

A Lk 14,16–24-ben Jézus úgy hirdeti meg az Isten országát, hogy egy vendégségre, egy lakomára való meghívással indítja el a cselekményt, s teremti meg a példázat alapkonfliktusát. A figyelem pedig arra összpontosul, hogy kik is fognak ténylegesen ezen az eszkatológiai lakomán részt venni. Adott egy házigazda, aki igen jómódú (s így könnyen azonosítható Isten személyével), – mert nagy lakomát tervez (δεῖπνον μέγα) –, azután pedig egy szolga, aki továbbítja a meghívást erre a lakomára (Lk 14,16–17).

Jézus példázatában, a lakomára hívó gazda a legjobbat akarja adni, és első meghívása alapján sok vendégre számít, és annak megfelelően készül sok étellel, vágat le feltételezhetően állatokat.<sup>25</sup> Ezt a pazar, bőséges előkészületet csúfolják meg, akik végül nem jönnek el. Némileg ugyan hasonló ehhez a Talmudban fellelhető Bar Majan története,<sup>26</sup> de egyelőre vitatott, hogy ez a történet számottevően hatott volna a lukácsi változatra.<sup>27</sup>

A Jézus korabeli zsidóságban, de legalábbis a módosabbak között mindenképp, a vendégek meghívása – a kor általános gyakor-

24 Lásd PERES Imre, Eszkatológiai asztalközösség, in: BÉKÉSI Sándor (szerk.): *Ostium in Caelo. Jubileumi kötet dr. Bolyki János teológiaprofesszor 75. születésnapjára*, Budapest, KRE HTK, 2006, 75–82.

25 GREEN, *The Gospel of Luke*, 558.

26 Joachim JEREMIAS, *Jézus példázatai*, Budapest, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1990, 129.

27 Bar Majan vámszedőként hívta meg a városi tanácsnokokat, s mert azok nem jelentek meg, a szegényeket hívatta be, hogy ne menjen kárba az étel. Jelentős különbség viszont, hogy Bar Majan halála után csak földi környezetben, az utókor emlékezetében nyer el jutalmat azzal, hogy siratják halálát, de ez nem változtat a tényen, hogy életében csak egy jó cselekedete volt. Ellenben a túlvilágon büntetésben van része, egy álmokép alapján (nyelvét nyújtja, de nem éri el a folyóvizet), miközben a vele szembeállított szent ember, akit senki nem siratott, -talán mert a sok jó cselekedete mellett egyszor

latának megfelelően – szolgálk segítségével történt. Kétszer hívták meg a vendégeket: az első meghívás szolgált annak felmérésére, hogy a feltételezhető baráti, ismerősi és üzletársi körből ki szándékozik eljönni, és összesen hány vendég számára kell előkészíteni a lakomát. A második meghívás már nem sokkal a lakoma kezdete előtt történt, annak jelzésére, hogy minden elkészült és a meghívó fél várja a vendégeket.<sup>28</sup> Ez a kettős meghívási szokás az írott források és a hellenisztikus egyiptomi papirusz leletek alapján is feltehetően általánosan elterjedt volt a Mediterráneumban. Noha nem minden meghívó tartalmazott minden információt, voltak bizonyos általános elemek, melyek többségét tartalmazták: 1. meghívás kifejezése; 2. a meghívott fél megnevezése; 3. a meghívó nevének és titulusának kijelentése, többnyire harmadik személyben; 4. a meghívás oka vagy célja; 5. az alkalom megjelölése (pl. esküvő, családi vagy vallási ünnepély); 6. a lakoma helyének megnevezése; 7. a lakoma napjának megjelölése; 8. a lakoma idejének kijelölése.<sup>29</sup>

Tekintve, hogy az első, akár írásos meghívó<sup>30</sup> nem feltétlenül árult el mindent a tervezett együttlétről, így a két meghívási kör közötti idő a meghívottak számára is hasznos lehetett, hogy kellően utána tudjanak nézni a lakoma fontos tényezőinek (mi az ünnepi

---

elkövetett egy hibát-, végül egy idilli táj képével nyeri el túlvilági jutalmát (az álmoképben kertekben sétál az elhunyt, gyümölcsösökben, szökőkutak között). Összességében elmondható, hogy ismerhette ugyan Lukács a történetet (lásd gazdag és Lázár elbeszélése, Lk 16,19–31), de Bar Majan története jelentősen különbözik a lukácsi dramaturgiától). Lásd BRAUN, *Feasting and Social Rhetoric in Luke 14,14–21*, 104–107; BOVON, *Das evangelium nach Lukas*, 507, 24. láb.

28 Hermann STRACK, L. – Paul BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Band IV/2, München, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1928, 611–615; BOLYKI, *Jézus asztalközösségei*, 181.

29 Kim CHAN-HIE, *The Papyrus Invitation*, in: *JBL* 94/3 (1975), 391–402.

30 BOVON, *Das evangelium nach Lukas*, 508.

alkalom oka és célja, kik fogadták el még a meghívást, és hogy miként készül a vendéglátó a fogadásukra).<sup>31</sup>

Mindezek alapján talán könnyű belátni, hogy mekkora sértést jelentett a második, formális meghívásnál visszamondani a megjelenést. Ha valakinek komoly indoka, avagy előrelátható akadályoztatottsága volt, akkor azt már nyilván az első meghívási körben illet jelezni.<sup>32</sup> A példázatban az elsőként meghívottak különböző, de egyaránt irreális okokra hivatkozva utasítják el a második meghívást. Az első két indok vagyoni természetű (föld, illetve ökrök vétele, melyeket az üzletkötés előtt volt szokás megnézni, nem utána), míg a harmadik a friss házasságban nyert feleség személyével adja tudtára a hallgatóságnak, hogy a meghívottnak van jobb dolga is, mint elmenni (Lk 14,18–20). A meghívás visszautasításának indokai, a mentegetőzések talán azért „gyengék”, hogy a hallgatóság számára még kontrasztosabb legyen a példázat szerkezeti közép-pontján és zárásán megjelenő, meghívó személy jogos haragja, s

31 Athanasios ANTONOPOULOS, The Parable of the Great Dinner (Lk 14,15–24). Historical, Sociological, Literary and Theological-Interpretative Approaches (Part A), in: *Θεολογία* 78/1 (2007), 267–284, ebben lásd 273.

32 Mint már említettük korábban, a meghívás és megjelenés egy lakomán a barátságos viszonyulást fejezte ki az emberek között, tehát egy ilyen jellegű, második körös és alaptalan visszautasítás rendkívül hosztilis magatartást jelenthetett. Apuleius: Az aranyszamár c. regényében, a III. könyvben szereplő történet-szálban, a főszereplő Lucius-t egy szolga révén nénije, Byrrhena hívja azon lakomára, mire ő előzőleg már elígérkezett. Érdemes megfigyelni, hogy azzal tudja kimenteni magát a főhős, hogy azt állítja, házigazdája Milo rávette, hogy elkötelezze magát neki is erre az estére, illetve hogy Milo nem hagyja őt távozni. Erre a kettős, elháríthatatlan körülményre hivatkozva kéri részleges felmentését Lucius a korábbi ígérete alól, illetve az együtt eltöltött vacsora megvalósulásának elhalasztását. Mint látható, bármennyire is irtózik Lucius még a gondolatától is, hogy megjelenjen nénijénél, a korábbi ígérete köti, így tehát nem meri őt teljességgel visszautasítani, nyilván a korabeli etikett szabályait is figyelembe véve. Hazugsága csak az adott estére adhat kibúvót, ő maga is tudja, hogy adott szava kötelezi, hogy a meghívásnak valamikor eleget kell tennie. APULEIUS, Az aranyszamár (ford. Révay József), Budapest, Európa Kiadó, 2002.

annak direkt vagy indirekt kifejeződése.<sup>33</sup> Jézus ezt a három kifogást használja annak bemutatására, hogy ahogyan egy házigazdát, vendéglátót vissza lehet utasítani, úgy Isten szeretetből és kegyelemből fakadó meghívását is semmibe lehet venni, ráadásul hazug indokokkal alátámasztva a döntést. Isten helyett az ember valami mást választ, fontosabbnak tartva a mulandót és földit. Ennek a hibás döntésnek a következményét már maga Jézus mondja ki a 14,24-ben: azok közül, akiket meghívtam, senki sem kóstolja meg a vacsorámat. Hozzátehetjük: senki sem kóstolhatja meg, aki nem jelent meg a lakomán. Jézus a mindennapi események egyértelmű logikai sorával teszi világossá, hogy nyilvánvalóan csak az ehét egy kenyérből, aki megjelent azon a lakomán, ahol az a kenyér kiosztásra került a vendéglátó jóvoltából.

#### *4. A nagy lakoma és a boldog asztalközösség üzenete*

Az evangéliumi példázat belső logikájában egyszerre jelenik meg az örömhír és az ítélet kifejezése. A lakomára szóló meghívás Izráel számára, a megtartott szövetség értelmében, felkérés és beteljesülő együttléti állapot. Izráel fiait örök szövetség kötelezi arra, hogy szombatról-szombatra kenyeret tegyen az Úr elé (Lev 24,8), miként örök rendelkezés részeként részesül ezekből a papság (Lev 24,9), tehát a kenyér azért is szakrális eledel, mert kiábrázolja az örök szövetséget Isten és az ő papságra elhívott népe között. Jézus ezért sem tagadja az elhangzó boldogmondás formális logikáját. Isten megtartja ígéreteit és szövetségét, az elhajlás az ember részéről történt.

Az ünnepi lakoma tehát nem marad el, és nem helyeződik más időpontra. De ilyenformán a példázat deklaráció is, hogy Isten, aki szuverén Úr az, aki megszabja az együttlét feltételeit és körülményeit. Nem az ember. Még csak nem is egy társadalmi, vallási elit.

---

33 LIEFELD, *Luke*, 978.

Az elsőként meghívottak helyébe, amennyiben azok – bár megismerhették a meghívó személyét és bőkezűségét – nem vállalják az asztalközösséget, az utca névtelen és színtelen emberei lépnek (Lk 14,23 vö. 14,13). A harmadik, illetve negyedik körben kiküldött szolgák munkája nyomán végül megtelik a ház, így a meghívottak köre kitarul a vallási elitről a társadalom nyomorult, lenézett rétegeire is. A Gazda kegyelmi ajándéka, hogy amit eleve eltervezett és elkészített, azt oda is adja mindazoknak, akik elfogadják meghívását.

A Jézus nyomán elhangzó példázat, és tulajdonképpen egész életútja, megjelenítette azt az üdvtörténeti tényt, hogy Isten eljött Jézus Krisztusban, emberi testben leült asztalainkhoz, barátilag közösséget vállalt mindnyájunkkal, a megvetettekkel és ellenségeivel is. A reciprocitás elvét nem vetette el, így vár minket az Ő boldog asztalközösségébe. Ilyenformán Izráel reménye, vágyakozása egy Istennel közösséget teremtő, mindenből legjobbat nyújtó lakoma kapcsán (Ézs 25,6–8), teljessé vált, Jézus jelenléte nyomán világtörténelmi, példázatának áthallása nyomán pedig eszkatológiai vetületekben is. A Messiás magára vette a szolgálai szerepet is, hogy ő legyen az, akit az Atya azért küldött, hogy válogatás nélkül hívjon egybe minden embert a nagy eszkatologikus lakomára, ha már a korábbi szolgák meghívását megvetették a választottak. Másfelől, Jézus Krisztusban a lakoma lehetősége ténylegesen is elérkezett, az étető eledel kész, mert személyében adatott a lakomához „levágandó”, hiba nélküli Bárány, megtörésre kerülő kenyér, mely veszendőbe nem mehet, hogy legyen kegyelmi ajándékként azé, aki elfogadja a meghívást, legyen az zsidó vagy pogány, végső soron Krisztust ténylegesen követőként, „keresztény”.

A földi asztalközösség Jézussal azonban szükségszerűen meghatározza az emberi „asztaltársaságok” lelki tartalmát is. Ez az asztalközösség nem valami misztikus megtapasztalás, hanem nagyon is megvalósítandó mindennapi valóság. Az apostolok és az első keresztények számára az úrvacsora megélése még talán magától értetődően egyesítette az emberek közötti szolgálat és szolidari-

tás megélését az asztalközösségben, és az ezt tápláló eszkatológiai lakoma hitbizonyosságát. A boldog asztalközösség, földi körülmények között, azáltal jöhet létre, hogy a lelegeletettebb embertársainkban is meglátjuk Isten szeretett gyermekét, akit ha asztalunkhoz ültetünk, akkor mintha magával Krisztussal vállalnánk (asztal)közösséget (Mt 25,40). A keresztény lét és szolgálat tehát szükségszerűen előfeltételezi az eszkatológiai lakoma még ugyan nem amaz teljességében megvalósult (Lk 13,28–29) jutalmát, de igenis ható erejét. Ez a hitbizonyosság adhat erőt életünkben, hogy a nálunknál elesettebbet is meghívjuk „asztalközösségünkbe”, a reciprocitást, viszonzást nem tőlük, hanem Istentől várva.

A példázatban, bár a harag megjelenése a súlyponti helyeken egyértelmű, mégis egy pozitív megoldás körvonalazódik: a meghívás kiterjesztése által. Az „ellenoldal” egyetlen megszólalása, hogy ti. boldog az, aki Isten országában kenyeret ehet, így tehát nem kerül tagadásra, de Jézus felhívja a figyelmet három fontos, teljesülendő körülményre is:

a) a meghívásnak eleget is kell tenni, meg kell jelenni időben és pontosan ott, ahol a meghívó fél (Isten) realizálja a boldog asztalközösséget (akár földi körülmények között is);

b) a meghívó fél olyan Úr, akinek még jogos haragjában is fontosabb, hogy ne csorbuljon terve (de nem Bar Majan módjára „fél-tí”, hogy kárba menne bármi is, mert nem romlandó javak ezek), s így kezdettől tervének része, hogy kiterjeszti a meghívottak körét, mert számára nem a meghívottak státusza a fontos (mint ahogy a meghívottak szükségszerűen alacsony etikai státusza sem rontja az ő megbecsültségének abszolút értékét), hanem a meghívásának elfogadása és a meghívottak tényleges megjelenése, hogy megteljen háza, azaz minél többen élvezhessék javait;

c) az asztalközösség „boldog” megítélése szükségszerűen kihat a meghívottak magatartására is: aki valóban értékesnek véli az együttlétet és lakomát, az enged a meghívásnak és megjelenik, de aki valójában nem becsüli olyan sokra, az kimentí magát és vissza-



utasítja a meghívást. Az asztalközösség értéke és megítélése tehát szorosan kapcsolódik a meghívó személyéhez és megbecsüléséhez.

Így tehát a szerző egy szimpóziumba illesztett lakoma példázatával csodálatos tömörségben foglalta össze, – szimbolikusan és nagyon is érthető módon-, a teljes dramaturgiáját Isten és az ő népe, Izráel viszonyának, valamint a misszió szükségyszerűségét is. Így válik Lukács történelem értelmezése egyben irodalmi szépségű, de nagyon is komolyan veendő intéssé: egy meghívásra megjelenés a felelet, vagy a távolmaradás – nincs harmadik opció. Nem lehet egyszerre kenyeret elvárni, és távol maradni a lakomáról, ahol azt felkínálják. Nem lehet barátságot hazudni, és következmények nélkül megsérteni a meghívó felet akkor, amikor már csak arról szól a meghívás, hogy: „minden kész, tálalva, már csak asztalhoz kell ülni”.

Az eszkatológiai csodás lakoma majdani képe már e földön is, megelőlegezetten megjelenik, bár töredékesen, de az elhívottak Egyházában, mindenképp. Ez tehát Jézus Krisztus meghívása amaz boldog asztalközösségbe, – ahol embertársainkhoz, feltételek nélkül is szeretettel viszonyulunk, s ilyenformán magát Istent is megfelelőképp szeretjük –, most és mindörökké.

Kallós Lilla Katalin

*Felhasznált irodalom*

- ANTONOPOULOS, Athanasios, The Parable of the Great Dinner (Lk 14,15–24). Historical, Sociological, Literary and Theological-Interpretative Approaches (Part A), in: *Θεολογία* 78/1 (2007), 267–284.
- APULEIUS, Az aranyszamár (ford. Révay József), Budapest, Európa Kiadó, 2002.
- BOLYKI János, A boldogmondások, in: *Theologiai Szemle* 33/6 (1990), 321–328.
- BOLYKI János, *Jézus asztalközösségei, Újszövetségi-Patrisztikai Kutatások* 1, Budapest, BRTA, 1993.
- BOVON, Francois, *Das evangelium nach Lukas (Lk 9,51–14,35)*, EKK III/2, Zürich – Düsseldorf – Neukirchen – Vluyn, Benziger Verlag – Neukirchener Verlag, 1996.
- BRAUN, Willi, *Feasting and Social Rhetoric in Luke 14*, SNTS 85, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- CHAN-HIE Kim, The Papyrus Invitation, in: *JBL* 94(1975/3), 391–402.
- FITZMYER, Joseph A., *The Gospel According to Luke II. (X–XXIV)*, AB 28B, New York, Doubleday, 1985.
- FORBES, Greg, *The God of Old. The Role of the Lukan Parables in the Purpose of Luke's Gospel*, JSNTS 198, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2000.
- GREEN, Paul, *The Gospel of Luke*, NICNT, Grand Rapids – Cambridge, Eerdmans, 1997.
- JEREMIAS, Joachim, *Jézus példázatai*, Budapest, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1990.
- LIEFELD, Walter L., Luke in: Frank E. GAEBELEIN (ed.), *The Expositor's Bible Commentary with the New International Version. Matthew, Mark, Luke*, Vol. 8, Grand Rapids, Zondervan, 1984, 797–1059.
- LINNEMANN, Eta, Überlegungen zur Parabel vom großen Abendmahl (Lc 14,15–24/Mt 22,1–14), in: *ZNW* 51/3–4 (1960), 246–255.

- LUKIANOSZ, Az élőködő (ford. Bollók János), in: uő: *Lukianosz összes művei II.*, Budapest, Helikon, 1974, 194–233.
- NOLLAND, John, *Luke II*, WBC 35B, Dallas, Word Books, 1993.
- PERES Imre, Eszkatológiai asztalközösség, in: BÉKÉSI Sándor (ed.), *Ostium in Caelo. Jubileumi kötet dr. Bolyki János teológiai professzor 75. születésnapjára*, Budapest, KRE HTK, 2006, 75–82.
- SMIT, Peter-Ben, *Fellowship and Food in the Kingdom. Eschatological Meals and Scenes of Utopian Abundance in the New Testament*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008.
- SPATT, Hermann, *Das Festmahl – Symbol und Ereignis der Bibel, unter besonderer Berücksichtigung des Gleichnisses vom Festmahl (Lk 14,15–24)*, Seminararbeit, Grin Verlag, 2009.
- STÖGER, Alois, *A Lukács evangélium. Szöveg és magyarázat*, Eisenstadt, Prugg Verlag, 1975
- STRACK, L. Hermann – BILLERBECK, Paul, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Band II, München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1924.
- STRACK, L. Hermann – BILLERBECK, Paul, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Band IV/2, München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1928.
- SPINETOLI, Ortensio da, *Lukács. A szegénység evangéliuma*, Szeged, Agapé Kiadó, 1996.
- VARGA Zsigmond, Újszövetségi görög-magyar szótár, Budapest, Kálvin Kiadó, 1992.



## Jézus utolsó étkezése tanítványaival

### 1. Bevezetés

Az Újszövetségben négy leírást is találunk, amely elmondja az utolsó vacsora eseményét.<sup>1</sup> Mindegyiknek megvan a saját teológiai értelme, ahogy az az apostoli egyházban kezdett hangsúlyossá válni, beleértve a különböző hagyományokat és egyházi köröket, amelyek ezeket őrizték vagy netán újabb hagyományelemekkel tovább is fejlesztették. Az összehasonlításból mégis jól látszik, hogy nagyon közel áll egymáshoz a páli (1Kor 11,23–26) és lukácsi leírás (Lk 22,14–18), habár kettőjük között is vannak elmoshatatlan különbségek. Most éppen ezt a két hagyományt vesszük közelebről górcső alá. Annál inkább, mivel mind a két szerző erősen hellenisztikus környezetben működött, vagy hellenisztikus gyülekezeteknek tolmácsolja Jézus történeteit, így az utolsó vacsorai együttlétet is a tanítványaival.

### 2. A páli és lukácsi úrvacsorai leírás

*Amikor eljött az óra, asztalhoz telepedett az apostolokkal együtt. Így szólt hozzájuk: „Vágyva vágytam arra, hogy ezt a húsvéti vacsorát elköltssem veletek, mielőtt szenvedek.” Mert mondom nektek: „Többé nem eszem ezt, míg be nem teljesedik az Isten országában”. Azután fogta a kelyhet, hálát adott és így szólt: „Vegyétek, osszátok el magatok között. Mert mondom nektek, hogy mostantól fogva nem iszom a szőlő terméséből addig, amíg el nem jön az Isten országa.” (Lukács 22,14–18)*

*Mert én az Úrtól vettem, amit át is adtam néktek, hogy az Úr Jézus azon az éjszakán, amelyen elárulattott, vette a kenyeret, és hálát adva megtörte, és ezt mondta: „Vegyétek, egyétek, ez az én testem, amely tiérettetek megtöretik, ezt cselekedjétek az én emlékezetemre.” Hasonlóképpen vette a pobarat is, miután vacsoráltak, és ezt*

---

1 Vö. Mt 26,26–29; Mk 14,22–25; Lk 22,15–20 és 1Kor 11,23–25.

*mondta: „E pohár amaz új szövetség az én vérem által, ezt cselekedjétek, valamennyiszér isszátok az én emlékezétemre.” Mert valamennyiszér eszítetek e kenyeret, és isszátok e poharat, az Úrnak halálát hirdessétek, amíg eljön. (1Kor 11,23–26)*

Az első, amire felfigyelhetünk az, hogy az adott szövegekben megjelenő vacsora nem ad pontos leírást arról, hogy ez tényleg Jézus utolsó vacsorája lenne,<sup>2</sup> és hogy ez a páska ünnepének estéjén történhetett-e vagy egy nappal előtte. Annyi viszont bizonyos, hogy kapcsolatban volt vele. Pál apostol is az Úr Jézus kijelentését, az úrvacsora szereztetését Jézus elfogatásának éjszakájára időzíti, ha nem is említi, hogy ez a páskavacsorán történt. Az úrvacsora szerzésének hagyománya palesztinai környezetben keletkezett, és magára Jézusra megy vissza. A vallástörténeti iskola hívei közül sokan az úrvacsorai szentség eredetét mégis a hellenista vallásosság misztériumkultuszaira, az ezekben szokásos rituális étkezésekre vagy a hellenista környezetben gyakori, halottakról való megemlékezésekre vezetik vissza, ez utóbbi alkalmak szintén közös étkezésekkel voltak egybekötve. Van, aki ezt a szentséget mint a megváltó istenséggel való egyesülés alkalmát, a hellenisztikus keresztyén gyülekezet gyakorlatára vezeti vissza. Eszerint az utolsó vacsora a hellenisztikus gyülekezetekben gyakorolt úrvacsora visszavetítése lehet Jézus utolsó napjaiba.

Amikor Pál apostol nyilatkozik az utolsó vacsoráról, a háttérben ott lehetett annak az emléke, hogy hogyan ülték meg a pogányok, majd a hellenisztikus környezetben (pl. Korinthusban) élő keresztyének is a szent étkezéseket, amelyek bizonyos értelemben hasonlíthattak egymásra, vagy hasonló szokások szerinti lehetett a lefolyásuk. Az ún. pogány (szent vagy kultikus) étkezések történhetek például a szentélyek vagy templomok területén, a kultikus objektumokban,

---

2 Ezt a magyarázatot a későbbi apostoli tradíció mondta ki, amikor már egyértelművé vált, hogy ez a vacsora ténylegesen utolsó vacsorája volt Jézusnak tanítványával.

de gyakran az ún. Macellumban is, azaz bizonyos vásárcsarnokban, ahol egy-egy isten vagy istenek szobrai mellett – akik a csarnoknak „patronusai” voltak – mindenütt ott volt az adott császár kijelölt „kápolnája” vagy amolyan „házi oltára”, aminek/akinek tiszteletére kultikus lakomát, szent étkezést vagy egyszerű étkezést rendeztek, s ennek olykor volt, olykor nem volt közvetlen kapcsolata a császárral. Viszont annyi bizonyos, hogy legtöbbször olyan húst lehetett ott fogyasztani, ami korábban a szentélyek áldozataiból kimaradt és kimérésre, vagy akár közvetlen fogyasztásra került oda.<sup>3</sup> Nem véletlen, hogy Pál apostol leginkább a korinthusi gyakorlattal hozza kapcsolatba teológiai álláspontját, amikor semlegesnek ítéli a bálványáldozati hús fogyasztását, de a lelkiismeretükben „gyengék” miatt inkább tartózkodásra szólítja a követőit. Ezért az ilyen ajánlásnak nem teológiai, hanem hitbeli-etikai jelentőséget tulajdonít.<sup>4</sup>

### 3. *Macellum*

Hogy hogyan történt az a gyülekezeti vacsora, amit Korinthusban az Úr Jézus emlékére szenteltek és ünnepére alkalmaztak, csak részben tudjuk. Erről nincs igazán teljeskörű információnk, azt sem tudjuk pontosan, hogy az úrvacsora Korinthusban egy helyen, például valaki otthonában, vagy akár közös területen, nagyobb nyilvánosság előtt is történhetett.<sup>5</sup> Nyilván akár több gyakorlati

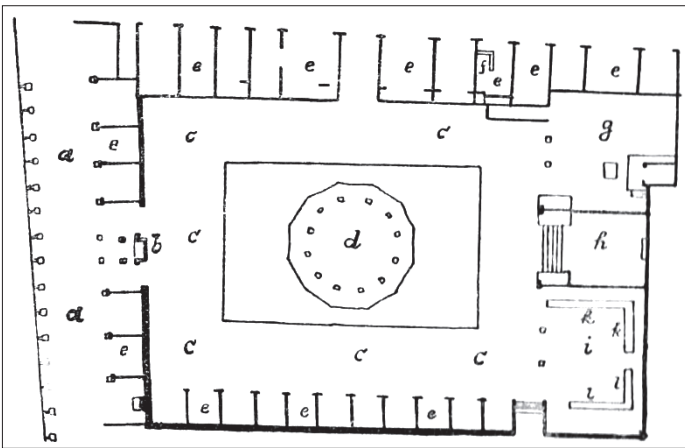
3 Pál apostol nem kis harcot folytatott azokkal szemben, akik félték az ilyen „bálványáldozati hús” fogyasztásától, és azokat is kishitűséggel vagy egyenesen hitelenséggel vádolták, akik ilyen húst – pl. ilyen nyilvános csarnoki helyen – fogyasztottak (1Kor 8, Róm 14).

4 Vö. PERES Imre, *Korinthusi hitviták*, Patmosz Könyvtár 10, Debrecen, DRHE Patmosz, 2020, 28kk.

5 Az a véleményünk, hogy az úrvacsorai együttlét a hellenisztikus környezetben olyan szokás szerint történt, ahogy az akkori gyülekezeti összejövetelek alakultak, leginkább talán házi környezetben, ahogy erről pl. H.-J. Klauck is ír: Hans Josef KLAUCK, *Gemeinde – Amt – Sakrament*, Würzburg, Echter Verlag, 1989, 12–20.

megoldás is szóba jöhet, de hogy elképzelhessük, hogyan zajlott a (szent) étkezés pogány körökben, idézzük fel azt, hogy milyen hely nyújtott lehetőséget erre, ami később akár a keresztyéneknek is bizonyos például szolgálhatott.

Példának olyan pogány szentélynek a helyét idézzük fel, amely a későbbi időben akár Korinthusban is előfordulhatott a gyülekezeti összejöveteleken. Az ábra Pompejiből való, egy ún. Macellum, vásársárcsarnoki terület.<sup>6</sup>



1. ábra: A Macellum alaprajza különböző csarnokaival

- a* – a Forum árkádós előtere
- b* – szoboralapzat
- c* – tetővel védett oszlopcsarnok
- d* – oszlopos körtér (*tholus*)
- e* – boltok, üzletek
- f* – bekerített (pult)asztal
- g* – (hentes, konyha) étterem
- h* – a császárkultusz kápolnája (házi oltár)
- i* – hús- és halterem
- k* – húsraktár (-tároló)
- l* – halraktár (-tároló)

6 Hans LIETZMANN, *An die Korinther I–II*, HNT 9, Tübingen, Mohr Siebeck, 1931, 52–53.





2. ábra: A Macellum, rekonstruált axiometrikus távlatból.

Az úrvacsorai hagyomány a szerzés alkalmát egyöntetűen Jézus és tanítványai utolsó együttlétére időzíti. Jézus halálában keresik az úrvacsora értelmét azok, akik párhuzamot tételeznek fel a halotokról való rendszeres megemlékezés és az úrvacsora gyakorlata között.

Lukács evangéliumában találunk olyan elemeket, vonásokat, amelyek emlékeztetnek a páskavacsora rendjére. Lukács más sorrendben adja elő az eseményeket.<sup>7</sup> A páskavacsora napján az egy asztalközösséghez tartozók naplementekor gyülekeztek össze és telepedtek le a megfelelően előkészített helyiségben.

Ennek a vacsorának hagyományos rendje volt, mindenki egyforma mennyiségű bort fogyasztott, melyhez áldások, mondások és énekek társultak, amelyek megszabták a vacsora rendjét. Az ünnep középpontjában Isten szabadítása állt. Megemlékeztek az egyiptomi szabadulásról és a megígért messiási szabadulásról.<sup>8</sup> A bevezető áldás után körbeadták az első kelyhet, és elfogyasztották a különféle zöldségekből álló előételt. Ezután következett az

7 KOC SIS Imre, *Lukács Evangéliuma*, Budapest, Szent István Társulat, 1995, 458.

8 PRÓHLE Károly, *Lukács Evangéliuma*, Budapest, Evangélikus Egyetemes Sajtóosztály, 1991, 321–322.

úgynevezett páskaliturgia, amelyben a családfő ismertette az ünnep eredetét és értelmét. Azután a Hallél-zsoltárok első részének eléneklése közben elfogyasztották a második kehely tartalmát. Harmadik fő mozzanatként következett a tulajdonképpeni étkezés. A kenyér megtörése mindenekelőtt a zsidó étkezés megkezdésének pontosan körülírt szertartása. A családfő áldást mondott a kenyér felett, mindenkinek tört egy falatot, és eljuttatta az illetőhöz és az étkezés megkezdését azzal jelezte, hogy maga is tört a kenyérből és enni kezdett, majd elfogyasztották a húsvéti bárányt kovásztalan kenyér és keserű saláta kíséretében. Az evangéliumi történet Jézust is nemegyszer házigazdaként mutatja be, aki a kenyér megtörésével jelt ad az evés megkezdésére. Az étkezést a harmadik kehely feletti áldás, és a kehely körbeadása zárta le. A vacsora záró mozzanatként a Hallél-zsoltárok második részének eléneklése után a negyedik kelyhet ürítették ki.<sup>9</sup>

Pálnál és Lukácsnál a kenyér megtörésére és a pohár átnyújtására vonatkozó szereztetési igék nem teljesen párhuzamosak. Pál leírása<sup>10</sup> szerint nincs szó a pohár tartalmáról, mintha kerülni akarná a bor elemének Jézus vérével történő összekapcsolását. A pohárban vagy kehelyben a páskarendtartásnak megfelelően valószínűleg bor volt, mégpedig  $\frac{1}{4}$  rész bor és  $\frac{3}{4}$  rész víz keverési arányban, és a korinthusi gyülekezet tagjai is bort ihattak a pohárból úrvacsorai alkalmakon, szintén vegyített formában. A pohár nyilvánvalóan nem üres, és Pál szerint az a bor, amelyet tartalmaz, az 1Kor 10,16 értelmében minden kétséget kizáróan Jézus kiontott vérével teremt közösséget.

Az úrvacsorának Pál számára – az emlékezésen kívül – igen nagy szotériológiai és ekkleziológiai jelentősége van. Szerinte az ismételten megünnepelt úrvacsora az, ami megőrzi a híveket a ke-

---

9 Kocsis, *Lukács Evangéliuma*, 458.

10 Nyilvánvaló, hogy a páli egyházban ez a tradíció korábbi időből származott, ahogy erről különböző sajátosabb kifejezések is vallanak. Vö. KLAUCK, *Ge-meinde – Amt – Sakrament*, 316–318.

gyelem állapotában és kapcsolja össze mindig újra Krisztus egy testével.<sup>11</sup> Ezt a felvetést nagyon szépen mutatja az 1Kor 10,16–17.

Pál apostol egyfajta meghatározott szöveget vésett bele a korinthusi gyülekezet emlékezetébe, hogy az legyen mérvadó az ünnepeiken, amikor megemlékeznek arról, hogy Jézus hogyan ünnepelte az asztalközösséget, azon az éjszakán, amelyen elárultatott. Egy elbeszélő formába öntött liturgiát, vagy másképp mondva, kultuszteológiát hozott létre. Ezt a hagyományt nagyon szépen mutatja az 1Kor 11,23–26. Ezt a szöveget Pál apostol a megfeszített és feltámasztott Úrra vezeti vissza.<sup>12</sup>

A korinthusiaknak és Pálnak az állásfoglalása nagyon szépen mutatja az úrvacsora felfogását is, hogy a *κυριακὸν δεῖπνον* legyen közösségi étkezés, méghozzá annak a közösségnek az ünnepi étkezése, amelyet az Úr asztala vendégeiként Krisztussal és egymással élnek meg, és a középpontjában nem másnak kell állnia, mint Jézus halála hirdetésének a parúziáig.<sup>13</sup>

#### 4. *Az úrvacsora meghatározó elemei*

A kenyér és a bor átadásakor mondott igék, amelyeket Pál az 1Kor 11,24–25-ben idéz, és az 1Kor 10,16–17-ben értelmez, az apostol szerint többet jelentenek, mint csupán a bor és a kenyér Jézus vérével és testével való azonosítását. Az igék és a velük összekapcsolt cselekvések igen nagy hangsúlyt kapnak, hiszen ezek révén Jézus személye és önfeláldozása az úrvacsorán résztvevők egész életét meghatározza. A Jézussal asztalközösségben levők ugyanolyan csodálatos módon itattatnak meg a lelki itallal és tápláltatnak a lelki étellel, ahogyan annak idején Izrael a pusztai vándorlaskor mannával és a sziklából való vízzel lakott jól. A közös evés és ivás

11 Peter STUHLMACHER, *Az Újszövetség bibliai teológiája. I. Alapvetés Jézustól Pálig*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2017, 352.

12 STUHLMACHER, *Az Újszövetség teológiája*, 352–353.

13 STUHLMACHER, *Az Újszövetség teológiája*, 352.

az, ami egyesíti egy testté mindazokat, akik Jézus asztalközösségét alkotják. Mindenki részesedik az Ő személyében, illetve vérében, azaz az ő halála engesztelő hatásában való részesedés nyitja meg előttük az asztalközösséget, az Istennel való közösséget.<sup>14</sup> A kenyér és a bor átadásához kötött igékkel és az úrvacsorai jegyekkel önmagát közli Krisztus, és betölti asztalának vendégeit önmagával és erejével, a Lélek formájában. Pál apostol úgy látta, hogy az úrvacsorában valóban jelen van az Úr Jézus Krisztus.<sup>15</sup>

Pál apostol által az úrvacsora Korinthusban bevezetett ünneplése pontosan követte a szereztetési szöveget, amely által az ünnepet Jézus emlékezete (1Kor 11,24–25) határozta meg, illetve Jézus üdvözítő halálának a hirdetése, amíg eljön (1Kor 11,26).<sup>16</sup> A szereztetési igék szerint Jézus az utolsó vacsorán mint házigazda az általános zsidó étkezési szokásokat követte, vagyis, amikor megfogta a poharat, felemelte és elmondta az imát.<sup>17</sup> Ezt láthattuk a Lukács 22 leírása alapján is, amikor fogta a kelyhet és hálát adott.

A Pál által idézett hagyomány szerint is a Jézus halála napját megelőző éjszakán történt mindez, ugyanúgy, mint ahogyan a szinoptikus evangéliumok szerint is. A szinoptikus evangéliumok ezt az utolsó vacsorát egy páskavacsora összefüggésébe helyezik, míg a páska-jellegre a páli tradícióban sem itt, sem máshol nincs semmiféle utalás, és nem történik róla említés.<sup>18</sup> Amit itt meg kell még említeni, az az, hogy hiába volt az utolsó vacsora páskavacsora, Jézus az úrvacsora meghatározó aktusait nem annak a jellegzetes elemeihez kapcsolta (pl. sült bárány, keserű füvek), hanem olyan mozzanatokhoz, amelyek szinte minden zsidó vacsorának a szerkesztési részei voltak. Így az mondható el, hogy a páskavacsora/ünnepe

14 STUHLMACHER, *Az Újszövetség teológiája*, 353.

15 STUHLMACHER, *Az Újszövetség teológiája*, 354.

16 STUHLMACHER, *Az Újszövetség teológiája*, 355.

17 KUSTÁR Zoltán, Az úrvacsora szereztetési igéje Pálnál. Az 1Kor 11,17–34. magyarázata (II.), in: *Református Egyház* 11 (2009), 250–252.

18 KUSTÁR, Az úrvacsora szereztetési igéje Pálnál (II.), 250–252.

csak egy történeti keret, ami a szerzettetési igéből akár el is hagyható, ahogyan ezt az 1Kor 11 is mutatja.<sup>19</sup>

A Lukács által kiemelt versekben Jézus a végidőbeli beteljesedésre, vagyis Isten országának az eljövételére és az Isten országában megvalósuló asztalközösségre irányítja a figyelmet.<sup>20</sup> Lukács leírásából jól kivehető, hogy Jézus a hagyományos páskavacsora rendjét követte, de át is formálta valamilyen szinten, másképp az Ő vacsorája volt. Jézus mindjárt az elején eltér a szokásos rendtől. Hogy hogyan hagyományozódott az apostoli, majd a korai posztapostoli egyházban is az úrvacsorai együttlét, az az összehasonlítás is mutatja, amit Hans Lietzmann áttekinthető táblázatban elemez: a hagyományos kanonikus leírások mellett kitér még a vélhetően legkorábbi posztapostoli időből származó „bizonyítékokra”.<sup>21</sup>

### 5. A lukácsi úrvacsorai szöveg elemzése

Most tehát rátérhetünk az egyes versek rövid ismertetésére és elemzésére, amit a lukácsi verzió szerint vizsgálhatunk.

14. vers: *Amikor eljött az óra, asztalhoz telepedett az apostolokkal együtt.*

A húsvéti vacsora törvényben megállapított órája röviddel naplemente után volt. A bevezető szakasz tudtunkra adja, alighogy elérkezik az óra, Jézus utoljára asztalhoz telepszik az *apostolokkal*.<sup>22</sup> Az óra kifejezés közvetlenül a húsvéti vacsora megtartásának időpontjára vonatkozik, de Jézus szenvedésére is, mint üdvtörténeti

19 KUSTÁR, Az úrvacsora szerzettetési igéje Pálnál (II.), 250-252.

20 KOCSIS, *Lukács Evangéliuma*, 458.

21 Szerinte ide tartozik elsősorban a Justinosz (*Apol.* I,66), Hippolitosz liturgiája és az ószíriai liturgia, amelyek Hans Lietzmann szerint magukon viselik a legkorábbi apostoli hagyománynak a magját, lásd LIETZMANN, *An die Korinther I-II*, 59–60.

22 Ortensio da SPINETOLI, *Lukács. A szegénység evangéliuma*, Szeged, Agepé Kiadó, 1996, 663.

eseményre.<sup>23</sup> A tizenkét *apostol* asztaltársa Jézusnak, asztalközösséget alkotnak vele. Ebben a közösségben Jézus a házigazda, Ő, az Úr a vacsora közösségének a középpontja.<sup>24</sup> Az evangélisták ritkán mutatták be Jézust kimondottan asztalnál ülve tanítványai társaságában.<sup>25</sup>

15. vers: *Így szólt hozzájuk: „Vágyva vágytam arra, hogy ezt a húsvéti vacsorát elköltsem veletek, mielőtt szenvedek.”*

Ez a vers egy vallomás, amely még a lakoma előtt kitör Jézusból, ezzel azt emeli ki, hogy mennyire fontosnak tartja ezt a vacsorát. Még valami fontosat akar sugallni tanítványainak: mindig érezniük kell, hogy összetartoznak, akkor is, amikor már Ő nem lesz köztük testben.<sup>26</sup> A páskalakoma így szentté és jelentőségteljessé válik, hiszen Jézus *vágyva vágyott* utána. Ennek a búcsúvacsorának az emlékezete mindenkorra összefonódik Jézus halálba indulásával.<sup>27</sup>

16. vers: *Mert mondom nektek: „Többé nem eszem ezt, míg be nem teljesedik az Isten országában.”*

Itt a 16. versben Jézus azzal indokolja a 15. versben megfogalmazott vágyát, hogy számára ez az utolsó húsvéti vacsora itt a földön. Panaszkodnia kellene, hiszen utoljára ül egy asztalnál tanítványaival, Ő azonban a beteljesedést várja.<sup>28</sup> Kijelentése ugyanakkor a jövőre is irányul, hiszen jelzi, ezentúl nem itt a földön, hanem Isten országában részesedik majd a végső, beteljesedett húsvéti vacsorában. Ezzel a tanítványok figyelmét erre a végleges húsvéti vacsorára irányítja, amely a végső beteljesedést jelenti. Egyidőben ezzel jelzi azt is, hogy a rá váró szenvedés és halál felett győzedel-

---

23 KOC SIS, *Lukács Evangéliuma*, 459.

24 Alois STÖGER, *Lukács-evangéliuma*, Eisenstadt, Prugg Verlag, 1975, 333.

25 SPINETOLI, *Lukács*, 663. Mivel Jézus sokat vándorol, ezért az étkezése is leginkább kint a szabadban, útközben történhetett.

26 SPINETOLI, *Lukács*, 663.

27 STÖGER, *Lukács-evangéliuma*, 334.

28 SPINETOLI, *Lukács*, 664.

meskedik, és részesedni fog Isten végidőbeli uralmában.<sup>29</sup> Az Isten országának áldásait, a messiási áldásokhoz hasonlóan valószínűleg a bor szimbolizálja, az országban megvalósuló lakomának kell teljessé tennie, és ennek a feltámadt Krisztus részesévé válik.<sup>30</sup>

Viszont az úrvacsora vizsgálatánál arra is érdemes figyelni, hogy mennyire beszélhetünk egyedi, vagy másutt is szereplő hasonló cselekményről. Hans-Josef Klauck is utal arra, hogy ha az utolsó vacsora történetével vallástörténeti párhuzamokat keresünk, látható, hogy erre több példát is találhatunk.<sup>31</sup> Ez azonban nem módosítja véleményünket, hogy az utolsó vacsora Jézus rendezésében és az evangélisták vagy az apostolok hagyományozásában egyedi cselekmény, ami nemcsak egy „jó esti együttlét” akart lenni, nem is csak búcsúvacsora, hanem hogy az úrvacsorának nagyon jelentős üdvtörténeti jelentősége van, ezért rendkívül egyedi.

17. vers: *Azután fogta a kelyhet, hálát adott és így szólt: „Vegyétek, osszátok el magatok között.”*

Olvasva az evangéliumokat nem hallunk arról sehol, hogy Jézus valamikor a tanítványaival együtt evett vagy ivott volna, így itt sem erről van szó. Jézus a kezébe veszi a kelyhet, a vacsora rendje szerint az elsőt. A szokásos vacsorai rendtől eltérően Ő nem iszik, hanem a tanítványainak adja át a kelyhet, hogy osszák el maguk között, így vonja magával közösségbe a tanítványait.<sup>32</sup> A kehellyel örömet és áldást is nyújt nekik.<sup>33</sup> A serleg jelként haladt kézről-kézre az apostolok között, ami azt jelezte, hogy készek vállalni ugyanazt az életsorsot és ugyanazt a halált.<sup>34</sup>

29 KOC SIS, *Lukács Evangéliuma*, 459–460.

30 SPINETOLI, *Lukács*, 665.

31 KLAUCK, *Gemeinde – Amt – Sakrament*, 21–26.

32 PRÓHLE, *Lukács Evangéliuma*, 322–323.

33 STÖGER, *Lukács-evangéliuma*, 334.

34 SPINETOLI, *Lukács*, 665.

18. vers: „Mert mondom nektek, hogy mostantól fogva nem iszom a szőlő terméséből addig, amíg el nem jön az Isten országa.”

Minthogy Jézus halálának órája közeleg, Jézus nem iszik többé a szőlő terméséből, amíg be nem teljesedik Isten országában. A magyarázó kijelentés ismét az eszkatologikus beteljesedésre irányíthatja a figyelmet. Jézusnak el kell szenvedni a halált, ezt jelzi az, hogy többé nem iszik a szőlő terméséből itt a földön, de Isten országának eljövételkor része lesz a végleges asztalközösségben.<sup>35</sup>

## 6. Befejezés

Az bizonyos, hogy Jézus, de Pál is azt akarta, hogy a tanítványok és az apostoli egyház tagjai emlékezzenek az Úr utolsó vacsorájára, illetve a szerzetési kijelentésekre.<sup>36</sup> Ezért is maradt az apostolokra és az egyházra az emlékezés követelménye, hogy az egyház a hitében ezzel is elevenítse fel az Atyánál levő Jézust. És talán arra is kellene figyelniük a lukácsi és páli szövegek hagyományozásánál, hogy a fő hangsúly az utolsó vacsoránál – azon kívül, hogy Jézus a saját üdvhozá haláláról beszélt – az a jézusi akarat volt, hogy tanítványai és követői szeretetben éljenek tovább, és szeretetben mutassanak példát Isten irgalmas tetteire utalva.<sup>37</sup>

Fazakas Bettina-Dóra

---

35 KOC SIS, *Lukács evangéliuma*, 460.

36 KLAUCK, *Gemeinde – Amt – Sakrament*, 322–324.

37 Vö. Norbert BAUMERT, *Sorgen des Seelsorgers*, Würzburg, Echter Verlag, 2007.



*Felhasznált irodalom*

- BAUMERT, Norbert, *Sorgen des Seelsorgers*, Würzburg, Echter Verlag, 2007.
- BORNKAMM, Günther, *Studien zum Neuen Testament*, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1985.
- KLAUCK, Hans-Josef, *Gemeinde – Amt – Sakrament*, Würzburg, Echter Verlag, 1989.
- KLAUCK, Hans-Josef, *Herrenmahl und hellenistischer Kult*, Münster, Kaiser, 1992.
- KOCSIS Imre, *Lukács Evangéliuma*, Budapest, Szent István Társulat, 1995.
- KUSTÁR Zoltán, Az úrvacsora szereztetési igéje Pálnál. Az 1Kor 11,17–34. magyarázata (II.), in: *Református Egyház* 11 (2009), 250–252.
- LIETZMANN, Hans, *An die Korinther I–II*, HNT 9, Tübingen, Mohr Siebeck, 1931.
- PERES Imre, *Korinthusi hitviták*, Patmosz Könyvtár 10, Debrecen, DRHE Patmosz, 2020.
- PRÓHLE Károly, *Lukács Evangéliuma*, Budapest, Evangélikus Egyetemes Sajtóosztály, 1991.
- SPINETOLI, Ortensio da, *Lukács. A szegénység evangéliuma*, Szeged, Agepé Kiadó, 1996.
- STÖGER Alois, *Lukács- evangéliuma*, Eisenstadt, Prugg Verlag, 1975.
- STUHLMACHER, Peter, *Az Újszövetség bibliai teológiája. I. Alapvetés Jézustól Pálig*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2017.



## Aszketikus étkezési irányzatok a kolosséi gyülekezetben

### 1. Bevezetés: *A kolosséi divíziókról általában*

A kolosséi gyülekezethez írott levelet olvasva még a laikus olvasó számára is rögtön nyilvánvalóvá válik, hogy polemikus hangvétele mögött olyan csoportok állnak, melyek tanítása nem egyezett a szentíró által képviselt hagyománnyal. Kik is lehettek ezek a más-képpen gondolkodók? A kritikai kutatás immár több mint egy évszázados története alatt sokféle koncepció született a kérdés megválaszolására, egyesek szerint 44 féle különböző vélemény ismert.<sup>1</sup>

A hipotézisek rendkívül nagy száma és sokfélesége összetett jelenségre utal, kimutatva, hogy mindenki által elfogadott kutatási konszenzusról nehezen beszélhetünk. Lássunk néhány példát a fel-tételezésekre: egyesek szerint a tévtanítók olyan pogányok voltak, kik a misztérium-vallások hatása alatt voltak.<sup>2</sup> Mások szerint olyan judaista tévtanítók voltak, akik misztikus-apokaliptikus elméletekkel rendelkeztek.<sup>3</sup> Megint mások szerint gnosztikus tanítók voltak, kik judaista vagy keresztyénség előtti hagyományokból merítettek.<sup>4</sup> S végül olyan vélekedés is létezik, mely szerint egyfajta szinkre-

---

1 H. Wayne HOUSE, Heresies in the Colossian Church, in: *Bibliotheca Sacra* 149 (1992), 45–59, ebben lásd 45.

2 Így: Eduard LOHSE, *Colossians and Philemon, Hermeneia*, Philadelphia, Fortress, 1971, 127–130; Randall ARGALL, The Source of a Religious Error in Colosse, in: *Calvin Theological Journal* 22 (1987), 6–20.

3 Vö. F. F. BRUCE, The Colossian Heresy, in: *Bibliotheca Sacra* 141 (1984), 195–208.

4 Így: Günther BORNKAMM, The Heresy of Colossians, in: Fred O. FRANCIS – Wayne A. MEEKS (ed.), *Conflict at Colossae*, Missoula, Society of Biblical Literature, 1973, 123–146, eredeti megjelenés: Die Häresie des Kolosserbriefes, in: *Theologische Literaturzeitung* 73 (1948), 11–20.

tista csoport volt ez, mely a fent említett elméletek közül többet is magába integrálhatott, és egyfajta sajátos Kolosséi tévtanításról kell beszélnünk, mely egyedül az Újszövetségben.<sup>5</sup> Annak érdekében, hogy ebben a „hipotézis-tengerben” eligazodjunk, szükséges a szövegek beható vizsgálata.

### 1.1 Helyrajzi és kronológiai meghatározás

Ahhoz, hogy meghatározzuk a kolosséi irányzatokat, fontos ismerünk életterületet és azt is, mikor történtek meg azok az események, melyek a szentíróra arra késztették, hogy levelet írjon a kolosséi gyülekezetnek.

A földrajzi meghatározással nincs különös nehézségünk, hiszen a város fekvése ismert előttünk: Frígiában, az Efezusból keletre vezető főút mellett terült el. A közeli Hierapoliszhoz és Laodiceához mérve jelentéktelen város. A gyülekezetet nem Pál alapította (nem is járt ott), legalábbis a levél azt állítja, hogy személyes ismeretség nem volt közöttük (Kol 2,1). Mivel a levél a kolosséi hívekről beszél, és nem szól gyülekezetről, sokan feltételezik, hogy nem is tekinthető gyülekezetnek ez a kisszámú hívő közösség.<sup>6</sup>

A kronológiai meghatározás legfontosabb problematikája, hogy a levél szerzősége kérdését tekintve már régóta megoszlanak a vélemények a bevezetőben. Az autentikus páli levelekhez képest szókincsbeli, stílusbeli és teológiai eltéréseket hangsúlyozva sokan állítják: nem Pál apostol életében keletkezett a levél.<sup>7</sup> Egyértelmű bizonyíték azonban nincs arra, hogy nem Pál írta a levelet. Így nem dönthetjük el minden kétséget kizáró módon, hogy Pál életé-

---

5 Vö. Herbert M. CARSON, *Colossians and Philemon. An Introduction and Commentary*, The Tyndale New Testament Commentaries, Downers Grove, InterVarsity, 1984, 12.15–18.

6 BUDAI Gergely – HERCZEG Pál, *Az Újszövetség története*, Budapest, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1985, 69.

7 Ivan HAVENER, *1. Thesszalonikai, Filippi, Filemon, 2. Thesszalonikai, Kolosszei és Efezusi levél*, Kecskemét – Pannonhalma, Korda Könyvkiadó – Bencés Kiadó, 1995, 69.

ben keletkezett a levél, de azt sem, hogy mindenképp deutero-páli levéllel lenne dolgunk, mely évtizedekkel később keletkezett.<sup>8</sup> Vannak, akik a Kr. u. 61–62-ben a térségben történt földrengést használják fel a kronológiai tájékozódásban. A földrengés után a város nehezen épült újjá, és mivel a levél nem tud erről a természeti katasztrófáról, kézenfekvő lenne, hogy 61 előtt íródhatott a levél.<sup>9</sup> A legtöbb kutató azonban egyértelműen a deutero-páli keletkezés mellett foglal állást.<sup>10</sup> Így a datálásban mi is a későbbi keletkezést vesszük figyelembe, tehát a Kr. u. 80–100 közötti időszakot.

Érdemes még megemlíteni az Efezusi levelet e tekintetben, mert a két levél teológiai hasonlóságát látva többen arra a következtetésre jutottak, hogy az Efezusi levél szerzője használta a Kolosséi levelet, és keletkezésének idejét 80–100 közé teszik,<sup>11</sup> a Kolosséi levél megírása után közvetlen.<sup>12</sup>

### *1.2. Aszketikus irányzatok feltérképezése a Kolosséi levél vonatkozó perikópái alapján*

A levél tanúsága alapján a kolosséi gyülekezet divízióiban jelen volt egy olyan aszketikus irányzat, amely követőit próbálta bizonyos cselekedetektől (pl. házasság) vagy ételektől való megtartóztatásra tanítani. A vizsgálódás előfeltételeként látnunk kell, hogy az aszkéta számára életmódja sokkal többet jelent, mint bizonyos cselekedetektől vagy ételek fogyasztásától való önmegtartóztatás. Az aszketizmus sokkal inkább egy sokszínű jelenségként definiálható, mely többféle választási lehetőséget kínál a széleskörű társadalom által sokszor elítélt viselkedésformák megmagyarázására, legitimálására. Míg a társadalom sokszor barátságtalan, ellenkező

8 BUDAI–HERCZEG, *Az Újszövetség története*, 73.

9 David E. GARLAND, *Colossians and Philemon*, The NIV Application Commentary, Grand Rapids, Zondervan, 2009, 17.

10 FARKASFALVY Dénes, *Bevezetés az újszövetségi Szentírás könyveibe*, Budapest, Szent István Társulat, 1994, 293.

11 BUDAI–HERCZEG, *Az Újszövetség története*, 78.

12 FARKASFALVY, *Bevezetés az újszövetségi Szentírás könyveibe*, 297.

vagy makacs embereknek ismerte az aszkétákat, ők saját hősiességük céljaik elérését, életstílusukat és elköteleződésüket szentnek tekintették.<sup>13</sup>

Hogyan lehetséges tehát körülhatárolni a kolosséi gyülekezetben látható aszketikus tevékenységet? Kézenfekvő lenne a válasz: a levél szövege alapján. Azonban látnunk kell, hogy a szerző határozottan elítéli ezt a fajta aszketizmust,<sup>14</sup> s ennek írásos bizonyítéka megmaradt a Szentírásban, nem úgy, mint az aszkéták álláspontja, tanítása. Így ha ebben a vitában csak az egyik fél érveit ismerjük pontosan, nehéz valós képet alkotni arról, hogy mit is képviselt a másik fél. Cserhádi Sándor a Kolosséi levélről szóló kommentárjában ezt találóan fogalmazza meg: „Amikor a tévtanítást a levélből próbáljuk kikövetkeztetni, olyan helyzetben vagyunk, mint az az ember, aki a szobájában telefonáló szavaiból akarja megtudni, hogy mit is mondhat a vonal másik végén beszélő.”<sup>15</sup> A telefon túloldalaról jövő szavakat pedig nagyon könnyű félreérteni, és téves következtetésekre is könnyű jutni. A teológiai kutatás azonban jobb híján kénytelen az ismert fél érvelése alapján rekonstruálni az aszkéták gondolkodását.

Joseph Barber Lightfoot, az egyik régebbi, alapvető tanulmány szerzője jó kiindulópontot adott a kutatás számára a kolosséi tévtanítások természetének megismerésében. Két forrást feltételezett a háttérben, a judaizmust és a gnoszticizmust, melyeknek összefonódása történhetett meg Kolossében.<sup>16</sup> Így a tudományos közvé-

---

13 Margaret Y. MACDONALD, *Citizens of Heaven and Earth. Asceticism and Social Integration in Colossians and Ephesians*, in: Leif E. VAAGE – Vincent L. WIMBUSH (ed.), *Asceticism and the New Testament*, New York, Routledge, 1999, 269–298, ebben lásd 270.

14 MACDONALD, *Citizens of Heaven and Earth*, 270.

15 CSERHÁTI Sándor, *Pál apostolnak a Kolossébeliekhez írt levele és Filemonhoz írt levele*, Budapest, MEE Sajtóosztálya, 1978, 15.

16 Joseph Barber LIGHTFOOT, *Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*, London, Macmillan, 1879. Reprint: Grand Rapids, Zondervan, 1959, 98.

lemény sokáig ezt a zsidó színezetű korai gnoszticizmust tartotta valószínűnek.<sup>17</sup>

## 2. *A böjtölés, étkezéstől való tartózkodás teológiai megközelítése*

A különböző okokból történő böjtölés az ókorban széles körben elterjedt gyakorlat volt. A vallási élet megélésének jelentős mozzanata volt a böjt szinte minden vallásban. A keresztyén közösségek önmeghatározásához is hozzátartozott az, hogy hogyan értelmezték a böjtöt, illetve alkottak-e valamiféle kategorizálást az ételek fogyaszthatósága tekintetében. Ez az önmeghatározás azonban legtöbbször nem volt összhangban a környező társadalom általános gyakorlatával. Sőt, sokszor épp a helyi jellegzetességekkel szemben definiálta magát a keresztyén gyülekezet. Így a különböző helyeken levő gyülekezetek különféleképp határozhatták meg önmagukat, és étkezésre vonatkozó elképzeléseiket is.<sup>18</sup>

### 2.1. *Böjtölés a judaizmusban és a misztériumvallásokban*

A böjtölés judaizmusban betöltött kiemelt szerepét kiválóan bemutatja Ézsaiás Apokalipszise: „*de az a tiszta böjt, amit alkottam, tiszta szívvel és tiszta kezekkel. Megszabadít a bűntől. Betegségeket gyógyít. Démonokat űz ki.*” (ÉzsAp 1,20–21).<sup>19</sup>

A Kol 2,21-ben a „ne érintsd” hallatán fülünkbe csengenek az Ószövetség hasonló rendelkezései (Lev 5,2–3; 7,19–21; 11,8; Ézs 52,11).<sup>20</sup> A rengeteg idevágó ószövetségi perikópa azt mu-

17 Bővebben lásd lentebb, valamint FARKASFALVY, *Bevezetés az újszövetségi Szentírás könyveibe*, 294.

18 David GRUMETT – Rachel MUERS, *Theology on the Menu – Asceticism, Meat and Christian Diet*, New York, Routledge, 2010, 89.

19 A zsidó rabbinikus böjt szigorúsága még Augustus császár emlékezetében is megmaradt, mikor ezt írja Tiberiusnak: „Nincs az a zsidó, kedves Tiberiusom, aki olyan aprólékosan böjtölne szombaton, mint ahogyan én böjtöltem ma.” Lásd: Eliezer DIAMOND, *Holy Men and Hunger Artists. Fasting and Asceticism in Rabbinic Culture*, New York, Oxford University Press, 2004, 93.

20 GARLAND, *Colossians and Philemon*, 31.

tatja, hogy a tiszta és a tisztátalan közötti különbségtétel már a kezdetektől fogva alapvető fontosságú a zsidó hagyományban.<sup>21</sup> A törvény alapján a tisztátalan dolgok fizikai érintésétől való félelem valóságosan benne élhetett a zsidó kegyességi tudatban, különösen a kegyességi irányzatokhoz tartozókban (farizeusok, esszénusok, qumrániak). A rendelkezések, melyeket a Tóra és a Talmud alapján részletes aprólékossággal betartottak a kegyes zsidók az esszénusok közösségére is jellemzőek lehettek, sőt egyfajta továbbfejlesztett miszticizmus is fellelhető náluk.<sup>22</sup>

A misztériumvallásokban sem volt ismeretlen az evéstől való tartózkodás. A pogány helyi kultuszokban a böjtölés Apollo isten szavainak, kijelentésének meghallását szolgálta. Az Ízisz-kultusz beavatási szertartását egy tíznapos tisztulási szertartás előzte meg, melynek része volt a böjtölés. Ezen kívül a böjtölés fontos eleme volt az istenségtől várt válaszok, álmok „megszerzésének” és az átkok hatásosabb beteljesítésének.<sup>23</sup> Az étkezési önmegtartóztatás és bizonyos ételek betiltása sok helyi misztériumvallásban a rítus vagy beavatás része volt.<sup>24</sup>

## 2.2. *Az aszkéták teológiai gondolkodása*

Az étkezéssel kapcsolatos aszketikus teológiai megközelítést a Kol 2,20–23 mutatja be számunkra. A Kol 2,21-ben a szentíró konkrétan idézi ellenfelei szavait. Három igével történik meg ez a hivatkozás: „ne nyúlj hozzá”, „ne ízleld meg” és „ne érintsd”. Mindháromat érdemes megvizsgálunk, hisz ezen cselekvések mind az ételek fogyasztására vonatkoznak. Az első, a ὄπτω ige jelentése mediális alakban ’érint, megérint, megfog’.<sup>25</sup> Ebben a tárgy nélküli alakban

21 James D. G. DUNN, *The Epistles to the Colossians and to Philemon*, Grand Rapids, The Paternoster Press, 1996, 191.

22 BRUCE, *The Colossian Heresy*, 195–208.

23 Clinton E. ARNOLD, *The Colossian Syncretism – The Interface between Christianity and Folk Belief at Colossae*, Grand Rapids, Baker Books, 1996, 211.

24 ARNOLD, *The Colossian Syncretism*, 213.

25 VARGA Zsigmond J., *Újszövetségi görög-magyar szótár*, Budapest, Kálvin



minden bizonnyal általános, primer jelentésére kell gondolnunk.<sup>26</sup> Érdemes megjegyezni, hogy itt ugyanaz az ige szerepel, mint az 1Kor 7,1-ben. Itt a házasság viszonylatában mondja az apostol, „jó a férfinak asszonyt nem érinteni,” bár a kontextustól függően eltérhetnek az értelmezési kísérletek.<sup>27</sup> A Kol 2,21-ben az ételekre utal a szerző, nincs szó szexuális önmegtartóztatásról, de érdekes lehet megvizsgálni a szóetimológiát, kontextust és a két levél kapcsolatát e tekintetben.<sup>28</sup> A második, a *γεύομαι* jelentése ’megízlel, megkóstol, belekóstol, eszik’.<sup>29</sup> A harmadik, a *θιγγάνω* jelentése ’érint, hozzáér’, s itt nyilvánvalóan a *ἄπτω*-nál erőteljesebb tiltásról van szó (hozzá se érij).<sup>30</sup>

Az Ószövetségben is fellelhető az érintésre vonatkozó tiltás (lásd: Lev 5,2–3; 7,19–21; 11,8; Ézs 52,11). Kolossében is ez volt a tévtanítók szóhasználatát, így látható a konvergencia az askéta csoportok és az Ószövetség szóhasználatában. A *via negativa* (a „ne tedd” parancsok alapján élt élet) egyfajta defenzív, önmagába zárkózott csoportot eredményezhet, mely önértelmezése során hajlamos még inkább elszakadni a „külső” társadalomtól.<sup>31</sup>

A Kol 2,16 alapján sok kutató arra következtet, hogy a kolosséi tévtanítók judaista életvitelt gyakoroltak. Abból következtetnek erre, hogy a szombat megtartása és a böjtölés összetartozott a kegyességi zsidó vallásosságban.<sup>32</sup> Azok, akik a judaizmust látják az askéták hátterében, gyakran párhuzamot vonnak a Galata és a Kolosséi levél között (Gal 4,8–11). A tévtanítás közös elemei ezek

---

Kiadó, 1996, 99.

26 DUNN, *The Epistles to the Colossians and to Philemon*, 190.

27 HUNTER, David G., *Asceticism, Priesthood, and Exegesis 1 Corinthians 7:5 in Jerome and his Contemporaries*, in: Hans-Ulrich WEIDEMANN (ed.), *Asceticism and Exegesis in Early Christianity*, Bristol, Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, 413–427, ebben lásd 413.

28 MACDONALD, *Citizens of Heaven and Earth*, 276.

29 VARGA, Újszövetségi görög-magyar szótár, 167.

30 VARGA, Újszövetségi görög-magyar szótár, 447.

31 DUNN, *The Epistles to the Colossians and to Philemon*, 190.

32 MACDONALD, *Citizens of Heaven and Earth*, 287.

lehetnek: körülmetélkedés a pogányoknak, szombatnap megtartása, különleges napok/ünnepek, étkezési rendelkezések. Mivel a Galata levélben kétségkívül a judaista vándortanítók tanításával száll szembe Pál apostol, kézenfekvő, hogy a párhuzamos jelenségek miatt Kolossében is ez volt a helyzet.<sup>33</sup> Ha azonban elfogadjuk a Kolosséi levél deuteropáli jellegét, már egyáltalán nem olyan egyszerű egyenes vonalat húzni a két tévtanítás közé, hisz a kronológiai eltéréseket nem hagyhatjuk figyelmen kívül.

A kronológiai eltérések mindazonáltal nem zárhatják ki egyfajta kései/átalakult judaizmus jelenlétét Kolossében. Ezek a judaisták nem feltétlenül erőszakolták rá aszkéta életmódjukat minden keresztyénre, egyszerűen életstílusuk teológiai realitását gyakorlataik által hatásosan mutatták ki. Vonzó lehetett a pogány kultúrában felnövekedett keresztyének számára az, hogy az aszkéták a judaista rituálékba befogadva őket, megosztják velük a maguknak fenntartott „üdvösséget”. Ezt a „populista” folyamatot állítja meg a szentíró, józan talajra állítva a kolosséi gyülekezetet.<sup>34</sup>

James D. G. Dunn véleménye egyértelműen egyfajta judaista zsidókat lát a kolosséi aszkétákban. Erős judaista identitásukban, a választott nép tagjaiként kivételeseknek érezték magukat, és erre az érzésre vetíthette ki a szentíró az öntelt felfuvalkodottság vágyát. Ezek a judaisták életvitelükkel és aszkéta rituáléikkal fejezték ki megkülönböztetett állapotukat a közösség felé.<sup>35</sup>

A tévtanítók által hirdetett aszketizmus túltett a zsidó farizeusok és a hellén kultúra által elvárt normákon. Két szélsőséges formában jelentkezett ez. Egyrészt a test szükségéinek megtagadásában, mely által azt remélték, hogy az immanenstől elszakadva a transzcendens spiritualitásba emelkedhetnek, egy Istenhez (igaz Fény) közelebbi állapotba. Másrészt az aszketizmust paradox módon a test kicsapongásával is gyakorolhatták: a test arra való, hogy

---

33 Allan R. SEVERE, *Sharing in the Inheritance – Identity and the Moral Life in Colossians*, New York, Sheffield Academic Press, 2003, 255.

34 DUNN, *The Epistles to the Colossians and to Philemon*, 192.

35 DUNN, *The Epistles to the Colossians and to Philemon*, 197–198.

kihasználják és visszaéljenek vele minden téren. Kolossében az előbbi, önmegtartóztató aszketizmus volt jelen.<sup>36</sup>

Mint már említettük, többen feltételezik, hogy erőteljes judaista elemek álltak e mögött, és az is bizonyos, hogy kiterjedt zsidó közösség élt Kis-Ázsiában. Ám a zsidó vándortanítók és prozeliták jelenléte még önmagában nem támasztja alá az aszkéták judaista hátterét.<sup>37</sup> Viszont azok a jellegzetességek, melyeket a szerző megemlít a levélben, mint az újholdra, ünnepekre, különböző asztro-nómiai eseményekre való odafigyelés, a körülmetélkedés fontossá-ga, böjti napok és a szombat megtartása világosan judaista háttérre mutatnak, és arra szolgáltak, hogy a zsidókat mint Isten választott népét megkülönböztessék a világ többi népétől.<sup>38</sup> A feltételezett kolosséi judaizmus azonban extremitásában olyan messze megy, hogy nem nevezhető egy az egyben judaizmusnak, de még csak nem is zsidó gnoszticizmusnak, hisz a gnosztikus elemek itt nem játszanak különleges szerepet (világ elemei, bölcsesség).<sup>39</sup> Ez az extremitás jelenik meg a holt-tengeri tekercsek esszéus irataiban,<sup>40</sup> továbbá a Szibillinákban, Ariszteász magyarázatában: „annak érdekében, hogy megakadályozza a másokkal érintkezésbe lépett és rossz befolyás alá került lényünk megromlását, körülölelt bennünket minden oldalról a hústól, italtól és érintéstől való megtisztulással, hallással és látással a törvénnyel kapcsolatban” (lásd Ariszteász

36 HOUSE, *Heresies in the Colossian Church*, 55.

37 Gondolhatunk itt az esszéus szektával való kapcsolatra. A radikális zsidó szekták, mint az esszéusok rendelkeztek egyfajta kezdetleges gnosztikus nézetekkel, s mind ők, mint a kolosséi aszkéták úgy vélték, hogy az ő bölcsességük, tudásuk (gnózis) spirituális felsőbbrendűségük jele. Ezt a spirituális állapotot pedig csak az önmegtagadás, aszkézis és dualista filozófia bonyolult módszereivel lehet elérni, lásd: HOUSE, *Heresies in the Colossian Church*, 56.

38 GARLAND, *Colossians and Philemon*, 30.

39 HOUSE, *Heresies in the Colossian Church*, 56.

40 „A közösség szabályzata”, 1QS 6–7, lásd Florentino García MARTÍNEZ, *The Dead Sea Scrolls Translated – The Qumran Texts in English*, Grand Rapids, Eerdmans – Brill, <sup>2</sup>1996, 9–12.

levele, 142). Az étel és az érintés kapcsolata is figyelemreméltó ebben az idézetben.<sup>41</sup>

Hasonló judaista tendenciák fedezhetőek fel azon korai keresztyének között is, akik hitték, hogy a gonosz lelkek az emberbe költözve élvezik az ételt és az italt (és más élvezeteket) az emberi test által, amelyben laknak. Ez látható egy pszeudo-kelemini homíliaiban is: „Így tehát a démonok elűzésében a leghasznosabb segítség az önmegtartóztatás, a böjt, és a nyomorúság elszenvedése.”<sup>42</sup> Érdekes módon a kolosséi levélben az aszkézisre negatív fény vetül, de a keresztyén aszkézis-gyakorlás mégis tovább fejlődött a későbbi évszázadok során, s a kései ókorban már egy szerteágazó ágrajzhoz hasonlíthatóan rendkívül sokszínű jelleget öltött. A keresztyén aszkéták úgy vélték, hogy az emberi természet alakítható, és az önmegtágadás, önsanyargatás által fejlődhet a lélek. A test és a lélek elválaszthatatlan kapcsolatban van egymással, így a test sanyargatása közvetlenül hat a lélekre is.<sup>43</sup>

A Kol 2,23-ban érdemes megvizsgálnunk a ἀφειδία σώματος (test sanyargatása) kifejezést. Ritkán használt fogalom ez, egyfajta újszövetségi *hapax*, a fogalmat a háborús nehézségek és a vesztély megvilágítására használták. A versben szereplő elismerésnek hangzó visszavágás rámutat arra is, hogy az aszkéták önsanyargató fegyelme valószínűleg nem kritikát, hanem elismerést kapott a közösségtől.<sup>44</sup>

A Kol 2,23 további értelmezési aspektusára is felhívjuk a figyelmet. Látszik, hogy a szerző újra meg újra kísérletet tesz a határ meghúzására a Krisztusban új életet nyertek és a hitetlenek között. Az ókori mediterrán világban az egyéni identitás, önazonosság a közösségi identitásból nőtt ki. Valaki jó híre, avagy felszólalásának megítélése a gyülekezetben nagyban függött attól, hogy hogyan vé-

---

41 DUNN, *The Epistles to the Colossians and to Philemon*, 192.

42 ARNOLD, *The Colossian Syncretism*, 212.

43 Elizabeth A. CLARK, *Reading Renunciation. Asceticism and Scripture in Early Christianity*, New Jersey, Princeton University Press, 1999, 17.

44 DUNN, *The Epistles to the Colossians and to Philemon*, 195.

lekedett róla a közösség. Mikor valaki önmegtagadásra és a világtól való elszakadásra törekedett, megkaphatta a közösségében az ezt méltányoló elismerést. A tévtanítók által gyakorolt rituális, aszketikus megnyilvánulások látható jelei voltak az önazonosságnak és az erős öntudatnak.<sup>45</sup> Így különösen erős lehetett a gyülekezet többi tagjára tett hatásuk, könnyen befolyásuk alá vonták a laikusokat, kik nem haladtak még előre a formálódó keresztyén öntudatban. Ezért is fontos a szentírónak a hívők és a más úton járók közötti határ meghúzása.

### 3. *A szentíró válasza mint teológiai alternatíva*

A Kol 2,20 bevezeti a szentíró ételre vonatkozó tilalmakról való vélekedését: a világ elemei számára (στοιχείων τοῦ κόσμου)<sup>46</sup> meghaltak a hívők, így ők is részesei lettek a Krisztus feltámadásának, mely által a világ elemei nem uralkodnak rajtuk. Ezért nem szükséges alávetniük magukat olyan emberi rendelkezéseknek (2,22), melyek nem Istentől valóak, hanem emberektől. Habár ezek a rendelkezések „bölcességként” vannak feltüntetve a gyülekezet előtt, mégis ostobaságra visznek a magaválasztotta kegyeskedő gyakorlatok által. Ezek az aszketikus gyakorlatok nem egyeznek a helyes, Istentől rendelt istentiszteleti formákkal, mert az angyalok tisztelete mellett olyan böjtöt vagy testi megtartóztatást hirdetnek, melyek csak a testi dolgokat tartják szem előtt. Isten népe azonban nem él már a testnek (a halandó test levetése, 2,11), hanem a Krisztussal él

---

45 MACDONALD, Citizens of Heaven and Earth, 279.

46 Fontos megjegyezni, hogy a világ elemei és a bölcesség olyan vallási tartalommal bíró fogalmak itt, melyekből többen egyfajta kolosséi filozófiára következtetnek, vagy a gnoszticizmus és az elemekről szóló világértelmezés összefonódására, lásd: BUDAI–HERCZEG, *Az Újszövetség története*, 70.

egységben, és rendelkezik az igazi isteni bölcsesség kincseivel (a Krisztusban elrejtett bölcsesség, 2,3).<sup>47</sup>

Megfigyelhető továbbá, hogy míg a szerző elítéli az ételtől tartózkodók aszkézisét, egy másik típusú aszkézist, mint követendő alternatívát kínál fel nekik a cselekedeti aszkézis helyett: a testi vágyak megölését magukban (Kol 3,5–6). Részletes, gyakorlati életvitelre vonatkozó szabályokat azonban nem állít fel a szöveg, és nyilván ezzel szándékosan ellenfelei módszerét mellőzi, és arra mutat, hogy nem az emberi rendelkezések betartásával, hanem a Krisztusban nyert új élet megélésével lehet ezt az alternatív, krisztusi „aszkézist” megélni.

Az evangéliumok is foglalkoznak az evés, tisztátalan étel kérdésével. A Mk 7,19-ben vagy a Mt 15,17-ben Jézus egyértelművé teszi, hogy a tisztátalan étel nem kell hogy aggodalmat keltsen, mert a gyomorba vándorol, onnan pedig az árnyékszékbe jut. Ebben a tekintetben tehát az evangéliumok szavai alapján nem áll meg a kolosséi aszkéták étkezési gyakorlata, hisz Jézus rámutat az ilyen rendelkezések teljes irrelevanciájára a keresztyén életben.<sup>48</sup>

Fontos felfigyelnünk arra is, hogy a levél szerzője a keresztségről szóló részben (Kol 2,11–12) a lelki körülmetélést úgy magyarázza, mint a halandó test levetését.<sup>49</sup> Itt is az látszik, hogy a test vágyainak kiteljesedését nem csak az aszkéták kívánták korlátozni, hanem a szentíró is. A „metódus”, az eszközök és a teológiai módszerek tekintetében azonban különbözik a két látás. A szerző álláspontja szerint az evangélium elfogadása és a keresztség adhat elég

---

47 John Paul HEIL, *Colossians. Encouragement to Walk in All Wisdom as Holy Ones in Christ*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2010, 133.

48 DUNN, *The Epistles to the Colossians and to Philemon*, 194.

49 A keresztség és a körülmetélkedés párhuzamba állítása, a körülmetélkedés pozitív használata arra enged következtetni, hogy nem maga Pál írta a levelet, hiszen az apostol a Római és a Galata levélben egyértelműen kimondja, hogy a test körülmetélése mit sem használ, Krisztus a körülmetélkedés helyére új szövetséget szerzett. Jelen tanulmányban a szerző személye nem kruciális kérdés, azonban érdemes felfigyelni e különbségre.

erőt ahhoz, hogy a test vágyait kordában tartsuk.<sup>50</sup> Így a tévtanítók által kínált gyakorlatok szükségtelenek, sőt haszontalanok. Azt azonban nem állítja a szerző, hogy a világ gonoszságától való elszakadás már teljes mértékben megvalósult a keresztyének körében. A keresztségben új életet nyertek, így minden evilági dolgot „halálra” kell ítélniük, s köztük olyan bűnöket is, melyeket az engedtlenség fiai cselekedtek. Az igazi keresztyén élet az apostoli tanításban, Isten dicsőítésében való részvétel, imádság, és olyan meghatározott etikai magatartás, mely a házitáblában van leírva (Kol 3,18–4,1).<sup>51</sup>

A test kívánságainak megfékezése, mely mind a szerzőnek, mind a vele szemben álló aszkétáknak fontos volt, elénk idézi az 1Kor 7-et. Pál apostol helyesli a házasságtól való tartózkodást azok számára, akik ezt, mint kegyelmi ajándékot hozzá hasonlóan megkapták. Ezt az állapotot pedig a világ gondjaitól való függetlenségként, szabadságként értelmezi. Mégis, a házasságot az erkölcstelenség féken tartójaként határozza meg, és a szenvedélyt úgy könyveli el, mint az egyház tisztaságának megfertőzőjét. A házasság tehát egyfajta elfogadható félmegoldás, szükséges rossz. Érdekes kérdés lehet, hogy a Kolosséi levél szerzője is készen áll-e ilyen etikai kompromisszumok megtételére? Ezt sejteti velünk a házitábla jelenléte a levélben. Ez is része a test kívánságainak megfékezésében harcoló keresztyén életének.

A Kol 2,23-ban szereplő ítéletalkotás megmutatja, hogy a kolosséi aszkéták cselekedetei nem csupán ártatlan „kegyességi” gyakorlatok, hanem olyanok, melyek „öntelt felfuvalkodottsághoz” vezetnek (más értelmezés szerint ezek a testi vágyak kielégítésére szolgálnak),<sup>52</sup> és ezért veszélyesek a keresztyén gyülekezetre nézve. Fontos konklúzió ez a jelenkori keresztyén gyülekezetre nézve is, hisz ma is sokféle meditatív, és aszketikus gyakorlat (pl. jóga, méregtelenítő kúrák és más keleti vallásokból származó gyakorlatok)

50 MACDONALD, *Citizens of Heaven and Earth*, 278.

51 MACDONALD, *Citizens of Heaven and Earth*, 279.

52 HAVENER, 1. *Thesszalonikai, Filippi, Filemon*, 2. *Tesszalonikai, Kolosszei és Efezusi levél*, 81.

szolgál arra, hogy belső lelki békességet adjon.<sup>53</sup> Sok keresztyén ezeket igénybe veszi, s észrevétlenül megtörténik ma is az, ami a kolosséi aszkétákkal: önmegváltásra törekednek, s Krisztus váltságművének teljessége háttérbe szorul.

### 3.1. *A Krisztusban elrejtett bölcsesség*

A Kol 2,18 szerint az aszketizmus közvetlenül kapcsolódik a rítushoz. Az itt megjelenő angyali erők imádata valamilyen rituálét feltételez,<sup>54</sup> hacsak nem a szerző szarkasztikus megjegyzésével állunk szemben.<sup>55</sup> Azonban akár valóságosan kifejlődött rítussal állunk szemben, akár csak az aszkéták által használt hangzatos öndefinícióval, a szerző teológiai látása világosan elítéli ezt: „*ezeknek a megtartása a bölcsesség látszatát kelti...*” (ἄτινά ἐστιν λόγον μὲν ἔχοντα σοφίας), de a látszat még nem valóság. A testi gyakorlatok rituális felhasználása önmagában kevés az üdvösség elérésére. Ezek az aszketikus gyakorlatok kívülről úgy tűnnek, mint a bölcsességhez (ismerethez) vezető út, de valójában hamis kegyességet építenek fel a „magaválasztotta istentiszteletben”. Így tehát nem érhető el általuk az aszkéták által kitűzött cél, a transzcendens világ spirituális megtapasztalása.<sup>56</sup>

A kolosséi tévtanítás vizsgálatában sokan a „bölcsesség” fogalmában, mint a gnosztikusok által használt kulcsszóban keresik a kapcsolódási pontot, de figyelmen kívül hagyják, hogy a szentíró nem ítéli el, sőt sokkal inkább felhasználja teológiai célra ezt a fogalmat, mint ellenfelei. Éppen ez lesz az aszkéták „bölcsességének”

---

53 A belső békességre, lelki megnyugvásra vágyakozik a 21. század embere is, még ha nem is az intézményes vallásban keresi már ezt. Mutatja ezen vágy mértékét az angol „inner peace”, „serenity” fogalmak divatossága is, képies alakban pedig a szórakoztató médiában a jóga pozíció a lelki megnyugvás/lenyugvás jelképe is lett.

54 HAVENER, *1. Thesszalonikai, Filippi, Filemon, 2. Tesszalonikai, Kolosszei és Efezusi levél*, 81.

55 MACDONALD, *Citizens of Heaven and Earth*, 278.

56 Michael F. BIRD, *Colossians & Philemon. A New Covenant Commentary*, NCCS 12, Eugene, Cascade Books, 2009, 88.



antitézise: a látszat-bölcsesség helyett a Krisztusban elrejtett bölcsesség (Kol 2,3).<sup>57</sup> Az igazi ismeret és bölcsesség kútforrása nem más, mint Jézus Krisztus, és az birtokolja igazán ezt a bölcsességet, aki a hit által Krisztussal együtt feltámadt (Kol 3,1).

### 3.2. Kitekintés Krisztus eszkatológiai valóságára

Mint fentebb láthattuk, a Kolosséi levél szerzője szigorúan áll hozzá az aszketizmus minden olyan próbálkozásához, amely külső testi jelekben vagy láthatóan azonosítható gyakorlatokban szeretné megfékezni a test kívánságait. A szerző ehelyett inkább arra hívja meg a gyülekezet tagjait, hogy legyenek részesei egy alternatív szimbolikus valóságnak, mely empirikusan csak az eszkatonban tapasztalható majd meg, de teológiai jelentőségéből ez mit sem vesz el.<sup>58</sup> „*Ezek csak árnyékai az eljövendő Krisztusnak, aki a valóság*” (Kol 2,17).

A levél egésze kihangsúlyozza, kik lettek a kolosséi hívők Krisztusban, és mit is jelent „élni a Krisztusban”. Krisztus teljességgel elégséges az üdvösség elérésére, semmiféle morális törekvés nem tud hozzátenni a krisztusi váltságműhöz. Ez arra figyelmeztette a kolosséiakat, hogy az aszketák felsőbbrendűsége csak látszat, és ezért nem nézhetik le, nem zárhatják ki az „egyszerű” hívőket. Márpedig a szövetség ígéretét kizárólagosan ez a csoport akarta birtokolni, s a döntő kérdés a kolosséi keresztyének számára ez volt: vajon a szövetségi identitás szimbólumai (törvényt megtartó cselekedetek) nélkül lehetnek-e Isten kiválasztottjai a pogánykeresztyének?<sup>59</sup> Számunkra a válasz már egyértelmű, de a levél keletkezésének idejében nagyon is aktuális kérdés volt ez, melyre a szerző igennel válaszol, és ez által megerősíti a pogánykeresztyének Krisztusban nyert új ígéretét, az eszkatonban megjelenő Krisztus valóságába vetett hitet. Ez új perspektívát adott a keresztyén élet-

---

57 Richard E. DEMARIS, *The Colossian Controversy. Wisdom in Dispute at Colossae*, Sheffield, JSOT Press, 1994, 143.

58 MACDONALD, *Citizens of Heaven and Earth*, 279.

59 SEVERE, *Sharing in the Inheritance*, 258.

vitelre nézve, és elvette az aszkézist tanító csoportok erejét, felszabadítva a kolosséi keresztyéneket a krisztusi új élet szabadságára.

Hogyan válaszolhat tehát a szentíró az aszkéták által képviselt életmód teológiai kihívására? Úgy, hogy felmutat egy olyan alternatívát, amely az önmegtagadás fényénél is világosabb fénybe állítja a közösség előtt az üdvösség legitím (apostoli) útját. A Kol 2,17-ben erre látunk kísérletet. A levél Krisztus-kozmológiájának része, hogy a szerző egyfajta eszkatologikus módszerrel él itt: kitekint Krisztus jövőbeli visszajövetelére, és azt nevezi a valóságnak. Ez a teljes valóság, a Krisztusban elrejtett élet jövője.<sup>60</sup> A jelenlegi empirikusan megélhető valóság csak árnyék Krisztus örök igazságával és valóságával szemben,<sup>61</sup> s így ebben az aspektusban a jelenlegi életvitel/életgyakorlat már nem látszik olyan kizárólagos jelentőségűnek az üdvösség szempontjából, mint az aszkéta divíziók számára.

Gulácsy Dániel

### *Felhasznált irodalom*

- ARGALL, Randall, The Source of a Religious Error in Colosse, in: *Calvin Theological Journal* 22 (1987), 6–20.
- ARNOLD, Clinton E., *The Colossian Syncretism – The Interface between Christianity and Folk Belief at Colossae*, Grand Rapids, Baker Books, 1996.
- BIRD, Michael F., *Colossians & Philemon. A New Covenant Commentary*, NCCS 12, Eugene, Cascade Books, 2009.
- BRUCE, F. F., The Colossian Heresy, in: *Bibliotheca Sacra* 141 (1984), 195–208.
- BORNKAMM, Günther, The Heresy of Colossians, in: Fred O. FRANCIS – Wayne A. MEEKS (ed.), *Conflict at Colossae*, Missoula, Society

---

60 Lásd: Kol 3,3b: „... és a ti életetek el van rejtve Krisztussal együtt Istenben.”

61 Adrienne von SPEYR, *The Letter to the Colossians*, San Francisco, Ignatius Press, 1998, 62.

- of Biblical Literature, 1973, 123–146, eredeti megjelenés: Die Häresie des Kolosserbriefes, in: *Theologische Literaturzeitung* 73 (1948), 11–20.
- BUDAI Gergely – HERCZEG Pál, *Az Újszövetség története*, Budapest, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1985.
- CARSON, Herbert M., *Colossians and Philemon*, The Tyndale New Testament Commentaries, Downers Grove, InterVarsity, 1984.
- CLARK, Elizabeth A., *Reading Renunciation. Asceticism and Scripture in Early Christianity*, New Jersey, Princeton University Press, 1999.
- CSERHÁTI Sándor, *Pál apostolnak a Kolossébellekhez írt levele és Filemonhoz írt levele*, Budapest, MEE Sajtóosztálya, 1978.
- DEMARIS, Richard E., *The Colossian Controversy. Wisdom in Dispute at Colossae*, Sheffield, JSOT Press, 1994.
- DIAMOND, Eliezer, *Holy Men and Hunger Artists: Fasting and Asceticism in Rabbinic Culture*, New York, Oxford University Press, 2004.
- DUNN, James D. G., *The Epistles to the Colossians and to Philemon*, Grand Rapids, The Paternoster Press, 1996.
- FARKASFALVY Dénes, *Bevezetés az újszövetségi Szentírás könyveibe*, Budapest, Szent István Társulat, 1994.
- GARLAND, David E., *The NIV Application Commentary: Colossians and Philemon*, Grand Rapids, Zondervan, 2009.
- GRUMETT, David – MUERS, Rachel, *Theology on the Menu – Asceticism, meat and Christian diet*, New York, Routledge, 2010.
- HAVENER, Ivan, *1. Thesszalonikai, Filippi, Filemon, 2. Thesszalonikai, Kolosszei és Efezusi levél, Kecskemét – Pannonhalma*, Korda Könyvkiadó – Bencés Kiadó, 1995.
- HEIL, John Paul, *Colossians. Encouragement to Walk in All Wisdom as Holy Ones in Christ*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2010.
- HOUSE, H. Wayne, Heresies in the Colossian Church, in: *Bibliotheca Sacra* 149 (1992), 45–59.
- HUNTER, David G., Asceticism, Priesthood, and Exegesis 1 Corinthians 7:5 in Jerome and his Contemporaries, in: Hans-Ulrich WEIDEMANN (ed.), *Asceticism and Exegesis in Early Christianity*, Bristol, Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, 413–427.

- LIGHTFOOT, Joseph Barber, *Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*, London, Macmillan, 1879. Reprint: Grand Rapids, Zondervan, 1959.
- LOHSE, Eduard, *Colossians and Philemon, Hermeneia*, Philadelphia, Fortress, 1971.
- MACDONALD, Margaret Y., Citizens of Heaven and Earth. Asceticism and Social Integration in Colossians and Ephesians, in: Leif E. VAAGE – Vincent L. WIMBUSH (ed.), *Asceticism and the New Testament*, New York, Routledge, 1999, 269–298.
- MARTÍNEZ, Florentino García, *The Dead Sea Scrolls Translated – The Qumran Texts in English*, második kiadás, Grand Rapids, Eerdmans – Brill, 1996.
- SEVERE, Allan R., *Sharing in the Inheritance – Identity and the Moral Life in Colossians*, New York, Sheffield Academic Press, 2003.
- SPEYR, Adrienne von, *The Letter to the Colossians*, San Francisco, Ignatius Press, 1998.
- VARGA Zsigmond J., *Újszövetségi görög-magyar szótár*, Budapest, Kálvin Kiadó, 1996.

## Isten nagy vacsorája

### 1. Bevezetés

Vallástörténeti szempontból a szent lakomák alkalmával nemcsak földi halandók vannak jelen, hanem maga az istenség is. Az áldozati lakomák célja a jóvátétel és engesztelés mellett, a közösségteremtés horizontális (emberi közösségen belüli) és vertikális (immanens és transzcendens közötti) síkon. A közösségi étkezés alkalmával vagy magát az istent eszik meg, és úgymond megistenülnek,<sup>1</sup> vagy pedig az isten maga is asztaltárs<sup>2</sup> és szövetségi lakomát ül az emberekkel.<sup>3</sup>

A földi asztalközösségeknek mindig van egy szakrális jellegük még abban az esetben is, ha nem kimondottan ünnepi áldozati lakomák, hiszen a mindennapi táplálék az istenek ajándéka,<sup>4</sup> amely életet jelent és így hálát von maga után.<sup>5</sup>

Az áldozati lakomák, de maguk a földi étkezések is legtöbbször előképei egy végső eszkatologikus közösségi lakomának, amelynek színtere már nem a földi szféra, hanem a mennyei, isteni tér. Így beszélhetünk eszkatologikus asztalközösségekről is. Ezek a „lakomák” az üdvösségnek, az örök életnek a kifejező eszközei.

---

1 Dionüszosz kultuszban egy kecskebakot ettek meg nyersen, hogy eggyé váljanak az istennel, ezt nevezzük theofágiának, lásd KÜHÁR Flóris, *Egyetemes Vallástörténet*, II. kötet, Budapest, Szent István Társulat, 1936, 31.

2 Mózes és Áron, Nádáb és Abihu és Izráel vénei közül hetvenen együtt esznek Jahvéval a hegyen, a Ex 24,11 szerint, lásd Herbert HAAG, *Bibliai Lexikon*, Budapest, Apostoli Tanszék Könyvkiadója, 1989, 42.

3 Van der LEUW, *A vallás fenomenológiája*, Budapest, Osiris, 2001, 305.

4 A görög mitológiában Demeter a föld termékenységének istennője, akinek köszönhető a kenyér, lásd HOPPÁL Mihály (szerk.), *Mitológiai enciklopédia*, I. kötet, Budapest, Gondolat, 1988, 661.

5 LEUW, *A vallás fenomenológiája*, 312.

A Jelenések könyve 19. fejezetét vizsgálva megállapíthatjuk, hogy a látnok nemcsak pozitív, hanem negatív jellegű eszkatologikus asztalközösséget is felmutat a hallgatóság számára. A fejezetben két perikópa helyezkedik el, amely asztalközösséget jelenít meg, ezek közül az első a Barány menyegzője, a második pedig az Isten nagy vacsorája. Tanulmányomban elsősorban az utóbbival fogok foglalkozni.

Fontos észrevennünk, hogy ezeknek az eszkatologikus asztalközösségeknek a leírásában háttérbe szorulnak mindazok a formai elemek, amelyek a földi étkezésben fontosak voltak, úgymint maga az étel, az evés folyamatának a leírása. Csupán azok a dolgok jelennek meg, amelyekre irányultak a földi kultikus asztalközösségek, hiszen azok teljesednek be az eszkatonban. Ennek következtében a Barány menyegzőjéről szóló perikópa nem fogja tárgyalni a fogásokat és az Isten nagy vacsorájáról szóló rész nem taglalja, hogy kit hogyan falnak fel a madarak, vagy egyáltalán azt, hogy hogyan lehetséges ez. Az apokaliptika motívumokkal, szimbólumokkal dolgozik, amelyek az olvasóban újabb és újabb képeket hoznak elő, teológiai ismereteket, és ha kellően ismeri ezeknek a szimbólumoknak a nyelvezetét, akkor tudja, hogy mit jelent és azt, hogy maga az eszkatologikus asztalközösség is csupán egy szimbólum.

Tanulmányomban ennek a szimbólumnak a megfejtését bontogatom, fókuszálva Isten nagy vacsorájára. Feltéve néhány kérdést: Először is, milyen jelentőséggel bír a vacsora az Újszövetségben és a hellén világban az eszkatológia szemszögéből? Másodsor, milyen források állnak az Isten nagy vacsorájáról szóló motívum háttérében, továbbá hogyan kell azt értelmezni? Harmadsor, mit üzen ez a negatív eszkatologikus asztalközösség, a Jelenések könyvének gyülekezete számára?

## 2. *Vacsora*

A Jel 19,17-ben használatos δεῖπνον-*t*, kultikus értelemben az 1Kor 11,20 használja és az „Úr vacsoráját” jelöli, de maga az utolsó

vacsora is ezzel a fogalommal jelenik meg a Jn 13,2-ben vagy épp a Lk 22,20-ban.<sup>6</sup>

A fogalomnak már az evangéliumokban van egy eszkatologikus jelentősége, hiszen a Lk 14,15–24-ben leírt „nagy lakoma” példázatában egy mennyei ünnepséget jelöl, ahol az üdvözült egyház együtt van Krisztusával.<sup>7</sup> A „királyi menyegzőről” és a „tíz szűzről” szóló példázat is azt erősíti, hogy itt eszkatologikus vacsoráról van szó. Jézus ezt a képet, amelyben Ő a vőlegény és a tanítványok a násznép, már a Mt 9,15-ben is használta, és ez ismert lehetett a jánosi hallgatóság számára is. Ezt az üzenetet megtaláljuk a páli teológiában is a 2Kor 11,2-ben: *„mivel eljegyeztelek titeket egy férfinak, hogy tiszta szűzként állítsalak benneteket Krisztus elé.”*<sup>8</sup>

A Jel 19,9-ben a Bárány menyegzőjéről szóló perikópában csúcsosodik a „vacsora” képe, ahol már egyértelműen egy eszkatologikus asztalközösség részesei lehetnek az üdvözültek. A menyegző Krisztus és népe eszkatologikus egyesülését jelképezi.<sup>9</sup> Amint látjuk a δεῖπνον az Újszövetség nyelvezetében nemcsak az étkezést jelöli, hanem Krisztus emberekkel való közösségvállalását is jelenti,<sup>10</sup> mind a földi élettérben, mind pedig a mennyei szférában.

A menyegző és ünnepi lakoma képe már ott élt az ószövetségi próféták üzeneteiben is. Az Ézs 62,5-ben olvassuk: *„Mert abogy az ifjú elveszi a hajadont, úgy vesz el téged, aki felépít, abogy a vőlegény örül menyasszonyának, úgy örül majd neked Istened’.* Izráel népe és Isten közötti belső kapcsolat kirajzolódása mellett, az ünnepi lakoma is megjelenik, mint apokaliptikus kép az Ézs 25,6-ban: *„Készít majd a*

6 Johannes BEHM, δεῖπνον, in: TDNT 2 (1995), 34–35, ebben lásd 34.

7 BEHM, δεῖπνον, 34.

8 KOZMA Zsolt, *Jézus Krisztus példázatai*, Gödöllő, Iránytű Alapítvány, 2002, 437.

9 Adela Yarbro COLLINS, *Jelenések könyve*, in: THORDAY Attila (főszerk.), *Jeromos Bibliakommentár*, II. kötet: *Az Újszövetség könyveinek magyarázata*, Budapest, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, 2003, 631–660, ebben lásd 656.

10 KOZMA, *Jézus Krisztus példázatai*, 436.

*seregek Ura ezen a hegyen minden népnek lakomát zsíros falatokból, lakomát újborokból, zsíros, velős falatokból, letisztult újborokból.”*

A messiási ünnepi lakoma váradalma ott élt a qumráni közösség gondolataiban is, hiszen várták a messiás eljövetelét, amely az ő esetükben három személyt is jelentett: papit, prófétaikat és a harcos messiást. Az ünnepi lakomának is megvan a menete, ahol a papi személy a lakoma főszereplője: „... *senki se nyújtsa ki kezét elsőként a kenyérért és a borért a pap előtt, hanem áldja meg a kenyér és a bor elsejét és terjessze ki a kezét a kenyér fölé elsőnek. Ezután terjessze ki kezét Izrael messiása*” (1QSa 2,18–20).<sup>11</sup>

A Jelenések könyve hallgatósága számára a δεῖπνον kifejezés „terhelt” is lehetett, hiszen ezt a fogalmat nem csak a keresztyén egyházban használták szent értelemben, mivel a hellenizmusban is a különböző kultuszok szent étkezéseit jelöli.<sup>12</sup>

A görög mitológiában a mennyei szférában, az Olümposz hegyén az Istenek is állandó lakomán vettek részt,<sup>13</sup> de nem földi táplálékot ettek, hanem ambróziát és nektárt.<sup>14</sup> A földi táplálék, közöttük a kenyér,<sup>15</sup> a halandóságot jelentette. Az emberek vágytak

---

11 FRÖHLICH Ida, *A qumráni szövegek magyarul*, Piliscsaba – Budapest, Szent István Társulat, 2000, 166.

12 Például az efézusi Artemisz vagy Aszklépiosz kultuszban, lásd BEHM, δεῖπνον, 35.

13 „Így lakomáztak egész napon át ők napnyugovásig, // és lelkük nem volt bújával a dús lakomának, // sem gyönyörű lantnak, melyet Phoibosz keze tartott, // Múzsáknak se, kik elragadó dalukat felelték.” Lásd HOMÉROSZ, *Odüsszeia* (ford. Devecseri Gábor), Populart füzetek 8, Szentendre, Interpopulart Könyvkiadó, 1993, digitális kiadás elérhető: <http://mek.niif.hu/00400/00408/html/01.htm>, letöltés dátuma: 2019.03.03.

14 „Ez meg az égialakóknak mind töltötte az édes // nektárt, jobbra haladt, meregette a nagy keverőből. // És ki nem oltódó nevetésre fakadtak a boldog // istenek ott, látván Hépbaisztosz mint sűrűg és fűj.” HOMÉROSZ, *Odüsszeia*, <http://mek.niif.hu/00400/00408/html/01.htm>, 2019.03.03. (Ehhez lásd dr. Ledán István tanulmányát ebben a kötetben. *A szerk.*)

15 „mert kenyeret sosem esznek, fénylő bort sosem isznak, // éppen ezért vérnélküliek, s nevéük is: nemenyésző.” Lásd HOMÉROSZ, *Odüsszeia*, <http://mek.niif.hu/00400/00408/html/01.htm>, 2019.03.03.



erre a halhatatlan lakomára. Tantalosz, aki Zeusz és Plutón nimfa halandó fia volt, részesült abban a kegyben, hogy az istenek meghívták lakomáikra, és ehetett a halhatatlanok táplálékából, az ambróziából és nektárból.<sup>16</sup> Heraklész, Zeusz fia földi élete végén került fel az Olümposzra,<sup>17</sup> élvezve az istenek halhatatlanságát és lakomáit.<sup>18</sup>

Vergilius „Aeneis” című művében az alvilágot bemutatva Elíziumot (a Boldogok Szigetét) úgy festi le, mint ahova a hősök, papok és azok az emberek jutnak, akik életükkel, jó tettükkel kiérdemelték azt. Itt a hősök lakomáznak is, mint hajdan a földi életükben.<sup>19</sup> Ugyanakkor a Boldogok Szigetének egy másik görög leírása arról tanúskodik, hogy az ott lévők nem szenvednek az éhség vagy szomjúság miatt.<sup>20</sup> Ezt lehet úgy értelmezni, hogy abban a létben már nem kell, hogy egyenek és igyanak, ugyanakkor úgyis, hogy bőven lesz mit inni és enni.

Ahogy látjuk, nemcsak a keresztyén eszkatológiában fontos motívum a túlvilági étkezés, hanem a hellén világban is megfogalmazódik és él az a vágy, hogy a halandók földi életük után az iste-

16 HOPPÁL (szerk.), *Mitológiai enciklopédia* I., 761.

17 Jean-Claude BELFIORE, *A görög és római mitológia lexikona*, Budapest, Saxum Kiadó, 2008, 252.

18 „*Aztán Héaraklész erejét láttam meg, aza az csak // képmását: hiszen ő maga él örök isteneink közt, // ott lakomázzik.*” Lásd HOMÉROSZ, *Odiüsszeia*, <http://mek.niif.hu/00400/00408/html/01.htm>, 2019.03.03.

19 „*Jobb fele mint balról, a gyepen, lakomáznak is erre, // Rágyújtván a babérbokrok jóillatu fészékén // Víg győzelmi dalokra, miközben az Éridanusnak // Bővízü árja lezúdul az erdőből s tovacsörtet. // S itt él mind, ki bonáért halt meg bősi ballal, // Itt a kegyes papi fők, kik a földön büntelen éltek, // Minden költő is, méltók Phoebushoz a dalban, // S felfedezők, művészek: a műveltség emelői*”, lásd VERGILIUS: *Vergilius összes művei* (ford. Lakatos István), Helikon klasszikusok, Budapest, Helikon, 1967, digitális kiadás elérhető <https://mek.oszk.hu/06500/06540/06540.htm#18>, letöltés dátuma: 2019.03.03.

20 „*Nem gyötör téged a hideg tél, sem a nap bősége, és a betegség sem árt. // Nem szenvedsz az éhség vagy a szomjúság miatt, // nem vágyasz vissza a (földi) emberi élet után: // élsz hiány nélkül, tiszta ragyogásban, közel az Olümposzi csúcshoz.*” A görög sírfelirat fordítását lásd PERES Imre, *A Jelenések könyve*, Debrecen, Patmosz Újszövetségi Kutatóintézet, (Kézirat) 2012, 150.

nekkel az Olümposzon, vagy egyszerűen egy pozitív eszkatologikus térben lakomázzanak, mint az istenek.

### *3. Isten nagy vacsorája mint a pozitív eszkatologikus vacsora ellentétpárja*

A következőkben azt látjuk, hogy az Isten nagy vacsorája teljes mértékben ellentétpárja a Bárány menyegzőjének.<sup>21</sup>

#### *3.1. Szférák*

A bárány menyegzője a mennyben játszódik, mennyei üdvözült sokaság jelenlétében, míg Isten nagy vacsorájának helyszíne a Föld, ahol gyülekeznek az emberek „*bogy harca keljenek a lovon ülő és serege ellen*” (Jel 19,19).

#### *3.2 Meghívás*

A mennyei szférában János hallja a mennyei sokaság magasztalását, örömujjongását: „*És hallottam valami nagy sokaság hangját*” (Jel 19,6). Ők jelentik be, hogy érkezett a Bárány menyegzője: „*Örülünk és ujjongunk és dicsőítsük őt, mert eljött a Bárány menyegzője*” (Jel 19,7). A másik oldalon egy angyal áll a Napban és ragadozó madarakat hív Isten nagy vacsorájára, hogy az emberek húsát egyék. Már a Jel 14,6-ban megjelenik egy angyal másik kettővel, akik Isten ítéletét hirdetik ki Babilon felett mindazok számára, akik a Fenevadat imádják.<sup>22</sup>

#### *3.3 A megjelentek öltözete*

Az öltözet a mennyben fényes, tiszta gyolcs, ami a szentek igaz cselekedeteit jelenti, míg a lázadó nép a fenevad bélyegét vette magára és imádják az ő képmását.

---

21 PERES, *A Jelenések könyve*, 303.

22 Martin RIST – Lynn Harold HOUGH, *The Revelation of St. John of Divine*, in: George Arthur BUTTRICK (ed.), *The Interpreter's Bible*, Vol. 12, New York – Nashville, Abingdon Press, 1957, 345–613, ebben lásd 515.

### 3.4 Jézus jelenléte

Jézus a mennyben báránként jelenik meg. Jézus báránként való ábrázolása ismert Keresztelő János szavaiból: „*Íme az Isten báránya, aki hordozza a világ bűnét*” (Jn 1,29). A Jel 5,9-ben a huszonnégy vén leborulva éneklí a Bárány előtt: „*mert megöletté és véreddel vásároltad meg őket Istennek*”. A mennyben Jézus mint megváltó jelenik meg, és a vele lévők részesedhetnek az Ő áldozatában. Ezzel szemben a Jel 19,11-ben Jézus úgy jelenik meg, mint egy harcos, triumfáló császár „*Íme, egy fehérlő, és aki rajta ül, annak neve Hű és igaz, mert igazságosan ítél és harcol*.” Elpusztítja ellenségeit: „*A többiek pedig megöletnek a lovon ülő kardjával, amely a szájából jött ki*.” (Jel 19,21).

### 3.5 A vacsora jelentősége

János meg kell, hogy írja: „*Boldogok, akik hivatalosak a bárány menyegzőjének a vacsorájára*” (Jel 19,9). A görög eszkatológiában is pozitív jelentéssel bír a „boldog” kifejezés, hiszen azokat hívták így, akiről feltételezték, hogy helyes életvitelükkel kiérdemelték a halál utáni boldog létet, ahogyan ez a homéroszi motívumokkal kapcsolatban bizonyítást nyer.<sup>23</sup> Ezzel szemben a Földön a temetetlen tetemeteket a dögevő madarak falják fel Isten nagy vacsoráján, amely egyet jelentett a végső gyalázat képével.<sup>24</sup> A két kép szorosán összekapcsolódik: míg egyik az üdvösséget, addig a másik a büntetést és ítéletet írja le, ugyanakkor mindegyikben a központi szereplő a mennyei Jézus.

23 Lásd PERES Imre, Apokalypsi Homeri. Homéroszi motívumok a Jelenések könyvében, in: *Theologiai Szemle* 43, (2000), 266–281, ebben lásd 277.

24 Az alvilágban Agamemnon számol be arról, hogy felesége megölte, és nem adta meg a halottnak járó tiszteletet: „*és az ebszemű nő elfordult, még a szemem sem // fogta le, szám sem csukta be, bár Hádész fele mentem*”, lásd HOMÉROSZ: Odüsszeia, <http://mek.niif.hu/00400/00408/html/01.htm>, 2019.03.03.

#### 4. Isten nagy vacsorájának toposza

Az Isten nagy vacsorájának ószövetségi forrása az Ez 39,1–8.17–20, amelyben Isten ad ki parancsot Ezékielnek, hogy jelentse ki Góg feletti ítéletét. „*Izráel hegyein fogsz elesni valamennyi csapatoddal és a veled levő népekkel együtt. Mindenféle ragadozó madárnak és mezei vadnak adlak eledelül.*” Majd így folytatja: „*mondd ezt a madaraknak, mindenféle szárnyasnak és mindenféle mezei vadnak: Gyűljetek össze, jöjjetek és gyülekeztek mindenfelől az én véresáldozatom köré.*”<sup>25</sup> A legyilkolt katonák és lovak holttestei mintha egy áldozati lakoma részét képeznék, maga az aktus – vagyis a leölésük – áldozati mészárlás képét tárja elénk.<sup>26</sup> Góg népe nem mutathat be bűneiért valamilyen jóvátételi áldozatot, Isten ítélete utoléri. Az ítéletet csak fokozza, szinte már gúnyos formában, hogy a holttesteket tisztátalan állatok fogyasztják el.

A vadállatok és a ragadozó madarak az ószövetségi prófétai üzenetben nemegyszer a tisztátalan démoni lelkeket és a végső pusztulást és ítéletet szimbolizálják (lásd pl. Ézs 13,19–22; 34,11–15, Jer 50,39–40). A Bibliában tisztátalannak számítottak a dögevő madarak, amelyek részletes listáját olvashatjuk a Lev 11-ben, ilyen volt például a keselyű, a sas, a sólyom, a strucc, bagoly, és a karvalyfélék. Ez a gondolat az intertestamentális kor irodalmában is megtalálható. Énók apokalipszise egy olyan látomásról számol be, amelyben ragadozó madarak mint démoni lények jelennek meg és támadnak védtelen bárányokra, szétmarcangolva és megölve azokat.<sup>27</sup>

A madarak a görög mitológiában is megjelenhetnek úgy, mint démoni, emberevő lények. A Sztümphalosz-tó madarai mocsaras

---

25 RIST–HOUGH, Revelation, 515.

26 Lawrence BOADTIN, Ezékiel jövendölése, in: THORDAY Attila (főszerk.), *Jeromos Bibliakommentár*, I. kötet: *Az Ószövetség könyveinek magyarázata*, Budapest, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, 2003, 473–509, ebben lásd, 504.

27 „*Akkor pedig látomásomban láttam, hogy az ég madarai leszálltak, a sasok, a keselyűk, a héják, a varjak és a madarakat a sasok vezették. Ezek pedig a jubokat megtámadták és szeméiket csőrükkel kivágták és húsuikat megették. A bárányok akkor*

területen éltek, és a láz démonának megszemélyesítői voltak, akiket Heraklész kergetett el egy érckereplővel. „*Azt beszélték, ezek a moszári lények emberevő madarak voltak, Arész nevelte fel őket. Ohyan éles volt a tolluk, hogy megsebezte, akire ráesett.*”<sup>28</sup> Vannak madártestű háрпиák, akik elfogják a bűnösöket és átadják őket az Erinnuszoknak a boszszuállás istennőinek.<sup>29</sup>

A gonosz embereket felfaló vadállatok képe mint az isteni büntetés toposza megtalálható az ószövetségi próféciákban és a görög mitológiában is. Különbséget jelent, hogy a prófétai nyelvezet iróniája úgy jeleníti meg a büntetést, mint egy torz áldozati lakomát.

### 5. Isten nagy vacsorája mint negatív eszkatologikus asztalközösség

A már említett ószövetségi és mitológiai háttér megvilágítása után szinte magától értetődővé válik, hogy mit is jelent Isten nagy vacsorája. Az ószövetségi motívum még apokaliptikusabb színezetet kap. Itt már nem a próféta, hanem egy angyal hívja a madarakat a lakomára. A Napban áll, kozmikussá válik a meghívás, minden madárnak szól. Az ítéletben ezúttal nem egy nép részesül, hiszen egy semitizáló szerkezettel találkozunk, így mindenkit bele kell érteni, korra, nemre, társadalmi rangra való tekintet nélkül.<sup>30</sup> A felsorolás azt is mutatja, hogy senki sem maradhat ki az ítéletből, aki a gonosz hatalmakkal és nem pedig Istennel van közösségben.<sup>31</sup>

A büntetés halál, az *ἀποκτείνω* jelentése: 'valakinek az életét kioltani'.<sup>32</sup> A eszköz pedig egy éles kard, amely a lovas szájából jön elő.

---

*kiáltozva panaszkodni kezdtek, mert a madarak sorra öldösték őket.*” Lásd HAMVAS Béla (ford.), *Hénoch Apokalypsise*, Budapest, Holnap kiadó, 1989, 41.

28 KERÉNYI Károly, *Görög mitológia*, Budapest, Gondolat Könyvkiadó, 1977, 282.

29 HANS BIEDERMANN, *Szimbólumlexikon*, Budapest, Corvina, 253.

30 LENKEYNÉ SEMSEY Klára, *A Jelenések könyvének magyarázata*, II. kötet, Debrecen, MRE Doktorok Kollégiuma, 2011, 63.

31 LENKEYNÉ SEMSEY, *A Jelenések könyvének magyarázata II*, 215.

32 VARGA Zsigmond J., *Újszövetségi görög-magyar szótár*, Budapest, Kálvin Kiadó, 1996, 85.

Láthatjuk, hogy hatalmas pusztítást végez fizikai értelemben,<sup>33</sup> hiszen csak élettelen húsdarabok maradnak a lovas után. Ez a kard egyben utal Isten igéjére is, mert Isten igéje élesebb a kétélű kardnál (vö. Zsid 4,12). A madarak feladata az evés, vagy jelen esetben a tisztítás,<sup>34</sup> hiszen nem az élő embereket kell, hogy megegyék, hanem a holtak húsát. Az ἐσθίω szónak a jelentése ’eszik, vacsorázik, ebédel’, de kultikus értelemben is használták, így a bálványáldozati húsevést is ezzel az igével fejezik ki.<sup>35</sup> A σάρξ szó a csontvázat körülfogó húst és izmot jelöli. Ez is érzékelteti, hogy itt konkrét fizikai folyamatról van szó, és ennek a fontosságára utal, hogy ötször jelenik meg ebben a perikópában a kifejezés.

A vers a madarak jóllakatásával végződik, hiszen a χορτάζω jelentése ’megelégít, jóllakat’.<sup>36</sup> Isten az, aki a vacsora szervezője, Ő hívta meg a vendégeket, vetette büntetésre a két démoni személyt, és lakatta jól a madarakat az elesettek húsából, csak úgy, mint az Ez 39,17–20-ban.

#### 6. Isten nagy vacsorájának üzenete a gyülekezet számára

A Jelenések könyvének keletkezését a Domitianus-féle üldözés utánra teszik. Így az első század végére és a második század legelejére datálják. Ebben az időszakban bár ott van még a gyülekezet emlékezetében a véres keresztényüldözés Nérótól kezdődően, de a jelenben nem beszélhetünk kimondottan birodalmi szintű keresztényüldözésről. A Jel 16,6-ban azt olvassuk, hogy „*próféták és szentek vérént ontották*”, a 17,6-ban, hogy „*megrészegült a szentek és Jézus vértanúinak véréntől*”, a 20,4-ben pedig, hogy voltak, akiket „*Jézus tanúsága és az Isten igéje miatt lefejeztek*”.

33 Gregory K. BEALE, *The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids – Cambridge, Eerdmans, 1999, 977.

34 LENKEYNÉ SEMSEY, *A Jelenések könyvének magyarázata II*, 212.

35 VARGA, Újszövetségi görög-magyar szótár, 375.

36 VARGA, Újszövetségi görög-magyar szótár, 1016.

Történelmi forrásként előttünk áll Plinius helytartó levelezése Traianussal. A X. könyv 96. levele „Beszámoló a keresztények helyzetéről” címet viseli. Az itt leírtak nagyon hűen jellemzik az akkori gyülekezet életét:

*Azokat, akik kereszténynek vallották magukat, másodszor és harmadszor is megkérdeztem, és büntetéssel fenyegettem meg őket. Akik még ezután is kitartottak, azokat kivégeztettem. [...] Akik kijelentették, hogy nem keresztények, és nem is voltak azok, amennyiben útmutatásom szerint az istenekhez fohászkoztak, és képmásod előtt, amelyet erre a célra az istenszobrokkal együtt odaállítottam, tömjén- és boráldozatot mutattak be, azonkívül káromolták Krisztust – márpedig az igazi keresztények ihesmire állítólag semmi áron sem kényszeríthetők –, azokat elbocsátottam.<sup>37</sup>*

Ennek a korszaknak a teológusai, az apostoli atyák, mártírhálalt haltak. Római Kelemen száműzetésben halt meg, Antiókiai Ignácot átlatokkal tépetik szét Rómában, Szmirnai Polikárpot máglyán égetik el. Az életükkel játszottak azok a keresztények, akik részt vettek a gyülekezeti életben, az úrvacsorai közösségében, akik hűek maradtak és nem imádták a fenevad képmását, ami összecseng a Plinius-féle beszámolóval, ahol a császárnak a képmásáról beszél a helytartó.

Az egyház számára ebben a nehéz helyzetben fontos, hogy kapjon biztatást arra, hogy a hűek hivatalosak a Bárány menyezőjére. Ugyanakkor lényeges, hogy lássák Isten igazságát is, amely az eszkatologikus „Isten nagy vacsorájának” víziójában rajzolódik ki.

## 7. Összegzés

7.1. Isten nagy vacsorája nem egy önálló toposz az Újszövetségben, hiszen csak a pozitív eszkatologikus vacsora mellé állítva nyeri el igazi értelmét, felmutatva gonoszok büntetését.

37 Ifjabb PLINIUS, *Levelek* (ford. Borzsák István et al.), Bibliotheca classica, 0324-7406, Budapest, Európa, 1981, digitális kiadás elérhető: <http://mek.oszk.hu/06100/06177/06177.pdf>, letöltés dátuma: 2019.03.03.

7.2. A közösségi szakrális lakomák torzképét mutatja fel Isten nagy vacsorájának toposza, hiszen itt az ember nem vendég, aki részesül az áldozatból és így „megistenül”, hanem áldozat, amely elfogyasztásra kerül.

7.3. Az Isten ellen lázadó hatalmak nem számíthatnak „boldog” túlvilág létre, erre utaló jel, hogy tetemeiket madarak, tisztátalan állatok zabálják fel. Így beszélhetünk negatív eszkatológiai asztalközösségről.

7.4. Isten nagy vacsorájának a toposza nem az egyház bosszúját írja le, hanem az Isten igazságos ítéletét, és szabadítását, úgy ahogyan az történt az ószövetségi prófétai üzenetben is.

7.5 A két vacsora képének legfőbb üzenete, hogy aki nem a Bárány menyegzői vacsoráján vesz részt, és nem az Úr testét eszi, és nem az Ő véréét issza, annak a végzete, hogy a saját teste fog megtörni és a halálba menni az „Isten nagy vacsoráján.”<sup>38</sup>

Bozsoky Jonathán Benjámín

### *Felhasznált irodalom*

BARSI Balázs, *Neked adom az élet koronáját. A Jelenések könyvének magyarázata*, elérhető: [http://www.ppek.hu/konyvek/Barsi\\_Balazs\\_Neked\\_adom\\_az\\_elet\\_koronajat\\_1.pdf](http://www.ppek.hu/konyvek/Barsi_Balazs_Neked_adom_az_elet_koronajat_1.pdf), letöltés dátuma 2019.03.03.

BEALE, Gregory K., *The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids – Cambridge, Eerdmans, 1999.

BELFIORE, Jean-Claude, *A görög és római mitológia lexikona*, Budapest, Saxum Kiadó, 2008.

---

38 BARSZ Balázs, *Neked adom az élet koronáját. A Jelenések könyvének magyarázata*, elérhető: [http://www.ppek.hu/konyvek/Barsi\\_Balazs\\_Neked\\_adom\\_az\\_elet\\_koronajat\\_1.pdf](http://www.ppek.hu/konyvek/Barsi_Balazs_Neked_adom_az_elet_koronajat_1.pdf), letöltés dátuma 2019.03.03.



- BIEDERMANN, Hans, *Szimbólumlexikon*, Budapest, Corvina, 1996.
- BOADTIN, Lawrence, Ezékiel jövendölése, in: THORDAY Attila (főszerk.), *Jeromos Bibliakommentár*, I. kötet: *Az Ószövetség könyveinek magyarázata*, Budapest, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, 2003, 473–509.
- COLLINS, Adela Yarbro, Jelenések könyve, in: THORDAY Attila (főszerk.), *Jeromos Bibliakommentár*, II. kötet: *Az Újszövetség könyveinek magyarázata*, Budapest, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, 2003, 631–660.
- FRÖHLICH Ida, *A qumráni szövegek magyarul*, Piliscsaba – Budapest, Szent István Társulat, 2000.
- HAAG, Herbert, *Bibliai Lexikon*, Budapest, Apostoli Tanszék Könyvkiadója, 1989.
- HAMVAS Béla (ford.), *Henoch Apocalypsise*, Budapest, Holnap kiadó, 1989.
- HOMÉROSZ, *Odüsszeia* (ford. Devecseri Gábor), Populart füzetek 8, Szentendre, Interpopulart Könyvkiadó, 1993, digitális kiadás elérhető: <http://mek.niif.hu/00400/00408/html/01.htm>, letöltés dátuma: 2019.03.03.
- HOPPÁL Mihály (szerk.), *Mitológiai enciklopédia*, I. kötet, Budapest, Gondolat, 1988.
- KERÉNYI Károly, *Görög mitológia*, Budapest, Gondolat Könyvkiadó, 1977.
- BEHM, Johannes, δεῖπνον, in: TDNT 2 (1995), 34–35.
- KOZMA Zsolt, *Jézus Krisztus példázatai*, Gödöllő, Iránytű Alapítvány, 2002.
- KÜHÁR Flóris, *Egyetemes Vallástörténet*, II. kötet, Budapest, Szent István Társulat, 1936.
- LENKEYNÉ SEMSEY Klára, *A Jelenések könyvének magyarázata*, II. kötet, Debrecen, MRE Doktorok Kollégiuma, 2011.
- LEUW, Van der, *A vallás fenomenológiája*, Budapest, Osiris, 2001.
- PERES Imre, *A Jelenések könyve*, Debrecen, Patmosz Újszövetségi Kutatóintézet, (Kézirat) 2012.

- PERES Imre, Apokalypsi Homeri, Homéroszi motívumok a Jelenések könyvében, in: *Theologiai Szemle* 43 (2000), 266–281.
- PLINIUS, IFJ., *Levelek* (ford. Borzsák István et al.), Bibliotheca classica, 0324-7406, Budapest, Európa, 1981, digitális kiadás elérhető: <http://mek.oszk.hu/06100/06177/06177.pdf>, letöltés dátuma: 2019.03.03.
- RIST, Martin – HOUGH, Lynn Harold, The Revelation of St. John of Divine, in: George Arthur BUTTRICK (ed.), *The Interpreter's Bible*, Vol. 12, New York – Nashville, Abingdon Press, 1957, 345–613.
- VARGA Zsigmond J., Újszövetségi görög-magyar szótár, Budapest, Kálvin Kiadó, 1996.
- VERGILIUS: *Vergilius összes művei* (ford. Lakatos István), Helikon klasszikusok, Budapest, Helikon, 1967, digitális kiadás elérhető <https://mek.oszk.hu/06500/06540/06540.htm#18>, letöltés dátuma: 2019.03.03.

## Platón: Szümposzion (A lakoma)

### 1. Bevezetés

Az antik kultúrában nem volt idegen vagy ismeretlen a közös étkezések eseménye. A görög kultúra jelentős hagyományát őrzi azoknak a közösségi találkozásoknak, melyek egy étkezés köré szerveződtek. Már a Kr. e. 4. sz. óta ismeretes antik leírásokban a lakoma, mint esemény, ennek legismertebbje *Platón: A lakoma* (Συμπόσιον) c. műve.<sup>1</sup>

A közösségi jellege, összetartozása különböző pogány csoportoknak, szektáknak, vagy egy társadalmi rétegből származó, azonos érdeklődésű társaságoknak<sup>2</sup> abban nyilvánult meg, hogy rendszeresen asztalközösségekben vettek részt (δειπνον, *cena*), melynek végét egy ún. közös iszogatózás, szümposzion zárta.

A két részből álló bankett (δειπνον és συμπόσιον) alapvető részét képezte a görög kulturális életnek. Ezeken az étkezési alkal-

---

1 *A lakomát* a dialógusok között Platón egy későbbi alkotásának tekinti a legújabb kutatás (Kr. e. 385–379 között a korábbi Kr. e. 401/400-as datálással szemben), lásd Christoph HORN – Jörn MÜLLER – Joachim SÖDER (Hg.), *Platon-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart – Weimar, J.B. Metzler, 2009, 24–25.

2 A görög államok politikai autonómiájának elvesztése után a Kr. e. 4. században az akkori politikai és szociális intézmények jelentőségvesztésével járt, ami a társadalomra rányomta bélyegét. A görög városállamoknak hanyatlása elvezetett a különböző, fél-hivatalos és félig nyilvános, és privát társaságok létrejöttéhez, akik előszeretettel ültek le közösen egy asztalhoz, hogy gondolataikat megoszthassák egymással. Vö. Matthias KLINGHARDT, „Nehmt und eßt, das ist mein Leib!“ Mahl und Mahldeutung im frühen Christentum, in: Perry SCHMIDT-LEUKEL (Hg.), *Die Religionen und das Essen*, Diederichs Gelbe Reihe 163, München, Hugendubel Kreuzlingen, 2000, 37–69, ebben lásd 41.

makon a felső osztálybelieknek volt kiváltsága részt venni, mert meghívással történt a résztvevők kiválasztása, helyszíne a királyi udvarok vagy a szenátus tagjainak, tehetős polgároknak a lakosztálya volt. A szümpozsion különböző politikai és katonai klubok, valamint arisztokrata társaságok állandó eseménye volt. A görögök versenyszelleme ezeken az alkalmakon is megmutatkozott, mert a hosszúra nyúlt étkezéseket a vendégek szórakoztatására szolgáló „műsorok” tarkították. Ezekben a jólművelt és jómódú társasági körökben az étkezések természetes velejárója volt az ének, zene, tánc és szavalás, mely egyaránt inspirálta a költőket, vagy a festőket, ez utóbbiról tanúskodnak a vázafestmények, melyek étkezéseket örökítettek meg.<sup>3</sup> Versengés folyt, hogy ki tud pompásabb lakomát adni, ki tud szebb költeményt szavalni, vagy kinek kifejezőbb az éneke, de gyakran a vendégek maguk versengtek egymással, hogy ki tudja leginkább lenyűgözni az asztaltársaságot és a kiváltságos vendégsereget.<sup>4</sup>

A lakoma során szép rendje, ideje volt mindennek, hiszen a görögökre jellemzően ezt a közös étkezési aktust is tökéletességre próbálták fejleszteni. A görög ember, aki az étkezéseinek, mint közösségi kapcsolatainak ápolását és fejlődésének egyik lehetőségét látta meg ezekben az alkalmakban, nem ismerte a magyar ember dilemmáját, hogy evés közben nem beszélünk, beszélgetünk. Itt „terítékre kerültek” mind vallásbölcseleti, mind politikai témák, és természetesen filozófiai szempontból is jelentőséget tulajdo-

---

3 Sven-Tage TEODORSSON, *The Place of Plutarch in the Literary Genre of Symposium*, in: José RIBERIO FERREIRA – Delfim LEÃO – Manuel TRÖSTER – Paula BARATA DIAS (ed.), *Symposion and Philanthropia in Plutarch*, Coimbra, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2009, 3–16, ebben lásd 3.

4 Platón művének szerkezetét is az adja, hogy a vendégek milyen sorrendben szólnak fel meggyőző beszédekkel, melyben Erószot dicsőítik. Teodorsson felsorolja, hogy gyakran találós kérdéseket adtak fel egymásnak, vagy helyben kellett egy dalt költeni, melyhez külön zenei kíséret fogadtak fel. Nem volt egyedi eset, hogy maga az ivászat csapott át egyfajta mértéktelen versengésbe, lásd TEODORSSON: *The Place of Plutarch*, 4.

nítottak az étkezés köré szerveződött találkozásoknak, mert középpontjában a gondolatok cseréje, a dialógus állt.<sup>5</sup> Ennek szerves része volt a közösséget építő és sorsát befolyásoló eszmecsere, politikai-filozófiai társalgás, melyre a szümposzion alatt került sor, s melyre „okulás céljából” a vendégségre nem hivatalosak is beülhettek, bekapcsolódhattak.

Ezt örökíti meg *Platón: A lakoma*, vagy görögül Συμπόσιον című filozófiai műve. A közös étkezés az, amikor az embernek leginkább lehetősége nyílik arra, hogy szociális természetét, közösségi voltát átélje, hogy kapcsolódását felfedezze a társadalommal és kultúrával, amelyhez tartozik.<sup>6</sup> Különös hangsúlyt kell látnunk a közösségben történő étkezésnek, mely egy iránymutatást is jelentett az embernek a saját életvezetésére nézve.

## 2. Συμπόσιον jelentése és műfaji sajátosságai

Az étkezés az antik világban különösen is összekötötte az embereket. Az étkezésnek egy különleges formája, amit görögül συμπόσιον-nak nevezünk. A szümposzion jelentésterületei: a) Συμπόσιον közös ivást, ivászatot jelent, amely a voltaképpeni lakomát (δειπνον), az étkezést követi, így első sorban az antik bankett második részét jelenti.<sup>7</sup> Az együtt ivást zene, tánc, vers és leginkább beszélgetések, párbeszéddek kísérik; b) Platón óta irodalmi műfajt is jelent a kifejezés, aki ezzel a címmel, a *lakoma-irodalom* műfaját teremtette

5 Érdekes összekapcsolás, hogy Platón műve eleve a lakoma aktusát összekapcsolja a filozofálással, így született meg már műfajában is egy új, ún. filozófiai dialógus.

6 A szümposzion társadalmi és vallási szerepéről ld. Janosch RIEDEL, *Einflüsse des antiken Symposions auf die christliche und jüdische Mahlpraxis*, München, Grin-Verlag, 2010, 3.

7 „bölcs beszélgetéssel egybekötött ivászat” – írja TÓTFALUSI István, *Idegenszó-tár*, A magyar nyelv kézikönyvei 8, Harmadik, bővített kiadás, Budapest, Tinta Könyvkiadó, 2008, 1309.

meg;<sup>8</sup> c) mai nyelvhasználatban a kifejezést akadémiai találkozókra, konferenciákra, kollokviumokra használják.

Az irodalmi műfajjal kapcsolatban érdemes annak sajátosságaira és fejlődéstörténetére is kitékinteni. Első és meghatározó a platóni mű, mely a későbbiekben „mintát” jelentett az antik szerzőknek. Platónnak, ahogy később ez kifejtésre kerül, *A lakoma* című munkája épp annak a szolgálatában állt, hogy a korabeli antik lakomákkal állítsa szembe a számára elfogadható szümpozsion értelmes művelését. A szümpozsion-irodalom jelentősebb alkotásai Platónt követően műfajában és formailag hasonlóan épülnek fel, de eltérnek a hangsúlyok.

Platón irodalmi műfajt teremtett, de Xenophónt, amikor megírja *Lakoma* című művét, Szókratész alakja és karaktere inspirálta leginkább. Itt már nem egy bizonyos filozófiai téma kerül a középpontba, mint Platón művében (Erósz dicsérete és a filozófiai minőségű szümpozsion bemutatása). Xenophón olyan cézzal írta meg saját szümpozsion változatát, hogy abban azt szemléltesse, milyen egy nagyrabecsült filozófussal, mint Szókratész, egy asztali társaságban beszélgetni. Vannak irodalomkritikusok, akik hétköznapiabb, élethűbb szümpozsion-ábrázolásnak tekintik az övét, mint a Paltónét, akire inkább jellemző, hogy erkölcsi célja elérése érdekében tudatosan szerkesztett egy ideális szümpozsion jelenetet.<sup>9</sup> Hogy Szókratész személyét melyikük írja le hitelesebben, Platón vagy Xenophon, kérdéses marad, de ez utóbbinál is úgy kerül bemutatására, mint aki értelmével képes egy fegyelmezett és barátságos légkörben szümpozsiont ülni. Filozófiai értelemben

---

8 Plutarkhosztól tudjuk, hogy Arisztotelész is alkotott hasonló műfajban *Lakoma, avagy a részegeskedésről* – ez a mű sajnos elveszett, de Platón munkáját sokan imitálták azért, hogy a műfajt és a filozófiai stílust gyakorolják, vö. BÖRÖCZKI Tamás, Platónnal lakomázni. Plutarkhosz, Platón és a szümpozsion, in: Ókor 4/3 (2005), 38–45, ebben lásd, 38.

9 Xenophon művében nagyobb hangsúlyt kap a szórakozás és a többé-kevésbé komoly hangvétélű beszélgetések, TEODORSEN, *The Place of Plutarch in the Literary Genre of Symposium*, 6.

egyetlen beszéd emelkedik ki, az Antiszthenészé, de a szerzőnek pont ez a célja, hiszen megjegyzi, hogy ilyenformán sikerült egyszerre játékos, de komoly beszélgetést folytatni.

Egy másik jelentős szümposzion Plutarkhosz tollából származik. Nála is klasszikusan hét vendég szerepel. Köztük a filozofikus szellem Thálesz, – ebben már eltér Plutarkhosz a klasszikus mintától, mert nem Szókratészt állítja a filozófiai párbeszéd közép-pontjába, – és itt a hétköznapi témák is részletes kifejtésre kerülnek, a stílusára már meghatározóan jellemző a humor.<sup>10</sup> Röviden érdemes megjegyezni a szümposzion-irodalomnak egy másik ágát, amit úgy lehetne jellemezni, hogy ezek a nem szókratészi szümposztikus írások. Ezekből hiányzik a mélyebb filozófiai tartalom, vagy a komoly hangvétel. Inkább jellemzi az irónia, a verbális csipkelődés és a gúny.<sup>11</sup>

### 3. *Αξ* antik étkezés menete

Az antik étkezéseknek szép rendje, menete volt. Ezeket a lakomákat komoly felkészülés előzte meg. Jelentőségét mutatja az, amit Thálesznál olvashatunk<sup>12</sup>, hogy a szübarisziak például, egy évvel előbb meghívják a nőket lakomáikra, hogy legyen idejük azoknak a ruháknak és ékszereknek a beszerzésére, amelyekben majd a vacsorára mennek.

Rendszerint fekvve ettek különböző étkezési fekvőgarnitúrákon, melyeket félkörívben a *trikliniumban* helyeztek el,<sup>13</sup> hogy az étke-

10 TEODORSEN, *The Place of Plutarch in the Literary Genre of Symposium*, 12.

11 I. m., 10.

12 Plutarkhosz, A hét bölcs lakomájából (147E–148B) idézi BÖRÖCZKI, Platónnal lakomáznai, 38.

13 *Triklinium*nak nevezték amikor több fekvőgarnitúrát (*klinium*) toltak össze, rendszerint hármassal felosztásban, ezért a *tri-klinium* kifejezés. Általában pátkó- vagy félkör alakban álltak a fekvésre alkalmas bútorok, az elhelyezés szintén azt a célt szolgálta, hogy mindenki kényelmesen lássa és hallja a lakoma eseményeit. Ezeken rendszerint volt egy párnás rész, félig a hátukon fekvve, félig pedig az oldalukon, könyökölve helyezkedtek el. (Ehhez lásd

zésre és a beszélgetésre nézve is praktikus legyen<sup>14</sup>. A leggyakoribb, függetlenül attól, hogy privát, vagy a nyilvánosság számára nyitott helyiségekben volt megrendezve, a szümpozicion 7-9,<sup>15</sup> de akár 15 embert látott vendégül, Plátónnál ez most 7. A közös étkezés egy általános minta szerint zajlott le: először a vendéglátó és szolgálói áldozatot mutattak be a házioltáron, majd nekifogtak az evésnek (δειπνον vagy συμπόσιον).<sup>16</sup> A vendéglátó pénztárcájától és nagyvonalúságától függött, hogy milyen étkeket fogyasztottak ezeken az alkalmakon, de az alapélelmiszerek közé tartozott a lencse (lencseleves), árpa- és a búzakenyér, vagy lángosnak megsütve. Ehhez zöldséget, tojást, halat, sajtot szolgáltak fel. Csak nagyon ritkán húst<sup>17</sup>.

Egy korabeli leírás arról beszél, hogy a sokszor elhúzódó étkezéseken a vendégek, akik még nem kerültek sorra toporogtak és érdeklődtek, hogy mit szolgál fel a gazda:<sup>18</sup>

*„Lakomáit Menedemosz a következőképpen szervezte: előzőleg két-három barátjával reggeliztek a nap késő szakaszáig. Ezután valaki meghívta a vendégeket, akik*

---

még Peres Imre cikkét ebben a kötetben. *A szerk.*)

- 14 Alexander GRAU, „Wie werden wir uns am behaglichsten betrinken?“ Platons Symposion, in: Franz-Theo GOTTWALD – Lothar KOLMER (Hg.), *Speiserituale. Essen, Trinken, Sakralität*, Stuttgart, Hirzel Verlag, 2005, 161–170, ebben lásd 165.
- 15 Plutarkhosztól tudjuk meg, hogy azért a 7-9 vendég volt ideális, legfeljebb 15, mert így elkerülhető volt, hogy kisebb csoportok alakítsanak ki az étkezés folyamán különálló beszélgetéseket, ezzel is törekedve inkább arra, hogy a beszélgetés egységességét szolgálja a szoba berendezése is. Vö. Plutarkhosz, *Questiones Convivales* V 5 (679A/B).
- 16 GRAU, „Wie werden wir uns am behaglichsten betrinken?“ Platons Symposion, 165.
- 17 Klinghardt kiemeli, hogy ez a magánjellegű, családi lakomáknál valóban így volt, de a pompásabb, gazdagabb alkalmakon szinte kivétel nélkül húst is felszolgáltak, hiszen ez a presztízshez tartozott vö. KLINGHARDT, *Mahl und Mahldeutung*, 48.
- 18 Minderről Lykophrón értesít szatirikus művében, amelynek *Menedemosz* a címe, és amelyet a filozófus tiszteletére írt. DIOGENÉSZ LAERTIOSZ, *A filozófiában jeleskedők élete és nézetei tíz könyvben* (ford. Rokay Zoltán), Budapest, Jel



*már szintén reggeliztek. Ha valaki túl korán érkezett, le-föl járkálva érdeklődött azoknál, akik kijöttek, hogy mi van az asztalon, és mennyi az idő? Ha csak zöldséget és sózott halat (füstölt hal), akkor elmentek: ha pedig húst, akkor bementek. Nyáron kopott takarót, télen bőrt terített a fekvőbelyére. A fejaljat mindenki magával hozta. A körbejáró kehely pedig nem volt nagyobb, mint egy bögre. Csemegeként bab vagy borsó szolgált, olykor a gyümölcsből körte vagy alma, vagy lence, vagy (netán) Zeuszra: füge”.*

Az étkezést egy italáldozat követte, az ún. *libation*, egy kultikus ceremónia közös ritmikus imádsággal. Előtte természetesen megtisztították a termet és a szolgák elpakolták az ételeket. Egy közös imát mondtak közben, ez volt a *péan*, melyet néha fuvolajáték is kísért.<sup>19</sup> A *péant* az összes résztvevő mormolta uniszónóban, ezért volt olykor fuvolajátékkal is kísérvé.<sup>20</sup> Ez is jól mutatja, hogy a szümposzionok, – nem csak vallásos közösségek esetében – „vallásos, rituális” jelleget öltöttek. Természetesen a zene, a poézis sem maradhatott el erről az alkalomról, de minden ilyen szümposzion egyben vallási aspektust is hordozott.<sup>21</sup>

*Lám, hogy jár körbe a kis kehely közöttük  
A szerény lakománál!  
Am fűszer a bölcs szó, amelyre a hallgatók kara vár.<sup>22</sup>*

A szümposzion a bankett legfontosabb része, a tulajdonképpeni ivászat ezután indult, ahol gyümölcssel felszolgálták a bort. Az ebben résztvevőknek a szolgák koszorút osztottak ki, amit a fejükre tettek miután értékes olajat masszíroztak a fejükre, ami az evés utáni felfrissülésüket szolgálta. A vegyítetlen borból – valahányszor új kancsót szolgáltak fel – áldozatot mutattak be, majd ezt követte a bor, vízzel és mézzel történő vegyítése. Általában ez úgy nézett ki, hogy a földre bort öntöttek, vagy a tűzre öntötték, miután egy direkt erre a célra használt kehelyből közösen mindannyian

Könyviadó, 2005, 135.

19 Vö. RIEDEL, *Einflüsse des antiken Symposions*, 5–6; KLINGHARDT, *Mahl und Mahldeutung*, 49–51.

20 Lásd uo.

21 Vö. BÖRÖCZKI, *Platónnal lakomázni*, 41

22 DIOGENÉSZ LAERTIOSZ, *A filozófiában jeleskedők élete és nézetei tíz könyvben*, 136.

fogyasztottak és egymásnak továbbadták a poharat. Platón: *A lakoma* című filozofikus dialógusában nem minden aspektusára tér ki a lakoma antik menetének, de gyaníthatóan egy ugyanilyen étkezés részletes, szerkesztett dialógusába ad számunkra betekintést a mű, és a fentihez hasonló lebonyolítással és eszmei háttérrel kell elképzelni.

#### 4. *A platóni mű, „A lakoma” tartalma*

Platón egy filozófiai művet alkotott.<sup>23</sup> Egy keretes szerkezetű párbeszédes műről van szó, mely bemutatja azt, hogy egy asztaltársaságnál miképpen kellett tartalmas beszélgetést lefolytatni. Ezt is megpróbálták a lehető legjobban és értelmesen művelni, ezért ennek is megvoltak a maguk hagyományai és szabályai, melyek azt segítettek, hogy az ilyen találkozásokat tökélyre fejlesszék. *A lakoma* Platón egyik legnagyobb hatású dialógusa, amely egyedülálló módon ötvözi a filozófiát a drámaköltészettel<sup>24</sup>. Miközben a mű bepillantást nyújt az 5. század végi Athén társadalmi életének egy fontos szeletébe, az Erószról szóló különféle beszédek egymás mellé állítása révén Platón játékos formában vezeti el az olvasót saját filozófia-felfogásához és az erotika jellegzetesen platóni értelmezéséhez.

Az ünnepi lakomát Szókratész és tanítványai tartották abból az alkalomból, hogy egyikük, a költő, Agathón Kr. e. 416-ban megnyerte a hellén tragédiaköltők Dionüszosznak, a bor istenének hagyományos ünnepéhez kapcsolt versenyét<sup>25</sup>.

---

23 Platón, *A lakoma* c. művét magyar nyelven Jánosy István fordításában használtam fel, lásd PLATÓN: *A lakoma* (ford. Jánosy István), in: SIMON Róbert (szerk.), *Lakoma. A görög-latin próza mesterei*, A világirodalom remekei, Budapest, Európa, 1964, digitális kiadás elérhető: <https://mek.oszk.hu/06100/06151/06151.htm>, 2020.11.03.

24 HORN-MÜLLER-SÖDER, *Platon-Handbuch*, 54–55.

25 Ehhez ld. David SIDER, *Plato's „Symposion” as Dionysian Festival*, in:

A történet kerete könnyen megérthető: hét szónok, akik most a lakomán részt vesznek, köszöntőt mondanak Erósra, a szerelem ősi istenére. Van, aki az egyszerűsége törekszik, van, aki díszes beszédet mond mitikus gondolatvezetéssel. Mindenki tudja, hogy beszédének tétje van, mert beszédek „versenyeznek” egymással, ezért mindenki arra törekszik, hogy érvényre juttassa szónoki és intellektuális képességeit.

A történet keretes elbeszélés. A történet keretét az adja, hogy Apollodóroszt megkérlik, hogy egy évvel ezelőtti lakomán elhangzott beszédeket elevenítse fel. A lakomát annak idején a költő, Agathón rendezte, melyen Apollodórosz maga sem volt jelen, de biztos forrásból, az egyik résztvevőtől, Arisztodémosztól szerzett tudomást az ott elhangzottakról.

Arisztodémosz eredetileg nem volt hivatalos a lakomára, de Szókratész meggyőzte, hogy tartson vele. Agathón házához előre küldi Arisztodémoszt, Szókratész pedig csak akkor érkezik, amikor már befejezték az étkezést és a szümposzionra, és az elmés beszélgetésre kerül sor. A kelyhet kézről-kézre adva adják át egymásnak a szót is, így kerül sor minden résztvevő beszédére.

Phaidrosz beszéde (178b–180b): Phaidrosz dicséri Eróoszt, mint az istenek legidősebbikét, aki az emberekkel nagy jótetteket hajtott végre, ezért az emberek még saját életüket is képesek feláldozni érte.

Pauszaniusz beszéde (180c–185c): Phaidrosz rációfol az előző beszélőre, elmés retorikai fordulattal azt emeli ki, hogy ő nem csak egy Eróoszt ismer, ahogy Aphroditéből is létezik egy mennyei és egy „közönséges”. Ez a közönséges Eróosz azoknak az embereknek ismeretes, akik csak a testi élvezeteket hajszolják, de a magasabb rendű, a mennyei Eróosz a lelket emeli és arra buzdít, hogy az eredményeket kövesse.

---

*Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 4 (1980), 41–56, aki azt állítja, hogy a mű inkább szól Dionüszosz tiszteletéről, mint Eróosz dicséretéről.

Ezután Arisztophanész következne a sorban, hogy elméjét megcsillogtassa, de a sok evéstől-ivástól csuklani kezd, ezért Erüximakhosz veszi át a szót.

Erixümakhosz, az orvos beszéde (185e–188e): Erósz kettős megkülönböztetése egy jó, és egy rossz Erószra orvosi szempontból is helytálló, mert az egész természetnek ez a rendje. Beszédében kiemeli, hogy jó és rossz egyensúlya, ami harmóniát teremt, ez figyelhető meg a zenében is. Beszédében a zene szépségére fekteti a hangsúlyt, amikor elmondja, hogy orvosi célzattal lehet a zenével gyógyítani, de megbetegíteni is. A „közönséges” zenével „*óvatosan kell élni, ahol élnek vele, hogy gyönyörűséget szerezzzen, de féktelenségre ne vezessen [...]*” (187 e).

Arisztophanész beszéde (189c–194e): Erixümakhosz orvosi javaslatát követve Arisztophanésznek elmúlik a csuklása, így végre ő is belekezdhet mondandójába. Arisztophanész, a komédiaköltő, ismét a „közönséges”, földi Erószra tereli a szót dicsőhimnuszával, amikor rögtönözve elmond egy mítoszt. Eredetileg az ősi időkben az embereknek négy lábuk, négy karjuk és két fejük volt, kerek testtel és kétneműek (ἀνδρόγυνος) voltak. Kétszer annyi testi erővel rendelkeztek és annyira elbizakodtak, hogy lázadásra készültek, ezt megelőzve Zeusz büntetésből kettévágta őket. Így elkülönült egymástól, ami egykor összetartozott. Beszédét azzal a következtetéssel zárja, hogy az összetartozás vágya ma is ott él az emberben, ezt a vágyat hívják Erósznak<sup>26</sup>.

Agathón beszéde (194e–197e): Agathón összefoglalja mindazt, amiről eddig a beszédek során szó esett, majd kiegészíti Erósz jellemzésével. Erósz nem a legidősebb isten, ahogy Phaidrosz elbeszélte, hanem a legfiatalabb. Emiatt a legszebbnek is kell lennie közöttük. Szépséget, békét, örömet ajándékoz az embereknek. Ezt Agathón egy dicsőítő énekkel fejezi ki, melyet Erósz tiszteletére szónokol. Beszéde és szavai annyira tetszetős mindenkinek, hogy Szókratész

---

26 „A teljesség vágyát és keresését hívjuk Erósznak” (192 e).

ezután már vonakodik saját beszédébe belefogni, de végül ő zárja a dicséretetek sorát.

Most kap szót Szókratész (201d–212c). Ha a mű filozófiai mondanivalóját tartjuk szem előtt, akkor *A lakoma* középpontjában kétségtelenül Szókratész „beszéde” áll (amelynek magját a filozófus Diotimával folytatott beszélgetésének felidézése alkotja). A dialógus e részében történik a retorikáról a (platóni értelemben vett) filozófiára való átmenet: Szókratész hangsúlyozza, hogy az eddigi, Erósz-t dicsőítő beszédekkel szemben itt most az istenről és a szerelem mibenlétéről, az igazságot feltárni próbáló beszéddel lesz dolgunk.

Ahelyett, hogy saját maga találna ki fennkölt dicséreteket, megosztja a társasággal azt, amit egy Diotima, mantineiai papnő tanított neki a szerelemről. Erósz sem nem jó, sem nem rossz, hanem a kettő közötti. Halhatatlan, ugyanakkor mégsem isten. Általánosságban elmondható Erószról, hogy az emberben ő a szép birtoklásának vágya. *„Aki helyes úton akar haladni, annak már kora ifjúságában a szép testek felé kell fordulnia [...] De aztán észreveszi, hogy minden egyes test szépsége édestestvére a másikénak, s ha az alakban (εἶδος) keresi a szépet, nagy oktalanság föl nem ismerni, hogy minden testben ugyanaz a szépség lakozik [...] Ezek után a lélek szépségét becsesebbnek fogja tartani a test szépségénél [...]”* (210a.b.c). Innen jut el oda, hogy *„a törvényekben és a cselekedetekben meglássa a szépet”*, majd *„észrevegye a tudományok szépségét”*, legvégül pedig *„az önmagában vett szépségnek a tudományát”* (210c.d.e; 211c) –az egyetlen, amiért élni érdemes. Ebben van a boldogság és a halhatatlanság reménye.

A beszélgetést az ifjú Alkibiádész felbukkanása szakítja félbe, aki megérkezik a lakoma végére. Tőle is beszédet vár a társaság, de ő Szókratész jelenlétében képtelen szónoki cselekedetekre, inkább Szókratészra üríti poharát (215a–222b).

A platóni lakoma valamennyi résztvevője valamilyen vágy, szenvedély fogja: *„valamennyien részesei vagytok a filozófia szent tébolyának és mámorának”* (218b). Az antik értelmezés szerint a filozófia, a tudásvágy az erények legfelsőbb szintjét jelenti. A filozófia gyakorlásával minden földi dolog új, mennyei, fenséges karaktert nyer. Átértel-

meződik, és harmonikus egységre talál a szépség, a jóság. A lakoma végszáva „amiért élni érdemes” a filozófiai gondolkodásra képes ember szépség utáni vágyára adott etikai lezárás.

### 5. *Az antik étkezések jelentősége*

Az antik étkezéseknek sokkal összetettebb jelentősége volt. Már a korabeli antik filozófusok is eltérően látták a szümpozion lényegét. Böröczki tanulmányában azt összegzi, Plutarkhosz kijelentésére alapozva, hogy az antik étkezéseken nem történik más, mint „a múzsák vegyítése Dionüszossal”, vagyis a szümpozion annak a művészet, hogy megtalálják a bor mennyisége és a lakomához illő beszélgetés megfelelő harmonikus arányát. Átvitt értelemben pedig annak a követelményét fejezi ki, hogy a társas együttlét során a dionüszoszit, amely veszélyként fenyegeti a kulturált görög lakomázót, féken kell tartania a magasabb rendű elmének<sup>27</sup>. Nem más ez, mint a test mértéktartásra kényszerítése és az elme élesítésének művészet. A bor megfelelő mennyiségben tápláléka a léleknek. Ezek a beszélgetések, amelyeket a bor mintegy közvetlenül a lélekbe szállít, az emberszeretetre és az erkölcsre nevelnek. A dialógusok tehát megannyi példát nyújtanak arra, hogyan tölti az időt egy művelt társaság kifinomult, ugyanakkor humorral fűszerezett beszélgetései során. Sőt így értjük meg, hogy az akkoriak miként vettek részt és éltek a lakomával, mint társadalmi döntések meghozásának alkalmá. Plutarkhosz tehát filozófiai célját megfogalmazva a legpozitívabban írta le a szümpozion lényegét.<sup>28</sup>

---

27 Ld. BÖRÖCZKI, Platónnal lakomázni, 40.

28 A lakoma a nevelés, a *paideia* egyik területe, ennek lényege pedig az, hogy az ember megtanuljon abban gyönyörködni, amiben kell, vagyis abban, ami erkölcsileg helyes (vö. 653b–c). A nevelés tehát alapvetően a lélek megfelelő hangolása, annak érdekében, hogy helyesen tudjuk kezelni szenvedélyeinket és érzelmeinket.

*„Aki elfogadja, hogy némi beszélgetésre szükség van a lakomán, de úgy véli, ennek nem kell semmiféle rendet követnie vagy különösebb haszonnal járnia, még annál az embernél is nevelésesebb, aki helyesen tartja ugyan étellel és itallal megvendégetni a lakomázókat, de a bort vegyítetlenül tölti a poharukba, az ételeket pedig mosatlanul és ízésítés nélkül tálalja fel*

A plutarkhoszi véleménnyel szemben Teodorssen felhívja a figyelmet arra, hogy a bankettek antik lényege nem lehetett más, mint az élvezetek és ebbe beletartozott a mértéktelen ivászat is. A kikapcsolódás és szórakozás eseménye volt, melynek része volt a mértéktelen borfogyasztás, így sor került kicsapongó viselkedésre, az orgiától az erőszakig elmenően. A részegeskedés jelét mutatják bizonyos vázafestmény jelenetek.<sup>29</sup> Ezért teljesen érthető, hogy Platón nincs ilyen jó véleménnyel a szümposzionról. Szókratész dialógusaiban sohasem hallgatja el a korabeli szümposzionról, hogy milyen mértéktelen ivászatokat takart, a κῶμος jellegét emeli ki az eseménynek.<sup>30</sup> A *Theaetetus*ban Platón világos határt húz a filozófusok és az egyszerű polgárok között, akik nincsenek mással elfoglalva csak a politizálással és a szümposzionnal.<sup>31</sup> Platón csak idősebb korában mérsékelte negatív véleményét. A *Törvényekben*, melyben az első két könyvben a szümposzionról, a borról és a részegeskedésről ír hosszabban. Ebben gyakorlatilag Platón a szümposzion megreformálást hirdette meg.

A fenti álláspontok jól mutatják, hogy ezeket az étkezéseket, beleértve a szümposziont is, pedagógiai-erkölcsi értelemmel próbálták felruházni, melybe egyébként is szakrális elemek voltak belefűzve. Kolmer egy összetettebb, vallásszociológiai elemzését

---

*nekik. Semmiféle étel vagy ital nem lehet annyira rossz ízű vagy ártalmas a nem megfelelő elkészítés következtében, mint az a beszélgetés, amely összevissza és értelmetlenül folyik a lakomán. (...)*” lásd Plutarkhosz, Lakomai kérdések 716D–F, 717A (a VIII. könyv bevezetője) idézi BÖRÖCZKI, Platónnal lakomázni, 39.

29 Egy érdekes jelenet, amit a Kr. e. 4. századból származó vázajelent örökít meg. Egy Trikliniumon három vendég, koszorúval a fejükön, ami jól mutatja, hogy már a szümposzion részénél tartanak a vendégségnek, egyik vendég kezében mirtuszág látható, másikkuk épp a szümposzionon gyakori játékra használt edényt tart a kezében Kylix, a harmadiknak egy lapos ivótányér van a kezében, melybe már a vegyített bor volt kiöntve. Előttük kis asztalokon a kelyhek és gyümölcsök, vö. Apulieni Dios ábrázolása François LISSARRAUGE, *Vases Grecs. Les Athéniens et leurs images*, Paris, Hazan Éditions, 1999.

30 TEODORSEN, *The Palce of Plutarch in the Literary Genre of Symposium*, 4.

31 Vö. Szókratész szájába adott szavakat a The 173d-ben.

nyújtja az antik étkezésnek.<sup>32</sup> Szerinte a közös étkezés rituáléja összeköti az embereket. Az étel közös elkészítése, tálalása, elfogyasztása és az ott elhangzó beszélgetések révén az étkezésen résztvevők mint egy rítusban, összekapcsolódnak egymással. A közös étkezések alapfunkcióját tekintve pedig láthatjuk, hogy az étkezés az élet forrása, melyben alapvető életszükségleteket csillapíthatunk, étkezés, mint alapvető emberi létforma, és étkezés mint szociális alapcselekvés. Ezek a funkciók már arra is rávilágítanak, hogy az étkezés mi módon hord magán vallási karaktert. Az effajta értelmezés teszi lehetővé, hogy megértsük az antik lakoma jelentőségét az ősegyház úrvacsoragyakorlatának egy részére nézve (leginkább a hellenista közösségekben). Feltevődik a kérdés, hogy a keresztyének miért kezdték el egy közös étkezés rituáléját gyakorolni, az úrvacsorát, de ennek kifejtése túlfeszítené e tanulmány terjedelmének határait.<sup>33</sup>

## 6. Összegzés

### 6.1. *Az antik bankettek a szociális élet kedvelt, gyakori eseményei voltak.*

Platón a szümposzion-irodalom megalkotója, aki kora szümposzion gyakorlatát szerette volna megreformálni. A görög poliszkultúra hanyatlásával, az ökonómiai ellentétekkel és az egyre erősödő szociális rétegződéssel (mely egyre nagyobb szakadékot jelentett egy-egy szociális osztály között), oda vezetett, hogy a szümposzion egyike volt azon kevés lehetőségeknek, ahol egy antik polgár a számára „ideális” közösségnek lehetett tagja. Ez vezetett oda, hogy az antik irodalom

---

32 Lothar KOLMER, *Rituale der Verbindung*, in: Franz-Theo GOTTWALD – Lothar KOLMER (Hg.), *Speiserituale. Essen, Trinken, Sakralität*, Stuttgart, Hirzel Verlag, 2005, 13–18, ebben lásd 13.

33 A témáról részletesebben lásd Brend KOLLMANN, *Ursprung und Gestalten der frühchristliche Mahlfeier*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990 és Ekkehardt W. STEGEMANN, *Das Abendmahl im Kontext antiker Mahlzeiten*, in: *Zeitschrift für Mission* 16/3 (1990), 133–139.



hozzájárult egy ún. közösségi-étkezési ideológia megalapozásához.<sup>34</sup> Az antik elképzelés szerint az ideális szümposzionon a résztvevők nem egymás fölé emelkednek, kiemelkedve, mint egy vár, ahol a gazdagok az asztalhoz heverednek, míg a nép szolgál,<sup>35</sup> hanem a demokrácia megvalósulásának a helye. Így a szümposzion egy ideális ellenpólusává válhat a társadalmi és szociális széttöredezettétségnek, így az ideális közösséget megalkotva egy ilyen lakomán.

*6.2. Az újszövetség asztalközösségei és úrvacsora leírásai közül néhány az antik szümposzion leírások megközelítéséből gazdagabb értelmet nyer.*

Az úrvacsora kapcsán megfigyelhető, hogy milyen mértékben hatott ki a mindennapok bevett eseménye a hitgyakorlatra. A korinthusi eset és Pál dorgálása értelmet nyer (1Kor 11,17–22), amint az antik lakomák és a szümposzion ismeretéből indulunk ki. A hellén közösségekben, melyre a korinthusi gyülekezet esete egy jó példa, a kezdetekben vélhetően az úrvacsorai alkalmak formája összerosódott a szümposzcionai hagyományokkal. Ének és beszélgetés a korakeresztény gyülekezetek asztalközösségének gyakorlatához tartozott, ahogy a szümposzionokon is szokás volt. A gyülekezet bizonyos rétege, akik feltételezhetően rendszeresen vettek részt korábban szümposzionon a régi szokásokat, „szümposzcionai óemberüket” és formákat nehezen tudták maguk mögött hagyni.<sup>36</sup>

34 Az antik ideális elképzelés szerint a szümposzionon ahol a résztvevők nem egymás fölé helyezkednek el, kiemelkedve, mint egy vár, ahol a gazdagok az asztalhoz heverednek, míg a nép szolgál, hanem a demokrácia megvalósulásának a helye. Így a szümposzion egy ideális ellenpólusává vált a társadalmi és szociális széttöredezettétségnek, így az ideális közösséget megalkotva egy ilyen lakomán. Vö. KLINGHARDT, Mahl und Mahldeutung, 59.

35 Igen éles példája lehetett ennek az, amit Jézus példázatában tár elénk, amikor arról beszél, hogy a szolga telepedjen asztalhoz és a gazda szolgálja őt ki (Lk 22,24kk). Sőt az evangéliumban Jézus személyesen mutat példát az effajta szociális rang felcserélésére, amikor az étkezés megkezdése előtt a Mester mossza meg tanítványai lábát (Jn 13,12–15).

36 Nem tekinthetünk el attól, hogy létszámában már meghaladta a szümposzcion ideális létszámát. Korinthusban már név szerint 17 résztvevőről tudunk,

6.3. A már korábban ismert közösségi, étkezési rituálé *Jézus szavai által, a szereztetési igében* (Lk 22,19 és 1Kor 11,24kk) *keresztianizálásra került*,<sup>37</sup> így beépítve és megtartva a keresztyénségbe egy olyan alapvető szociális eseményt, mint az étkezés. Amikor az Evangéliumok megjegyzik, hogy Jézus tizenkét tanítványával asztalhoz ült, akkor ez megfelelt a hellén-római szümpozsion gyakorlatok ideális létszámának. A Mk 14,23 szerint itt is megtörtént, hogy a kelyhet a borral, miután áldást mondtak felette, körbeadták.<sup>38</sup> Amikor Jézus az utolsó vacsorán elmondja az imát a kenyér és bor felett, akkor átveszi a szümpozsion-értelmezés szerint a „vendéglátó” szerepét. Sőt amikor egy antik közösség közösen mondott ritmikusan imát, akkor elképzelhetetlen volt, hogy ehhez ne kapcsolódjon valamiféle mozgás is, akár a kezek mozgása, vagy tánc is. A görög kifejezése erre a mozgásra a *χορεύειν*, amit a keresztyén étkezési leírásokban is megtalálunk.

6.4. Természetesen a *különbségeket* külön érdemes kiemelni. Jézus sohasem csak a „tökélesekkel” ült le egy asztalhoz, hanem sokkal inkább az „általá kiválasztottakkal”, ahova bűnösöket és vámszedőket is meghívott, túllépve ezzel minden szociális határt. Vagy azt, hogy egy „átlagos vacsorától” miért különbözteti meg pregnánsan

---

akiknek ha hozzászámoljuk, hogy feleségeik, gyerekeiket, szolgálkat is magukkal vitték, akkor máris egy 25-30 fős gyülekezeti közösségre gondolhatunk, így nem is igazán férhettek el egy átlagos magánháznál, hacsak nem valamelyik tehetősebb lakosztályában volt megtartva a bankett eseménye, vö. KLINGHARDT, Mahl und Mahldeutung, 47. Pál épp arra figyelmeztet, hogy az Úr szent vacsorájának gyakorlata nem jelenthet egyet a mértéktelen fogyasztással és kicsapongással. Egy szeretetközösségben, mely asztalközösség is egyben nem fordulhat elő kicsapongás és kirekesztés. A később érkezőket, akik gyaníthatóan szegényebb sorból származtak éheztek, míg a korán érkezők már jóllaktak és lerészegedtek. Pál rövidre zárja érvelését enni lehet otthon is.

37 KLINGHARDT: Mahl und Mahldeutung, 39.

38 A keresztyén gyülekezet úrvacsorája során a kenyér és bor feletti hálaíma és köszönetmondás görög kifejezése lett az egész étkezés, úrvacsora elnevezése: *eucharistia*.

az, hogy benne a Krisztus „testét esszük és vérét isszuk”, és ezáltal bűneink bocsánatára kapunk zálogot. Ennek szól Pál figyelmeztetése is, ha nem válunk erre méltókká „ítéletet eszünk és iszunk”.

6.5. A szümposzion jellegű többfogatásos közösségi-kultikus étkezés helyét egyre inkább a ma ismert, letisztult (egy vagy két szín alatti) szakrális-szimbolikus étkezés váltotta fel a keresztyénségben kenyérrrel/ostyával és/vagy borral, illetve szőlőlével.<sup>39</sup> Számos gyülekezetben gyakorolják az istentisztelet utáni szeretetvendégséget, vagy agapét, de ez független az úrvacsorától. *Jézusnak példázataiban az eszkatologikus, mennyei asztalközösségeknél<sup>40</sup> ismét a klasszikus értelemben vett lakoma jelleg kerül előtérbe.*<sup>41</sup>

Seres Annamária

39 A korakeresztyén istentisztelet keretén belül, melyen úrvacsorával is éltek, nem jelenti azt, hogy ne lett volna a kezdetekkor a hellén-római lakoma mintájára más étel is az asztalon a kenyéren és boron kívül, de csak ezek fölött mondtak áldást vagy imádságot, melyet a keresztyének zsidó hagyományokból vehettek át, vö. KLINGHARDT, Mahl und Mahldeutung, 48.

40 Vö. Jézusnak a nagy királyi menyegzőről szóló példázatát, melyben szerepet kap az illő ruha (Mt 22,1–14). A lukácsi nagy vacsora elbeszélésben (Lk 14,15–24) a vendégek sokaságát szolgáló hívja meg, ahogy azt annak idején a szümposzionokra tették és a kifejezés, hogy „minden készen van” azt jelzi, hogy a terem előkészítésétől az ételek elkészítéséig minden mozzanat az antik lakomákhoz hasonlóan zajlódott. Lukácsnál egyébként egy egész elbeszélés csokor tárgyalja a vendéglátás és lakoma témája köré szerveződik, melyek eszkatológiai kicsengésűek (Lk 14,7–24).

41 Jól ismeri ezt a hellenizált zsidóság is, akik a túlvilági életet úgy írják le, ami pl. Ábrahám kebelén történik, mely az ősatyák társaságában eltöltött asztalközösséget jelenti. De ismeretes, amikor Pál arról beszél a Róm 14,17-ben, hogy Isten országa nem csak evés és ivás, akkor nem azt mondja, hogy ott nem lesz majd étel és ital, inkább azt helyezi előtérbe, hogy az Istennel töltött asztalközösség sokkal többről szól, mint jóllakás.

*Felhasznált irodalom*

- BÖRÖCZKI Tamás, Platónnal lakomázni. Plutarkhosz, Platón és a szümpozsion, in: Ókor 4/3 (2005), 38–45.
- DIOGENÉSZ LAERTIOSZ, *A filozófiában jeleskedők élete és nézetei tíz könyvben* (ford. Rokay Zoltán), Jel Könyviadó, Budapest, 2005.
- GRAU, Alexander, „Wie werden wir uns am behaglichsten betrinken?“ Platons Symposion, in: Franz-Theo GOTTWALD – Lothar KOLMER (Hg.), *Speiserituale. Essen, Trinken, Sakralität*, Stuttgart, Hirzel Verlag, 2005, 161–170.
- HORN, Christoph – MÜLLER, Jörn – SÖDER, Joachim (Hg.), *Platon-Handbuch. Leben – Werke – Wirkung*, Stuttgart – Weimar, J.B. Metzler, 2009.
- KLINGHARDT, Matthias, „Nehmt und eßt, das ist mein Leib!“ Mahl und Mahldeutung im frühen Christentum, in: Perry SCHMIDT-LEUKEL (Hg.), *Die Religionen und das Essen*, Diederichs Gelbe Reihe 163, München, Hugendubel Kreuzlingen, 2000, 37–69.
- KOLMER, Lothar, Rituale der Verbindung, in: Franz-Theo GOTTWALD – Lothar KOLMER (Hg.), *Speiserituale. Essen, Trinken, Sakralität*, Stuttgart, Hirzel Verlag, 2005, 13–18.
- KOLLMANN, Brend, *Ursprung und Gestalten der frühchristliche Mahlfeier*, Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1990.
- LISSARRAUGE, François, *Vases Grecs. Les Athéniens et leurs images*, Paris, Hazan Éditions, 1999.
- PLATÓN, A lakoma (ford. Jánosy István), in: SIMON Róbert (szerk.), *Lakoma. A görög-latin próza mesterei*, A világirodalom remekei, Budapest, Európa, 1964, digitális kiadás elérhető: <https://mek.oszk.hu/06100/06151/06151.htm>, 2020.11.03.
- RIEDEL, Janosch, *Einflüsse des antiken Symposions auf die christliche und jüdische Mahlpraxis*, München, GrinVerlag, 2010.
- SIDER, David, Plato's „Symposion“ as Dionysian Festival, in: *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 4 (1980), 41–56.
- STEGEMANN, Ekkehardt W., Das Abendmahl im Kontext antiker Mahlzeiten, in: *Zeitschrift für Mission* 16/3 (1990), 133–129.

- TEODORSSON, Sven-Tage, The Place of Plutarch in the Literary Genre of Symposium, in: José RIBERIO FERREIRA – Delfim LEÃO – Manuel TRÖSTER – Paula BARATA DIAS (ed.), *Symposion and Philanthropia in Plutarch*, Coimbra, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2009, 3–16.
- TÓTFALUSI István, *Idegenszó-tár*, A magyar nyelv kézikönyvei 8, Harmadik, bővített kiadás, Budapest, Tinta Könyvkiadó, <sup>3</sup>2008.



## Relief-ábrázolások és sírszövegek az utolsó étkezésről

A különböző ásatások vagy a nekropoliszok vizsgálata során a tudomány fényt derített arra, hogy az ókori görögök mennyire szerették hozzátartozóikat, akiknek emlékét különböző módon próbálták megörökíteni. Ahogy más népeknél, az ókori görögöknél is gazdag sírfeliratokat találunk, amelyek rövidebb vagy hosszabb terjedelemben jegyezték le nemcsak az életre-halálra vonatkozó minimális adatokat, hanem olykor hosszú élettörténeteket vagy a halállal kapcsolatos leírást is. Emellett eléggé elterjedt volt a sírrelief készítése, amelyen többnyire a halottat, illetve férjét-felenségét-testvérét is próbálták megörökíteni, olykor esetleg számosabb családi vagy baráti kört is. Mivel azonban a relief kőbe vésett ábrázolás volt, maga a keskeny sírkő (pl. 50x100 cm) nem engedett túlságosan nagy képeket, illetve jeleneteket vésetni, ezért a sírreliefek minimális személyi ábrázolást örökítettek meg. Mégis fontos adalékokat szolgáltatnak nekünk.

### 1. Az ókori görögök sírrelief-gyakorlata

Tudatosítanunk kell, hogy egy sírkő felállítása, a sírszövegek bevésetése, valamint a reliefek elkészítése igényes anyagi ráfordítással járt,<sup>1</sup> ezért érthető, hogy az ókori görögök között számos családnak erre nem tellett, vagy csak minimális ábrázolást vagy szövegvésetést engedhetett meg magának. Mégis azok a reliefek, amelyek ránk maradtak, rendkívül megkapó jeleneteket örökítet-

---

1 Gazdagabb házastársaknál vagy családoknál már maga a temetés is nagy pompával történt (*pompa funebris*), úgyhogy a további sírállítás (pazar reliefel) vagy sírgondozás is sok anyagi ráfordítást is igényelt, amit csak gazdagabb családok engedhettek meg maguknak. Stefan SCHRUMPF, *Bestattung und Bestattungswesen im Römischen Reich*, Bonn, University Press, 2006, 38–40.

tek meg, amelyekben főleg az úgynevezett *utolsó étkezés* dominál. Ezek a reliefek az utolsó étkezésről olyan helyzetképeket tárnak elénk, amikor a halott „étkezési pózban” szerepel, mellette pedig legtöbbször felesége ül lába tájékán, esetleg kis alakok feltüntetése a szolgákat vagy a gyermekeket ábrázolja. A halott és felesége előtt háromlábú asztal (*triclinium*) áll,<sup>2</sup> amelyen többnyire különböző ételek találhatók: leginkább olyanok, amelyek a halott kedvenc ételei voltak, esetleg amelyek túlvilági szimbólumokat jelentenek. Az ilyen kép azt kívánja kifejezni, ami a napi életben is a legnagyobb érték: vagyis olyan étkezési együttlétet, amikor a házastársak egymás mellett vannak, egymásra figyelnek, együtt étkeznek, beszélget-



1. ábra: Kétszemélyes *triclinium* (Caesaraugusta, Kr. u. 1. sz.)

- 2 Eredetileg a *triclinium*nak több értelme volt: először is olyan háromszemélyes (azaz három darab) kerevetet jelentett, amely egy centrálisan szituált asztal körül volt elhelyezve, hogy akik arra dőlnek, egyforma távolságra legyenek az asztaltól, amelyen ételek voltak. Majd magát a háromlábú étkező asztalkát is jelentette. Később pedig, a római korban *triclinium* volt a neve annak az étkezőhelyiségnek is, ahol egy római lakóházban szokott étkezni a család, leginkább pedig a férj és feleség. Lásd 1. ábra.



nek, pihennek, és kedvességi gesztusokat tesznek egymás felé. Így kerülhetnek figyelmünkbe az olyan reliefek, amikor például a férfi és a nő átölelik egymást, egymásra néznek, és egymás szeretetét élvezik. Mindez éppen az étkezés alkalmával domborodik ki.

Ezt fejezi ki az egyik ilyen relief is, ahol a férfi a (heverő)ágyon szokásosan könyökére támaszkodva átöleli a feleségét, a felesége pedig szintén a férje derekát-hátát átölelve boldogan néz férje arcára, szemébe. Mivel ez domború sírkőalakzat, világos, hogy ez a szcenárium visszautal az utolsó boldog együttlétre, amit szokásosan az eddigiekhez hasonlóan együtt élveztek, étkezés alkalmával. Előttük a triklinium, amelyről már elfogyott az étel, ami arra vall, hogy együtt töltötték az étkezési időt és együtt fogyasztották el az ételt, egymásnak sok gyengédséget ajándékozva (lásd 2. ábra).



2. ábra: Pedana temetkezési oltára (ca. Kr. u. 90)

Vagyis az étkezés olyan együttléti eseménynek számított, amely a nyilvánosság előtt is hivatott volt kifejezni azt az összetartozást (szeretetet), amely az emberi élet értelmét és a legszebb élményét adja. Mivel ezek a szcenáriumok éppen a sírköveken és reliefeken jönnek elő, ez elárulja azt a fájó érzést is, hogy ami a halál következtében az életben már nem fog létezni, mintegy utolsó emlékként rögzíti ezt a pillanatfelvételt a síri relief. Ilyen ábrázolásban azért gyakran az

is előjön, hogy a férfi egy koszorút nyújt felesége feje irányába, amivel azt jelzi, hogy megköszöni – mintegy utoljára – felesége hűségét, szeretetét, és a legnagyobb elismeréssel a koszorú átnyújtásával fejezi ki ezt utoljára.<sup>3</sup> Ez egyúttal nem csak a férj nagyrabecsülését fejezi ki,<sup>4</sup> hanem azt is, hogy a férj adta koszorú a nő ékességévé vált, de egyben olyan elkötelezettséget is jelent, hogy a férj halála után a nő hű marad férjéhez és emlékéhez, és nem megy férjhez más emberhez.<sup>5</sup> Ezt rögzíti a következő relief is a sírkőről, ahol a férj az egyik kezében az ünnepi pillanat jelként a bort, a másik kezében pedig a koszorút tartja, amelyet felesége feje felé nyújt, mintegy „megkoronázva” őt hűségéért, megbecsülése gyanánt (lásd 3. ábra).



3. ábra Dioszkouridész halotti sztéléje (Odessos, Kr. u. 2. sz.)

- 3 Ezzel a gesztussal összefüggött azonban az is, hogy a férj jelzése szerint a nő érdemes arra, hogy majd a posztmortális életben is koszorút (koronát) kapjon, ami feljogosíthatja őt a reménységre, hogy halála után ő is a boldog kegyeseknek kijáró (üdv)helyen lehet – férjével együtt. Az egyik sírfelirat ezt úgy említi, hogy a mennyei koszorú (οὐράνιος στέφανος) jutalom (μισθός) a földi fáradságért: PERES Imre, *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*, WUNT 157, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, 120–121.
- 4 Ebben a megkoszorúzásban azonban még több is rejlik: A koszorú ugyanis nemcsak a rendkívüliség elismerésének volt a jelképe, hanem a női szépségnek és tisztaságnak is, sőt a görögök bizonyos mágikus erőt is tulajdonítottak a koszorúnak és a virágoknak, ezért a női oltalom és vonzalom is a koszorúval fejeződött ki. Vö. pl. Michael BLECH, *Studien zum Kranz bei den Griechen*, RGVV 38, Berlin – New York, de Gruyter, 1982, 330kk és 365kk.
- 5 Vö. Andrea KOREČKOVÁ, Záhrobná láska žien podľa gréckych náhrobných kameňov (A nők túlvilági szeretete a görög sírkövek tanúsága szerint), in: PERES Imre (ed.), *Tempus clausum. Ad honorem prof. Pavel Procházka*, Banská Bystrica, Univerzita Mateja Bela, 2012, 93–109.

Ezért néha a szövegekben – amikor az ilyen nő maga is meghal – szó szerint kifejezésre jut az is, hogy a nő megőrizte férje halála után az ágy tisztaságát, ami azt jelenti, hogy özvegyen maradt, és nem ment újra férjhez.<sup>6</sup>

Az ilyen nő sorsa nem volt egyszerű, mert hiszen a férfiak sokkal hamarabb haltak meg, és az így megözvegyült nőre olyankor hosszú egyedüllét várt. Ezért vigasztalásul szolgálhatott neki a relief képe, ahol a sírhoz látogatva gyakran láthatta magát férje társaságában,<sup>7</sup> ahogy együtt étkeznek, és ez az utolsó étkezés lehetett számára vigasz és bánat is egyaránt, illetve reménység az esetleges majdani posztmortális újra-együttlétre,<sup>8</sup> amire a sírhoz való kijárás alkalmával mindig vágyott.<sup>9</sup>

6 Ezt a gondolatot fejezi ki egy görög sírfelirat is, ahol egy nő pont ezt mondja magáról, és fontosnak tartja, hogy így emlékezzenek rá még az utódai is.

7 Az ilyen reliefek arra is szolgáltak, hogy élesszék azt az eszkatológiai hitet, hogy ahogy a házastársak egy közösséget alkottak a földi életben, amikor pl. együtt étkeztek a tricliniumban, úgy egyszer újra együtt lesznek a posztmortális életben és térben. Talán ezzel függ össze az is, hogy néha a sírfeliratokban (vö. pl. CIL 06, n° 25427 vagy CIL 05, n° 1721 = *Corpus Inscriptionum Latinarum*) magát a sírt mint örökkévaló házat (*domus aeterna*) örök ágyának (*thalamus aeternus*) is nevezték, ahol a házastársak újra együtt lesznek s együtt étkeznek. Erre főleg ókori latin környezetben találunk sok példát: Elisabeth GEBHARDT-JAEKEL, *Mors omnibus instat – Der Tod steht allen bevor. Die Vorstellungen von Tod, Jenseits und Vergänglichkeit in lateinischen paganen Grabinschriften des Westens* (PhD Diss.), Frankfurt am Main, Johann-Wolfgang-Goethe-Universität, 2007, 232.

8 Tudunk arról is, hogy a halottakkal való találkozás és közös étkezés érdekében a nagyobb sírokban is elhelyeztek trikliniumot, ahova a család tagjai rendszeresen jártak és a halottakkal ilyen formában szimbolikusán együtt étkeztek. Ez a szokás nemcsak a görögöknél, hanem helyenként a zsidóknál is bizonyítható, amikor a sírban (*nefes, nefasot*) triklinium körül gyülekeztek és ott halotti lakomát tartottak: Lothar TRIEBEL, *Jenseitsöffnung im Wort und Stein. Nefesch und pyramidale Grabmal als Phänomene antiken jüdischen Bestattungswesens im Kontext der Nachbarkulturen*, Leiden – Boston, Brill, 2004, 130.

9 Vö. PERES Imre, Találkozás a halottakkal, in: NÉMETH Áron (szerk.), *Az ókori keresztény világ* (V.). *Eszkatológiai antropológia*, PK 7, Debrecen, DRHE Patmosz, 2019, 35–47, itt: 37–40.

## 2. *A relief-ábrázolások művészi értéke*

Természetesen, a görög relief-ábrázolásokat vizsgálva látnunk kell, hogy ezek művészi értéke különböző. Hogy melyik relief hogyan sikerült, gyakran attól is függött, mennyire volt található a környéken ügyes „sírköves”, mennyire ismerhette az érintett család tagjait, vagy a hozzátartozók mennyire tudták hűen-szakszerűen tolmácsolni a sírkövesnek a családi jeleneteket. Vannak olyan relief-ábrázolások, amelyek kimagasló művészi értékűek, de sajnos gyakran találkozhatunk olyan reliefekkel is, amelyek kidolgozása, arányossága, vagy jelenet-ábrázolása eléggé kezdetleges vagy aránytalan.<sup>10</sup> A mai kutatást hátráltatja az is, hogy az idő során a márványkövek omladoznak, vagy esetleg szándékosan valaki által rongálódtak, és ezért azok értékelése sajnos hiányos. Viszont az ókori gyászolónak, vagy hátramaradottnak az ilyen kezdetleges reliefek is sokat mondtak, és emléküek emiatt nem lett gyengébb.

## 3. *A görög-római relief-ábrázolások eszkatológiája*

A görög-római relief-ábrázolások nem csak szép emlékeket voltak hivatva megőrizni, hanem olykor komoly eszkatologikus üzenetük is volt. Ezt több szempontból is megfigyelhetjük.

3.1. A görög-római relief-ábrázolások nyilvánvalóan túlmutatnak az emberi élet szépségein is. Ahogy kifejezik az utolsó étkezés jelenetét, ezzel együtt utalni akarnak arra, ami nem csak volt, hanem ami a halál után is létezik: „*asztalközösség*” a halottal. A megörökített jelenet mintegy kőbe vési azt a hitet, hogy a halottal való közösség nem szűnt meg, hanem a halál ellenére létezik tovább. Vagyis, hogy

---

10 Sőt az is előfordult nem egyszer, hogy a sírköves hibásan írta rá a szöveget a sírkőre, ami nem kis gondot okoz a mai kutatóknak, hogy ez miért történt, és hogy tényleg hibáról van-e szó, vagy az akkori írás-gyakorlat ilyen volt?

a halott emléke élő valóság, és hogy ezt a valóságot a halál sem tudta megsemmisíteni. Ezért történhetett az, hogy a görögök a sírokhoz elég korán olyan ételáldozatokat hoztak, amelyekkel táplálták a halottat, és ami az élők számára is egyfajta étkezési *koinóniát* jelenthetett.

3.2. Az utolsó étkezésről szóló relief-ábrázolások túlmutatnak önmagukon abban is, hogy *bizonyos imitációt tükröznek*. Ezt úgy kell értenünk, hogy mivel a görögök úgy hitték, hogy az istenek legnagyobb élvezete és szórakozása az élvezetes étkezés (pl. a nektár és ambrózia fogyasztása),<sup>11</sup> a sírreliefek utalhatnak arra is, hogy aki túlvilági étkezéssel van kapcsolatban, az isteni cselekményben részesül, és azért isteni halhatatlanságot biztosít magának.

3.3. A relief-ábrázolások abban is eszkatologikus motívumokat rejtenek, hogy mint ígéretet, előre vetítik azt, ahogyan a férj, feleség vagy a család együtt étkezett és élvezte nemcsak az ételek finomságát, hanem a koinónia életörömét is. Ez a szcenárium mintegy előre vetített olyan vágyat, hogy a megjelenített kép síron túli reményt is akar tolmácsolni. Vagyis azt, hogy amit egyszer az élet szétválasztott, a halál azt újra összeköti, amikor mindenki újra együtt lesz egy *túlvilági asztali közösségben*, lehetőleg az istenekkel együtt (erre több sírfelirat is *expressis verbis* utal). Erről szól a következő görög sírfelirat is:

*És most az istenek úgy tekintenek rám mint barátjukra,  
akiknek a háromlábú ambróziás asztaluknál boldogan ülök,  
ők mosolyognak rám halhatatlan fejük orcájával,  
amikor az istenek elé viszem az italáldozatot.*<sup>12</sup>

11 PERES Imre, Eszkatológiai asztalközösség, in: BÉKESI Sándor (szerk.), *Ostium in caelo. Jubileumi kötet dr. Bolyki János teológiai professzor 75. születésnapjára*, Budapest, KRE HTK, 2006, 75–82, itt: 78–80.

12 A sírszöveghez lásd SZOPÓ Ferenc, A mennyei étkezés, in: *Studia. Debreceni Teológiai Tanulmányok*, 10/1–2 (2018), 44–51, ebben lásd 47.

Talán itt kerülhetünk ahhoz a masszív hellenista elképzeléshez, ami az intertestamentális zsidó korban is elterjedt volt, hogy az eszkatonban a halottak együtt étkeznek, és ezen a szinten a mennyei világ áldásait is élvezhetik. Nem véletlenül utal erre Jézus egyik példázata.<sup>13</sup> Ettől már csak egy lépés vezet ahhoz a képzethez, ami az úrvacsorában ígéret és felhívás gyanánt jön elő, hogy Jézus a mennyben várja tanítványait egy új asztali közösségben.

#### 4. Az „utolsó étkezés” jelentősége

##### 4.1. A halott reménysége

A sírrelief ábrázolások üzenete nagy jelentőséggel bírt főleg a hátramaradt hozzátartozók számára. A haldokló ember számára, aki észlelte a halál közelségét, bizonyára jelenthetett némi vigasztalást és perspektívát a halállal való kiegyenlítődésben: így remélhette, hogy kapcsolatban marad az élőkkel, és hogy a halálban sem kell nélkülöznie az élet „élvezetét”, amelyet az asztalközösség biztosított számára a családban. Ugyanakkor ez a kép azt is sugallhatta, hogy a túlvilági étkezés *isteni szintre* viszi létét, s ezzel elérheti a halhatatlanság állapotát.

##### 4.2. A hátramaradt hozzátartozók emléke

A hátramaradó hozzátartozók számára az utolsó étkezésre utaló relief szolgálhatott egyrészt *emlékeztetőül*, hogy ne felejtsek el, hogy a halott várja őket a túlvilágon, illetve a sírnál. Másrészt pedig megnyugtathatóan hathatott rájuk, hogy halottjuk elérte az isteni létet, és hogy *egyszer ők is* vele együtt részesülnek újabb túlvilági étkezésben. Természetesen, ezek a gondolatok valószínűleg nehezen törtek maguknak utat, mert elsősorban a tényleges földi

---

13 Vö. példázat a gazdagról és Lázárról, ahol Lázár Ábrahám kebelén van, azaz vendégházában lakomázik (Lk 16,19–31).

emlékeket rögzítették, de éppen az idő múlásával nyúlhatott meg ez a horizont az eszkatonig, illetve eszkatológiai távlatba. Ezért a relief-ábrázolások, amelyeknek a tárgya leggyakrabban az utolsó étkezésre utal, szinte a késő antik korig, vagyis még a bizánci időszakon túl is, ezzel a tartalommal rendelkeznek.

## 5. *A keresztyén közösségek temetkezési szokásai és szimbólumai*

### 5.1. *Temetkezési szokások*

A keresztyén közösségek elterjedésével, főleg a hellenista környezetben, nem nagyon változtak meg a temetkezési szokások, hanem leginkább csak *keresztyén jelleget kaptak*. A kicserélt szimbólumok és jelképek természetesen keresztyén identitásra utaltak, és egyértelművé tették, hogy a sír és relief keresztyén hitű emberek helye.<sup>14</sup> Ezért nem kell csodálkoznunk, hogy a hellenisztikus környezetben a reliefek keresztyén jellege látható ugyan, de a kifejezési módok erősen visszautalnak környezetük gondolkodására és gyakorlatára.<sup>15</sup> Ez megmutatkozik pl. a katakombák művészetében és festészetében is, ahol a keresztyén tanítványi csoport a görög filozófiai/filozofáló csoportok mintájára hetes számban ülésezik és fogyasztja a finom ételeket a mennyei paradicsomban.<sup>16</sup> Ezek a szimbólumok teljesen megegyeznek a görög-római túlvilághittel,

14 Az egész problematikához vö. PERES, *Eszkatológiai asztalközösség*, 75–82.

15 Elég utalnunk a későbbi posztapostoli korra is, amikor pl. az apostoli atyáknál vagy a nagy egyházatyák írásaiban is színesen jönnek elő a görög mitológiai jelenetek, amelyek persze már krisztianizálva vannak, de mitológikus eredetük tagadhatatlan. Vö. pl. Nazianzi Gergely epigrammáit is, aki dúsitott formában variálja a mitológiai képeket, s mégis ezek segítségével kifejezi a keresztyén hit gazdagságát, lásd Hermann BECKBY, *Anthologia Graeca* VII–VIII, München, Artemis – Ernst Heimeran Verlag, 1965, 442–569. Ehhez vö. még: LEDÁN István, *A halál mint álom és alvás* Nazianzi Gergely epigrammaiban, in: *Református Szemle* 109 (2016), 245–256.

16 Vö. Gérald GASSIOT-TALABOT, *Römische und frühchristliche Malerei*, Lausanne, Vevey, 1966, 80–81.

csak természetesen nem pogány istenek tiszteletére, hanem Krisztus közösségében töltik a vidám lakodalmi mennyei létet.<sup>17</sup>

### 5.2. Temetkezési szimbólumok

Utaltunk már arra, hogy a keresztyén temetkezési szokások, akár csak az általános étkezési szokások<sup>18</sup> nem mindig különböznek merőben az általános környezeti szokásoktól. Mégis a különbség abban volt leginkább észlelhető, hogy a keresztyén szokások - beleértve nemcsak az étkezési szokásokat, hanem a sírkövi szimbólumokat és a mögöttük rejlő hitvilágot – erősen kapcsolódtak a pozitív eszkatológiához és a keresztyén eszkatológia Urához: Jézus Krisztushoz.<sup>19</sup>

Tudatosítanunk kell tehát, hogy az evangéliumi szövegek „asztalközösség”-motívuma, szimbolikáját tekintve mindenképp egy eszkatológiai üdvkorszak várásaként definiálható. Ilyen evangéliumi leírások: a kánai menyegző (Jn 2,1–11); a kenyérszaporítási csoda (Mk 6,30–44); a királyi vacsora (Mt 22,1–14) vagy a tántumok példázatában tett utalás az Úr örömlakomájára a mennyben (Mt 25,21). Az ezekben található étkezés-képek feltétlenül eszkatológiai

---

17 Ettől nem kell idegenkednünk, mert éppen a későbbi századok mutatják, hogy a keresztyénség kinőtte magát ezekből a vonásaiból. Egy azonban bizonyos, hogy „a hitvallási témák, tételek vagy szövegek a legtöbb esetben visszavezethetők az Újszövetségre. De persze vannak motívumok, amelyek inkább a korabeli környezetből eredeztethetőek, mint pl. az Orfeusz- vagy a delfin-motívum. Ez arra vall, hogy a katakombák népe érzékenyen reagált a környezet kihívásaira és olyan hitvallási formákat aktualizált az Újszövetségből, esetleg demitologizálva átvett a környezetéből vagy éppen e környezet hatására újat alkotott, amelyek beszédes és érthető kifejezői lehettek Krisztus-hitüknek vagy eszkatológiai reménységüknek“, PERES Imre, *Eszkatológia és hitvallás a katakombák művészetében*, in: *Sárospataki Füzetek* 11/2 (2007), 45–52, itt: 51.

18 Vö. pl. ANDORKA Eszter, *A nők szerepe a kora keresztyén étkezések asztalközösségeiben*, in: *Érted vagyok* (2008), 8–11.

19 BOLYKI János, *Jézus asztalközösségei*, Újszövetségi-patrisztikus kutatások 1, Budapest, BRTA, 1993, 128kk.



jelek akarnak lenni, ahol a Krisztussal való együttlét boldog, örömteli és ünnepi lesz.<sup>20</sup>

Ezért a sírköveken olyan szimbólumok kaptak helyet, amelyek pont ezt a hitet fejezték ki szövegben, képekben. Ha tehát pl. a keresztyének is felhasználták a sírjaikon a régi görög sémákat<sup>21</sup> az utolsó étkezésről, számukra ez a séma nemcsak az utolsó együttlétet jelentette, hanem azt a reménységet is, hogy a mennyben folytatják ezt az együttlétet, ahol esetleg együtt, kettesben, de a legtöbbször már Jézus társaságában és a többi üdvözült közösségében lesznek.<sup>22</sup> Hasonlóképpen az ételek fogyasztásánál már nemcsak a földi lét javainak élvezetét ábrázolták ki a görög reliefekkel, hanem a menny gazdagságát szimbolizálták, illetve azt az új asztali közösséget, amelyben a Bárány menyegzőjében jut nekik hely (vö. Jel 19,6–9).<sup>23</sup> Sőt, hogy egyenesen a Báránnyal egy asztalnál fognak étkezni,<sup>24</sup> ahogy ezt a 4. ábrán lévő képi jelenet is jól mutatja.

Nem csoda, hogy a keresztyén katakombás mozaikok, képek, festmények és reliefek ábrázolásánál nagyon gyakori az olyan jelenet, amikor a tanítványok a paradicsomban együtt étkeznek, vagy

20 Vö. SZOPÓ, A mennyi étkezés, 47.

21 PERES Imre, Görög sírfeliratok nyomai Pál apostol leveleiben, in: BÉNYIK György (szerk.), *Szent Pál és a pogány irodalom*, Szeged, JATEPress, 2010, 231–243, itt: 232–235.

22 Vö. SZOPÓ, A mennyi étkezés, 48–49.

23 Nem meglepő, hogy éppen a Jelenések könyvében elég sok olyan témát és textust találhatunk, amely közvetlenül vagy közvetve érintheti a szent eszkatológiai étkezést. Maga a szent étkezés elég bő skálát jelent a kutatás számára. Ilyen lehet pl. földi vagy mennyi étel, fogyasztás, asztali közösség, vendégség, vendéglátó, enivalók (hús, manna, méz, bor, ital, víz, vér, gyümölcs), lakmározó csoportok (emberek, állatok, madarak stb.), tiszta-tisztátalan étel, stb. A témák rendelkezhetnek pozitív vagy negatív képekkel vagy szimbólumokkal is.

24 PERES Imre, A Bárány menyasszonya, in: BODÓ Sára – HORSÁI Ede (szerk.), *„Hiszek az Ige diadalmas erejében!” Tanulmányok Fekete Károly 60. születésnapja alkalmából*, Acta. Debreceni Teológiai Tanulmányok 14, Debrecen, DRHE, 2020, 103–117.

amikor Jézus pálcával kezében<sup>25</sup> megszaportítja a kenyeret, illetve teletermeti a kosarakat.



4. ábra A Bárány esküvője (1255 – 1260 körül)

„Az Újszövetség eszkatológiájából tudjuk, hogy a korai keresztyén egyház nem kicsinyítette a halál következtében elveszített szeretett személy miatti fájdalmat és nem bagatellizálta a halál valóságát. Azonban a feltámadott Jézus Krisztusban új lehetőséget kínált az emberi egzisztencia kiteljesedésére az eszkatológiai reménység által és az új létben való részesedés várásának az új világban (Isten országában), amely túlmutatott a mostani földi tapasztalatokon (Mt 19,16.29; 25,46; ApCsel 13,46–48; Róma 2,7; 1Kor 2,9; 1Thessz 4,13; 1Tim 6,12.19). Az antik elképzelésekkel szemben, paradox módon, a túlvilágon való tartózkodást hangsúlyozta és nem ebbe a földi térbe való visszatérést, amely hely mégiscsak a bűn terének volt tekinthető.”<sup>26</sup>

---

25 Jézusnak ilyen ábrázolása szorosan összefügghet Mózeszel mint előképpel, aki bottal a kezében cselekedett, amikor pl. vizet fakasztott a sziklából vagy kettéválasztotta a tengert.

26 KOREČKOVÁ, Záhrobná láska žien podľa gréckych náhrobných kameňov (A nők túlvilági szeretete a görög sírkövek tanúsága szerint), 102.

## 6. Összefoglalás

Befejezésül csupán azt kellene említenünk, hogy a görög relief ábrázolások és sírszövegek igen fontos adalékokat szolgáltatnak a görögök hitéről és túlvilági szemléltetéséről, amiben fontos helyet foglal *az utolsó étkezés képzete*, illetve ábrázolása. Lehet, hogy mai szemmel nézve túl materialisztikusnak tűnik nekünk ez a szemlélet, azonban nem szabad elfelejtenünk, hogy az Újszövetség is – főleg Lukácsi és Páli változatában – eléggé masszív képzeteket tolmácsol a mennyei asztali közösségről. Valószínű, hogy ezek a képzetek nemcsak kor- és teológia-függők, hanem egyszerűen arra utalnak, hogy minden emberi túlvilági elképzelés terhelt (vagy szépített?) az evilági tapasztalatok által. Hogy ne váljunk túlságosan misztikusokká vagy testetlen látnokokká, mégis engednünk kell ezeknek a képzeteknek érvényesülniük eszkatologikus látásunkban.<sup>27</sup> Aztán már csak azon múlik, hogy mennyire vesszük észre, hogy az eszkatonban a materiális képzeteknek minimális helyet kell adni, és hogy bizonyos horizonton túl csakis *pneumatikus formákat* kell keresnünk. Ez viszont állandó feszültséget jelent, ezért nem könnyű tudatosítani, hogy meddig vonulhatunk materiális világunk eszközeivel a túlvilági, ill. transzcendens szférák vizsgálatára.

Dr. Peres Imre

---

27 Ehhez vö. pl. PÁKOZDY István, *A Bárány menegzője*, Tihany, Tihanyi Apátság Kiadó, 2010.

*Felhasznált irodalom*

- ANDORKA Eszter, A nők szerepe a kora keresztény étkezések asztalközösségeiben, in: *Érted vagyok* (2008), 8–11.
- BECKBY, Hermann, *Anthologia Graeca VII–VIII*, München, Artemis – Ernst Heimeran Verlag, 1965.
- BLECH, Michael, *Studien zum Kranz bei den Griechen*, RGVV 38, Berlin – New York, de Gruyter, 1982.
- BOLYKI János, *Jézus asztalközösségei*, Újszövetségi-patrisztikus kutatások 1, Budapest, BRTA, 1993.
- CIL 05 = *Corpus Inscriptionum Latinarum: V. Inscriptiones Galliae Cisalpinae Latinae*, 1872.
- CIL 06 = *Corpus Inscriptionum Latinarum: VI. Inscriptiones urbis Romae Latinae*, 1876.
- GASSIOT-TALABOT, Gérald, *Römische und frühchristliche Malerei*, Lausanne, Vevey, 1966.
- GEBHARDT-JAEKEL, Elisabeth, *Mors omnibus instat – Der Tod steht allen bevor. Die Vorstellungen von Tod, Jenseits und Vergänglichkeit in lateinischen paganen Grabinschriften des Westens* (PhD Diss.), Frankfurt am Main, Johann-Wolfgang-Goethe-Universität, 2007.
- KOREČKOVÁ, Andrea, Záhrobná láska žien podľa gréckych náhrobných kameňov (A nők túlvilági szeretete a görög sírkövek tanúsága szerint), in: PERES Imre (ed.), *Tempus clausum. Ad honorem prof. Pavel Procházka*, Banská Bystrica, Univerzita Mateja Bela, 2012, 93–109.
- LEDÁN M. István, A halál mint álom és alvás Nazianzi Gergely epigrammáiban, in: *Református Szemle* 109 (2016), 245–256.
- PÁKOZDY István, *A Bárány menyegzője*, Tihany, Tihanyi Apátság Kiadó, 2010.
- PERES Imre, *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*, WUNT 157, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003.
- PERES Imre, A Bárány menyasszonya, in: BODÓ Sára – HORSÁI Ede (szerk.), „Hiszek az Ige diadalmas erejében!” *Tanulmányok Fekete Károly 60. születésnapja alkalmából*, Acta. Debreceni Teológiai Tanulmányok 14, Debrecen, DRHE, 2020, 103–117.

- PERES Imre, Eszkatológiai asztalközösség, in: BÉKÉSI Sándor (szerk.), *Ostium in caelo. Jubileumi kötet dr. Bolyki János teológiai professzor 75. születésnapjára*, Budapest, KRE HTK, 2006, 75–82.
- PERES Imre, Görög sírfeliratok nyomai Pál apostol leveleiben, in: BENYIK György (szerk.), *Szent Pál és a pogány irodalom*, Szeged, JATEPress, 2010, 231–243.
- PERES Imre, Eszkatológia és hitvallás és a katakombák művészetében, in: *Sárospataki Füzetek* 11/2 (2007), 45–52.
- PERES Imre, Találkozás a halottakkal, in: NÉMETH Áron (szerk.), *Az ókori keresztény világ (V): Eszkatológiai antropológia*, PK 7, Debrecen, DRHE Patmosz, 2019, 35–47.
- SCHRUMPF, Stefan, *Bestattung und Bestattungswesen im Römischen Reich*, Bonn, University Press, 2006.
- SZOPÓ Ferenc, A mennyei étkezés, in: *Studia. Debreceni Teológiai Tanulmányok* 10/1–2 (2018), 44–51.
- TRIEBEL, Lothar, *Jenseitshoffnung im Wort und Stein. Nefesch und pyramidale Grabmal als Phänomene antiken jüdischen Bestattungswesens im Kontext der Nachbarkulturen*, AGJU 56, Leiden – Boston, Brill, 2004.



## A lakoma az ógörög sírfeliratokon és az Újszövetségben

### 1. Bevezető gondolatok

Az Újszövetség tanúsága szerint a lakomák Jézus korának Palesztinájában nagyon népszerűek voltak. Jézus többször vett részt meghívottként lakomán,<sup>1</sup> illetve több, főként eszkatológiai témájú példázatában is használja a lakoma (vagy a menyező) motívumát.<sup>2</sup> Még a lakomákon tapasztalható, egyébként a görög-római világra szintúgy jellemző visszáságokról,<sup>3</sup> a lakoma „etikettjéről” is van mondanivalója.<sup>4</sup> A deuterokanonikus *Jézus, Sirák fia* irat ugyancsak fontosnak tartja néhány, a lakomázással kapcsolatos alapelv megfogalmazását. Ez jelzi, hogy a lakoma már korábban, a Kr. e. 2. században is népszerű lett a zsidóság körében (JSirák 31–32). A rabbinikus iratok lakomával kapcsolatos irányelvei szintén ebbe az irányba mutatnak. Mind JSirák, mind pedig a rabbinikus iratok bőséges információkkal szolgálnak arra nézve, hogy mennyire nagyfokú volt a hasonlóság a zsidó és a görög-római lakomák kö-

---

1 Vö. Mt 9,9–13; Mk 2,13–17; Lk 5,27–32; 7,36kk; 16,19 etc.

2 Mt 22,1kk; Lk 14,15kk; Mt 25,1kk. A lakoma motívum jelenik meg az öt-ezrek megvendégelésének történetében (Mt 14,13 és párhuzamos helyek), illetve feltehetően a Gazdag és Lázár példázatában (Lk 16,19kk) is.

3 Martialis, az 1. századi római költő egyik epigrammájában zokon veszi, hogy nem ugyanazokat a fogásokat kapja, mint vendéglátója (3/60). Az ugyancsak első századi ifjabb Plinius is méltatlannak tartotta azt a szokást, hogy a meghívott vendégeknek minőségileg más-más ételt szolgálnak fel (2/6). Idézik David E. GARLANDE, *1 Corinthians*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament, Grand Rapids, Baker Academic, 2013, 573, illetve PHEME PERKINS, *First Corinthians*, Grand Rapids, Baker Academic, 2012, 141. Martialis epigrammáját lásd MARTIALIS, *Ouvres Complètes*, Garnier Freres, Paris, I. kötet. Plinius szövegét lásd Ifj. PLINIUS: *Levelek*, Budapest, Európa, 1981.

4 Mk 12,39; Lk 20,46; Lk 14,13.

zött. A görög-római, illetőleg a zsidó lakomákra egyaránt jellemző volt a meghívás, a rang szerinti ültetés, a bőséges étel és ital, a zene és beszélgetés, valamint szümpozsiarkhosz választása, akit a lakomázók lakoma levezetésével bíztak meg.<sup>5</sup> Ugyanezt a nagyfokú hasonlóságot fedezhetjük fel a lakoma mint eszkatológiai motívum használatában is, mely ismerős volt a hellenista néphit, az Újszövetség, illetve a rabbinikus irodalom képzeletvilágában egyaránt.<sup>6</sup>

A lakomára mint általános eszkatológiai képzetre – miként Peres Imre megfogalmazza – nyilván hatással lehetett a szümpozsionok gyakorlata, a lakomákon megtapasztalt öröm, egyenlőség és meghittség.<sup>7</sup> Az újszövetségi lakoma-képzetet mint eszkatológiai képet pedig – Peres Imre szerint – tovább erősítette az őskereszté-

---

5 Lásd Sandra R. SHIMOFF, Banquets. The Limits of Hellenization, in: *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period* 27/4 (1996), 440–452, itt: 445–446.

6 A rabbi az Újszövetséghez hasonlóan a lakoma képével beszélnek az eszkatológiai üdvjóról. A lakomának pontos protokollja van (vö. Mt 22,11). Az eszkatológiai lakomán csak a meghívottak vehetnek részt, akik asztal mellé heverednek. A lakoma fő jellemzője, akárcsak az Újszövetségben az öröm (vö. Mt 25,21). Ez az öröm az Újszövetségben azonban nincs részletezve. Nem így a rabbinikus irodalomban, ahol zene és tánc is szerepel a fogások között. Mi több, noha hithű zsidó földi életében nem vehetett részt cirkuszi játékokon, az eszkatonban a leviathán és behemót közötti viadalban gyönyörködhet. Sőt még rituálisan tisztátalan húst is fogyaszthat. A rabbinikus irodalom vonatkozó pontos helyeit, illetve a témát bővebben lásd SHIMOFF, Banquets, 447–448.

7 PERES Imre, A bárány menyasszonya, in: BODÓ Sára – HORSÁI Ede (szerk.), „*Hiszek az Ige diadalmas erejében!*” *Tanulmányok Fekete Károly 60. születésnapja alkalmából*, Acta. Debreceni teológiai tanulmányok 14, Debrecen, DRHE, 2020, 103–117, itt: 108. Ám meg kell jegyeznünk, hogy amint ez Martialis és ifjabb Plinius fentebb jelzett szöveghelyeiből, valamint az Újszövetség egynemely utalásából (Lk 14,8) is kiderül, a lakomák olykor nem a megtiszteltetés, hanem a megalázás, a társadalmi felsőbbrendűség kimutatásának az alkalmai voltak. A heverők ugyan egy szintben voltak elhelyezve, ám ez nem jelentett teljes egyenlőséget, a legtiszteltebb vendég a házigazda mellett foglalhatott helyet. Lásd SHIMOFF, Banquets, 441.443 (A szümpozsionokhoz lásd Seres Annamária írását ebben a kötetben. *A szerk.*)



nyek agapé-gyakorlata, egyáltalán az a tény, hogy csaknem minden őskeresztény összejövetel célja és alapja az étkezés volt.<sup>8</sup>

Ebben a rövid tanulmányban arra vállalkozunk, hogy féltucat görög sírszöveg alapján felmutatunk néhány lakomával kapcsolatos motívumot, valamint felvillantunk néhány analógiát a görög sírszövegek és az Újszövetség lakoma-képzete között. Azon szövegeken kívül, melyekben szó szerint olvashatunk az istenekkel való lakomázásról, relevánsnak tekintünk minden olyan sírfeliratot, melyek arról beszélnek, hogy a halottnak ambróziát vagy nektárt kínálnak fel, illetve ahol a halottról, mint Ganümedésről, azaz mint Zeusz pohárnokáról esik szó. Továbbá figyelni fogunk minden olyan sírszövegre is, ahol az εὐφροσύνη (öröm, vidámság) a túlvilági étellel kapcsolatos, valamint azokra is, melyekben a halott úgy jelenik meg, mint az istenek asztaltársa (ὀμέστιος θεοῖσιν).

## 2. Motívumok

### 2.1 Nektár és ambrózia

Négy olyan sírfeliratot mutatunk be, melyek arról beszélnek, hogy a halált követően az ember ambróziában vagy nektárban és ambróziában részesül. Ez mindig kegy és megtiszteltetés, méltóságba emelés az istenek részéről. Az ambrózia szó szerint annyit tesz, hogy *halbatatlan, halbatatlanoké*. Aki abban a kegyben részesül, hogy *ebet* vagy *ibat* belőle, az szintén halhatatlanná lesz. Ez a megfogalmazás, hogy az ember *ebet* vagy *ibat* az ambróziából azért indokolt, mert bizonyos szerzőknél az ambrózia ital.<sup>9</sup> Megtörténik, hogy a nektárt

---

8 PERES Imre, Eszkatológiai asztalközösség. Pozitív vallástörténeti és valláspszichológiai elemek az eszkatológiában, in: BÉKÉSI Sándor (szerk.), *Ostium in caelo. Jubileumi kötet dr. Bolyki János teológiai professzor 75. születésnapjára*, Studium 1, Budapest, KRE HTK, 2006, 75–82, itt: 80. Eredetileg „Lakoma az istenekkel” címmel hangzott el előadásként a Doktorok Kollégiumán, 2005. augusztus 25-én, Debrecenben.

9 Pl. Dioszkuridésznél (Kr. u. 40–90) vagy Naukratiszi Athénaiosznál (Kr. u.

és az ambróziát összevonják, vagy nem tesznek éles különbséget a kettő között.<sup>10</sup> Sírszövegekben is beszélnek úgy róla, mint *ambróziás nektárról*. Általában természetesen a nektár ital, az ambrózia étel, és mindkettő a halhatatlanságot szimbolizálja. Egy Kr. u. 1–2. századi kis-ázsiai feliratban ezt olvassuk:

Μίκκης οὔνομα μοῦνον ἔχει  
τάφος, εὐσεβέες δὲ ψύχην καὶ πε-  
δίον τέρμονες Ἥλυσίων· τοῦτο σα-  
οφροσύνης ἔλαχεν γέρας, ἀμβροσίη[v]  
δεσώματος ὑβριστῆς οὐκ ἐπάτησε  
χρόνος...<sup>11</sup>

*Csak Mikkészs neve van itt a síremléken,  
léleke a kegyesekékel van,  
Elízium mezején.  
Övé lett a szűziesség ajándéka:  
teste halhatatlanságát<sup>12</sup> (szó szerint, teste ambróziáját, ἀμβροσίην  
δεσώματος)  
az erőszakos idő nem becselenítette meg.*

Az ambrózia tehát akár a halhatatlanság szinonimája is lehet. Aki nektárral és ambróziával élhet, az az Olümposzon, az égben, az istenek társaságában van. Egész pontosan, a test és *csak a test* a sírban fekszik, a lélek pedig az égiek társaságát élvezi. Valójában olykor nem is találunk éles dichotómiát a test és a lélek között, úgy tűnik, hogy az istenek társaságába maga az emberi személy, az ember lényé kerül.

---

3–4 sz.). Lásd William CHAMBERS – Robert CHAMBERS (ed.), *Chambers's Encyclopaedia*, Vol. 1, London, George Newnes, 1961, 315 (*ambrosia* szócikk).

10 Szapphó ismeri a borral hígított ambróziát (fr.135/136D). Idézi PERES, Eszkatológiai asztalközösség, 78.

11 Reinhold MERKELBACH – Josef STAUBER (Hg.), *Steinepigramme aus dem Griechische Osten*, Band 2.: *Die Nordküste Kleinasiens*, München – Leipzig, K. G. Saur Verlag, 2001, n° 08/01/50. Lásd még Werner PEEK, *Griechische Versinschriften*, Chicago, Aris Publ., 1988, n° 1764 (a továbbiakban GV); PERES Imre, *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*, WUNT 157, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, 226.

12 Szó szerint: *teste ambróziáját* (ἀμβροσίην).

ὄλβιον ἐμπεδόμητιν ἐὼν μακάρων ὀαριστὴν  
γαῖαν ἀπαλλάξαντα θεοὶ πρὸς Ὀλυμπον ἄγοντες  
νέκταρος ἀμβροσίης θέσαν ἔμμορον· αὐτὰρ ὁ χῶρος  
ἐνθάδε Μουσάω[ν θνητ]ῶν κατάσῶμα καλύπτει.<sup>13</sup>

*A boldog, kiváló értelműt, a boldogokkal társalgót,  
ki elbagyta a földet, az istenek az Olimpioszra vitték,  
és megengedték, hogy nektárban és ambróziában részeseülhessen.  
Am a műzsai halottat test szerint ez a hely rejti.*

(...) Διογένης δὲ  
καὶ Εὐδοκία τεύξαντο γονῆες  
τόνδῃ τάφον μνείας εἵνεκα χρη-  
στοτάτης, ὄφρα καὶ ἐνφθιμένοισι  
σεβαζόμενος διαφρικτὴν ·  
γεύηται ἐξ αἶθρης ἄφθιτον ἀμβροσί-  
ην.<sup>14</sup>

*Diogenész és Euodía, nemző szülei  
emelték ezt a síremléket, büségük jeléül.  
Hadd tiszteljék a boltak között is.  
Ízleljen az égben romolhatatlan ambróziát.*

καὶ με παρὰ τριπόδεσσι καὶ ἀμβροσίησι τραπέζαις  
ἡδόμενον κατὰ δαῖτα θεοὶ φίλον εἰσορόωσιν.<sup>15</sup>

*És engem, barátjukat, kéiben az istenek kedvüket lelik  
Ambróziás étekre asztaluk mellé ülni méltatnak.*

....ουσα τὴν  
οὐρανίαν Ἀφροδείτην

---

13 Attika, dátum nélkül. Lásd Johannes KIRCHNER (szerk.), *Inscriptiones Graecae II et III: Inscriptiones Atticae Euclidis anno posteriores*, Berlin, de Gruyter, 1913–1940, n° 12318.

14 Lídia, Kisázsia, Kr. u. 3. sz. Egy Alexandrosz nevű huszonnégy éves fiatal-ember sírfelirata. Lásd Angelos CHANIOTIS – Thomas CORSTEN – Nikolaos PAPA-ZARKADAS – Rolf TYBOUT (ed.), *Supplementum epigraphicum graecum*, Vol. LX, Leiden – Boston, Brill, 2014, n° 1289.

15 Szmirna, Kr. u. 1. század. Lásd PEEK, GV, n° 1765.

ἦτις ἔδωκε αὐτῇ νέκταρος  
ἀμβροσίην·  
κεῖται δὲ αὐτόθισήμα ἵνα  
εἰδωσιοὶ παροδεῖται  
ὡς οὐδὲν γλύκιον εὐσεβί-  
ης πέλεται.<sup>16</sup>

...mennyei Aphrodité,  
aki ambrozias nektárt adott neki.  
Itt áll képmása<sup>17</sup> hogy  
láthassák az arra elhaladóké:  
az istenfélők szépsége mennyire nem halványul el.

## 2.2 Öröm és vidámság (εὐφροσύνη)

A görög-római sírfeliratokon az öröm és a vidámság, a lakoma, a vidám baráti együttlét rendszerint úgy jelenik meg, mint a tovaszállt, immár elmúlt élet soha többé nem élvezhető ajándéka. Számos (vagy inkább számtalan) pesszimista hangvételű sírepigramma emlékezteti a szövegek olvasóját arra, hogy túlvilágon nincs lakoma, nincs öröm és vidámság. Egy kis-ázsai sírfeliraton ezt olvassuk:

ὄ παροδεῖτα μή με παρέλ-  
θης πρὶν σε μαθεῖν στήλης τὰ γε-  
γραμμένα ὡς ζῆς εὐφραίνου ἔσθιε  
πεῖνε τρύφα περιλάμβανε τοῦτο γάρ  
ἦν τὸ τέλος.<sup>18</sup>

Ó vándor, ne lépj tovább  
míg eszedbe nem vésed sírom  
feliratát: míg élsz: vigadj, egyél,  
igyál, dőzsölj, élvezz ki minden percet, - lám ez lett a vége!

---

16 Boiotia, császártkor. Egy nő sztléjeA sírszöveg hiányos. Lásd PLEKET Henk W. – STROUD Ronald S. (ed.), *Supplementum epigraphicum graecum*, Vol. XXVI–XXVIII, Amsterdam, J. C. Gieben, 1982, 26:556.

17 σῆμα = síremléke.

18 Aphrodisziasz, dátum nélkül. William CALDER – James Maxwell ROSS CORMACK, *Monuments from Lycaonia, the Pisido-Phrygian Borderland, Aphrodisias. Monumenta Asiae Minoris Antiqua*, Vol. VIII, Manchester, University Press 1962, n° 569.

Egy dátum nélküli efézusi sírfelirat tanúsága szerint viszont a túlvilági életet éppen a lakomák vidámsága, a lakomákon szokásos ajándékozás jellemzi. Ez egy igen találó kép a túlvilági boldogság szemléltetésére, hiszen a lakoma az emberi lét ünnepi pillanata, egy olyan alkalom, mely feloldja az esetleges feszültségeket és ellentéteket. A lakomához nemcsak az öröm, hanem a béke és a jóakarat képzetét is társítjuk. Ezért lehet különösen is az eszkatológiai vágyak és reménységek metaforája.

(...)ἐεὶ ζῆς,  
ἐεὶ καὶ βίος αὐξανέτω·  
πᾶσιν γὰρ φιλίαν παρέχεις  
ἀγαθαῖσι προνοίας, δῶρα  
καὶ  
εὐφροσύνας,  
ἧς ἔχεις  
ἀμβροσύης (sic).<sup>19</sup>

*Örökké élj,  
és életed örökké növekedjen.  
Az istenek gondviselése folytán  
mindenben érzed jóakarataikat.  
Tiéd a sok ambróziás ajándék és öröm.*

### 2.3 Ganümedész, avagy mennyei szolgálat

Egy frígiai sírfelirat (miként egy latin nyelvű is Rómából), mindkettő fiatal emberek vagy ifjak síremlékéről való, Ganümedésznek nevezi az életből eltávozót, akit a szép ifjúhoz hasonlóan, Zeusz magához vesz.<sup>20</sup> A halott valójában korábban elhalálozott rokonaihoz megy, vagy a hátramaradottak reményüket fejezik ki, hogy az Olümposzon majd ők is eltávozott hozzátartozójukkal lehetnek, és láthatják őt, találkozhatnak vele. Ezek a sírszövegek azt a reményt fogalmazzák meg, hogy a halott mennyei szolgálatba lép, és Zeusz pohárnoka-

---

19 Reinhold MERKELBACH, Epigramm auf Eulaios, in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 10 (1973), 70.

20 Lásd SZABÓ György (szerk.), *Mediterrán mítoszok és mondák*, Bukarest, Kritikon, 1973, 125–126.

ként, immár halhatatlanként, részese a mennyei lakomának. Ezen a lakomán, úgy tűnik, nem csupán az istenekkel lehetnek együtt, hanem a korábban vagy később elhalálozott rokonokkal is.

μεινόν μοι, μεινόν, ξένε, μή με παρέλθης,  
Ἀντωνεῖος ἐγώ, κείμαι δ' ὑπὸ τύμβον ἄναυδος (...)  
οἰνοχόον μ' ὁ Ζεὺς, με νέον Φρύγιον Γανυμήδη  
ἐξξαγαγὼν σὺν ἐμῷ Καρπίωνι νέω συνομαίμω.<sup>21</sup>

*Állj meg vándor, ki elbaladsz itt, állj meg, és ne lépj tovább  
Antóninosz vagyok, és némán fekszem itt a sírban (...)  
Zeusz ragadott el engem, az új fríg Ganümedészt,  
Karpiónhoz, fivéremhez.*

Kaibelnél találunk egy 1. vagy 2. századi szintén frígiai feliratot, mely nem említi, hogy a halott fiatalembert Ganümedészként vette volna magához Zeusz, de Andrzej Wypustek, aki kifejezetten a hellenisztikus sírszövegek pozitív képzeteit tematizálta, megjegyzi, hogy ezen a síremléken egy kiterjesztett szárnyú sas látható, mely minden bizonnyal Ganümedészre utal, akit Zeusz sas képében vitt fel az Olümposzra.<sup>22</sup> Ebből arra következtethetünk, hogy ez a motívum talán népszerűbb, és legalábbis bizonyos vidékeken általánosabb lehetett, mint ahogy arra néhány fennmaradt sírszöveg alapján következtethetnénk. Ezt tanúsítja a már említett római sírfelirat is:

Nunc quia non licuit frunisci nostrum ave raptum Ganymedem,  
Velim quidem fecerent caelestia fata ut eodem  
Iremus properes ad nostrum immaturum tuendum.<sup>23</sup>

*Mert nem lehetett örülnünk a madár által elrabolt Ganümedészünknek,  
bárcsak azt tennék meg nekünk az égiek, hogy hamarosan  
mi is oda mebessünk, ahol ő van, és láthassuk idő előtt eltávozott gyermekünket.*

---

21 Frígia, Kr. u. 3. sz. PEEK, GV, n° 1318.

22 Andrzej WYPUSTEK, *Images of Eternal Beauty in Funerary Verse Inscriptions of the Hellenistic and Roman Period*, Leiden – Boston, Brill, 2013, 133. Az epigrammát, melyre Wypustek utal, lásd Georgius KAIBEL, *Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta*, Hildesheim, Georg. Olms, 1965, n° 374.

23 Róma. WYPUSTEK, *Images of Eternal Beauty*, 134.

#### 2.4 *Istenek asztaltársa*

Egynémely sírfelirat a halottat az istenek asztaltársaként mutatja be. Korábban az istenek asztaltársai csak egészen kivételes sorsú emberek, félistenek és héroszok lehettek.<sup>24</sup> Ezt az asztaltárs-státuszt az alábbi felirat tanúsága szerint megtiszteltetésként az istenektől immár egészen hétköznapi emberek is megnyerhetik. A felirat, melyből csupán egy részletet közlünk, megjegyzi, hogy a halott nem ivott a Léthé vizéből. Ez elengedhetetlen feltétele annak, hogy túlvilági boldogságot nyerjen. Ám nem egy elkülönített helyen kell élnie az alvilágban, hanem az égi szférákban, az Olümposzon lehet az istenek társaságában.<sup>25</sup>

βλέ[πε]ις δὲ Ὀλύμπου τὰς ἁ-  
[δα]ιδάλτους πύλας ὀμέ-  
[στ]ιον θεοῖσιν εἰληχῶς  
[γ]έρας<sup>26</sup>

*Az Olümposz egyszerű kapuira nézel,  
megnyerve a kegyet,  
hogy az istenek asztaltársa légy.*

---

24 Vö. PERES, Eszkatológiai asztalközösség, 2.

25 Az orphikus eszkatológia szerint a beavatottak kellemesebb sorsban részesülnek a be nem avatottaknál. Az előbbieket az Akherón gyönyörű mezején laknak, közösségben az alvilági istennel. Lásd Ana Isabel Jiménez SAN CRISTÓBAL, Do not drink the water of Forgetfulness, in: HERRERO DE JÁ-UREGUI, Miguel – Ana Isabel Jiménez, SAN CRISTÓBAL – LUJÁN MARTÍNEZ, Eugenio R. et al. (ed.), *Tracing Orpheus. Studies of Orphic Fragments in Honour of Alberto Bernabé*, Sozomena 10, Berlin – Boston, de Gruyter, 2011, 163–170, ebben lásd 163–170.167. Lásd még Erwin ROHDE, *Psyche. The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks*, London, Routledge, 1925, 341–342.345; Robert PARKER, Early Orphism, in: Anton POWELL (ed.), *The Greek World*, London, Routledge, 1995, 483–510, ebben lásd 500.

26 Milétosz, Kr. u. 2 sz. MERKELBACH – STAUBER (Hg.), *Steinepigramme*, I, n° 01/20/27. Lásd még PERES, *Griechische Grabinschriften*, 229.

## 2.5 Vendégség az Olümposzon (δαῖτη)

Utoljára hagytunk egy olyan sírszöveget, melyből fentebb már idéztünk néhány sort. Ez a sírszöveg nagyon színesen és bőbeszédűen írja le az olümposzi lakomát/vendégséget. A halott azt mondja magáról, hogy az édes álom (a halál) feledést hoz neki, amit úgy kell érteni, hogy megszabadul a szenvedésektől, betegségektől, mintegy nem emlékezik többé azokra. Majd rátér a mennyei lakoma részletes leírására:

νῦξ μὲν ἐμὸν κατέχει ζωῆς φάος ὑπνοδοτείρη,  
ἀλγυνῶν λύσσασα νόσων δέμας ἠδέϊ ὕπνωι,  
λήθης δῶρα φέρουσ' ἐπ' ἐμοὶ προστάγμασι Μοίρης·  
ψυχὴ δ' ἐκ κραδίης δράμ' ἐς αἴθερον εἵκελος αὔρηι, (...)  
οὐρανίους τε δόμοισι βλέπω φάος Ἥριγενεΐης.  
τειμὴ δ' ἐκ Διός ἐστι σὺν ἀθανάτοισι θεοῖσι  
Ἑρμεία λόγοις· ὅς μ' οὐρανὸν ἦγαγε χειρῶν  
αὐτίκα τειμήσας καὶ μοι κλέος ἐσθλὸν ἔδωκεν  
οἰκεῖν ἐν μακάρεσσι κατ' οὐρανὸν ἄστερόεντα,  
χρυσείοισι θρόνοισι παρήμενον ἐς φιλότητα,  
καὶ με παρὰ τριπόδεσσι καὶ ἀμβροσίησι τραπέζαι[ς]  
ἠδόμενον κατὰ δαῖτα θεοὶ φίλον εἰσορόωσιν,  
κρατὸς ἅπ' ἀθανάτοιο πατηρίσι παρηίσι μειδιῶντες  
νέκταρ ὅτ' ἐν προχοαῖσιν ἐπισπένδω μακάρεσσι.<sup>27</sup>

*Égi hajlékokban a bajnali pír fényét szemlélem.*

*Zeusz és a halhatatlan istenek nagy becsben részesítenek -*

*Hermész szavára (közbenjárására!), aki kézen fogva az égbe vezetett-, és mindjárt*

*azt a nagy méltóságot adták nekem, hogy a boldogokkal*

*a ragyogó égben lakhassak, arany trónusokon mint barátjuk*

*ülhessek. Ambróziás asztalok mellett, lakoma közben, az istenek*

*kedvesen néznek rám. És mosoly fénylik a halhatatlanok arcán,*

*midőn nektárral áldozom nekik.*

Itt már nem kell beérnünk utalásokkal, ízelítőt kapunk az égi lakoma hangulatából is. A halottat kézenfogva Hermész vezeti be az istenek társaságába. A lakoma atmoszférája barátságos, joviális.

---

27 Szmirna, Kis-Ázsia, Kr. u. 1. sz. PEEK, GV, n° 1765. Idézi PERES, *Griechische Grabinschriften*, 230.



Akárcsak egy vidám, oldott, baráti lakomán a lélek az istenekkel együtt hever az ambróziás asztalok mellett. Az istenek barátjukként üdvözlik a holtat, mint aki oda érkezett meg, ahová valójában mindig is tartozott. A sírszövegben lényeges elemek még a halhatatlanná lett ember méltóságba helyezése, kitüntetése (arany trónusok), illetve a (liturgikus) szolgálát, melyet az olümposzi lakomán a lélek légezz az istenek tiszteletére (nektárral áldozom nekik).<sup>28</sup>

### 3. *A lakomán való részvétel feltételei*

Cornelius Gallus, Kr.e.1. sz. római költő, szónok írt egy görög nyelvű epigrammát egy kupára faragott Tantaloszra. Tantalosz a mítosz szerint kifecsegte Zeusz titkait, ellopta az ambróziát, fiát legyilkolta és felszolgáltta.<sup>29</sup>

Οὔτος ὁ πρὶν μακάρεσσι συνέστιος, οὔτος ὁ νηδὺν  
πολλάκι νεκταρέου πλησάμενος πόματος,  
νῦν λιβάδος θνητῆς ἰμείρεται· ἡ φθονερὴ δὲ  
κρᾶσις αἰεὶ χεῖλεως ἐστὶ ταπεινότερη.  
“Πῖνε,” λέγει τὸ τόρευμα, “καὶ ὄργια μάνθανε σιγῆς·  
οἱ γλῶσση προπετεῖς ταῦτα κολαζόμεθα.”<sup>30</sup>

*Ó, aki korábban egy asztalnál ült az istenekkel,  
Ó, aki gyakran töltötte meg gyomrát az édes nektárral,  
most a balálos italra vágyik, de az irigy ital öröké  
lennebb van ajkainál.  
„Igyál”- mondja a faragvány – „és tanuld meg a hallgatás titkát,  
így bűnbödiünk, ha nem vigyázunk a nyelvünkre.”*

---

28 A sírfelirathoz lásd még Peres Imre kommentárjait is. PERES, *Eszkatológiai asztalközösség*, 77; PERES, *A Bárány menyasszonya*, 106.

29 Lásd SZABÓ, *Mediterrán mítoszok és mondák*, 323.

30 Hermann BECKBY (ed.), *Anthologia Graeca*, I–XVI, München, Artemis, 1957–1958, XVI. kötet: n° 89.

Az istentelen ember nem részesül abban a kegyben, hogy az istenek társaságában lehessen, és nektárral élhessen. Ez egy adekvát életvitelt kíván meg. A feliratokból is az derül ki, hogy azok akik haláluk után az Olümposzon együtt lehetnek az istenekkel, ambróziával és nektárral élhetnek, földi életükben az isteneket szolgálták. Az istenekkel való barátság, a nektárral áldozás nem az Olümposzon kezdődik, inkább arról van szó, hogy az ember azt folytatja, amit életében is gyakorolt. Az életében boldog, kiváló értelmű, a boldogokkal társalgó embert éri az a megtiszteltetés, hogy az istenek az Olümposzra viszik. Azt kell mondanunk, hogy a boldog túlvilági élet kapcsolat-függő: az égi lakomára kizárólag az istenek barátja hivatalos.

#### *4. Lakoma az Újszövetségben*

Az Újszövetségben az üdvösségnek szinte állandó metaforája a lakoma (vacsora – δεῖπνον, menyegző – γάμος). A lakoma (Lk 14,24; Jel 19,9), akárcsak a vele analóg menyegző képe (Mt 22,2kk) az Istennel és Krisztussal való tökéletes kapcsolatot fejezi ki. Viszolyogtató ellenpárja a Jel 19,17-ben említett (az Ez 39,17–20 ihlette) nagy vacsora”.<sup>31</sup> A pogányok letelepednek az ósatyákkal Isten országában. A leheveredés, letelepedés (ἀνακλιθήσονται μετὰ...) a lakoma képét idézi fel bennünk (Mt 8,11). A tanítványok Krisztus asztalához ülnek, esznek és isznak Isten országában, királyi székeken ülnek, és ítélik Izráel tizenkét törzsét (Lk 22,30). Többször, inkább csak utalásszerűen, a kenyér és a bor jelzi, hogy az üdvösség lakomaként van elképzelve. Egy lakomán az egyik vendég azt mondja, hogy boldog az, akik eszik majd kenyeret Isten országában (Lk 14,15). Jézus az utolsó vacsorán azt mondja, hogy mostantól fogva sem bort nem iszik, sem kenyeret nem eszik, hanem csak majd az Isten országában (Lk 22,16.18). Könnyen lehet, hogy a

---

31 Johannes BEHM, deipnon, in: *TDNT* 2 (1985), 143.

mennyei vacsora képét kell sejtenuünk a *gazdag és Lázár* példázatában is, melyben Lázár Ábrahám kebelén vigasztalódik, szemben a gazdaggal, aki szomjúsággal küzd, akárcsak Tantalosz. A táalentumok példázatában a jól gazdálkodó szolgának ezt mondja a gazdája: menj be urad örömébe (εἴσελθε εἰς τὴν χαρὰν τοῦ κυρίου σου, Mt 25,21).

5. *Hasonlóságok, analógiák a sírfeliratok és az Újszövetség lakoma-képzete között*

Az analógiák az Újszövetség és a sírfeliratok lakoma-metaforája között szembeszökőek. Peres Imre az istenekkel való együttlét (a lakoma) képét vizsgálva a sírfeliratokon, úgy látja, hogy a két legfontosabb analógia a sírszövegek és az Újszövetség eszkatológiai beszédmódja között az evés és ivás, illetve a trónokon ülés motívuma.<sup>32</sup> Ez pontosan így van, ám az alábbi táblázatból az is kiderül, hogy a megfogalmazások az esetek többségében csaknem szó szerinti egyezést mutatnak, némely esetben pedig egymás szinonimáinak tekinthetők.

Görög sírfeliratok	Újszövetség
<p><i>Boldogok társasága.</i></p> <p>μακάρων ὀαριστής (a boldogokkal társalgó). οἰκεῖν μακάρεσσι (együtt lakni a boldogokkal).</p>	<p><i>Az ősatyák társasága.</i></p> <p>(πολλοὶ) ἀνακληθήσονται μετὰ Ἀβραάμ καὶ Ἰσαάκ καὶ Ἰακώβ ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν. (Sokan) asztalhoz telepednek Ábrahámmal, Izsákkal és Jákóbbal a mennyek országában (Mt 8,11).<sup>33</sup></p>

32 PERES, *Griechische Grabinschriften*, 233–236.

33 Az igeverseket a RÚF 2014 szerint közlöm.

Görög sírfeliratok	Újszövetség
<p><i>Aształ mellé telepedni.</i>  τραπέζαι[ς]ήδόμενον κατὰ δαῖτα  θεοὶ φίλον εἰσορόωσιν (asztalok  mellett, lakoma közben, az istenek  kedvesen néznek rám). ὁμέστιον  θεοῖσιν (az istenekkel együtt lako-  mázó).</p>	<p><i>Aształok mellett (lenni).</i>  ἵνα ἔσθητε καὶ πίνητε ἐπὶ τῆς  τραπέζης μου ἐν τῇ βασιλείᾳ μου.  ...Egyetek és igyatok az én asztalom-  nál az én országomban (Lk 22,30)</p>
<p><i>Arany trónusok.</i>  χρυσείοισι θρόνοισι παρήμενον ἐς  φιλότιτα (arany trónusokon ülhetek,  mint az istenek barátja).</p>	<p><i>Királyi székek.</i>  καὶ καθήσεσθε ἐπὶ θρόνων τὰς  δώδεκα φυλάς κρίνοντες τοῦ  Ἰσραὴλ. Királyi székekbe ülve ítéljé-  tek Izráel tizenkét törzsét (Lk 22,30)</p>
<p>Öröm/vidámság (εὐφροσύνη).  δῶρα καὶ εὐφροσύνας, ἧς ἔχεις  ἀμβροσύης (tiéd a sok ambróziás  ajándék és öröm).</p>	<p>Öröm (χαρὰ).  εἴσελθε εἰς τὴν χαρὰν τοῦ κυρίου  σου. Menj be urad ünnepi lakomájá-  ra.<sup>34</sup> (Mt 25,21)</p>
<p><i>Ambrózia.</i>  γεύηται ἐξ αἴθρης ἄφθιτον  ἀμβροσίην (ízleljen az égben  romolhatatlan ambróziát).</p>	<p><i>Kenyér (Étel).</i>  οὐ μὴ φάγω αὐτὸ (τὸ πάσχα) ἕως  ὅτου πληρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ  θεοῦ. Többé nem eszem ebből (a  húsvéti vacsorából), amíg csak be  nem teljesedik ez az Isten országában  (Lk 22,16)</p>
<p><i>Nektár.</i>  νέκταρ ὅτ' ἐν προχοαῖσιν  ἐπισπένδω μακάρεσσι (...midőn  nektárral áldozom a boldogoknak).</p>	<p><i>Bor.</i>  οὐ μὴ πῖω ἀπὸ τοῦ νῦν ἀπὸ τοῦ  γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως οὗ ἡ  βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ.  Nem iszom mostantól fogva a szőlő-  lőté terméséből, amíg el nem jön az  Isten országa (Lk 22,18)</p>

Feltűnő, hogy egynémely sírfelirat mennyire színesen, mozgalmasan és plasztikusan írja le az ölümpozsi lakomát. Az újszövetségi

34 A RÚF 2014 értelmező fordítást ad, mintegy „lefordítva” a metaforát, míg a RevKároli (1908) szó szerinti fordításban így közli az igeverset: „menj be a te uradnak örömébe”.

közlések ebben a tekintetben visszafogottak. Mégis, noha az Újszövetségben nem találunk olyan színes leírásokat, melyek a mennyi vacsora barátságos, meghitt légkörét ecsetelnék, maga a lakoma képe, minthogy kellemes asszociációkat indít el az olvasóban, önmagában is mozgalmas, és a barátságosság, az öröm, a családiasság képzetét kelti bennünk.

Analógiákat fedezhetünk fel továbbá a lakomán való részvétel feltételeit illetően is. A mennyi vacsorán való részvétel feltétele, miként az idézett igehelyek kontextusából kiderül a hit, azaz a Jézushoz való személyes viszonyulás, továbbá a Jézussal való kapcsolat, a hozzá való hűség, a Jézus kísértéseiben való kitartás. Az olümposzi lakomán ugyancsak azok vehetnek részt, akik már életükben is az istenek barátai voltak, az istennel társalogtak. A mennyi vacsorán való részvétel további feltétele az adekvát életvitel. A Mt 22,11 szerint az egyik meghívottnak nincs menyegzői ruhája, következésképp nem vehet részt a menyegzőn. Nem elég tehát meghívottnak lenni, a menyegzőhöz *megfelelően* is kell öltözni. A menyegzői ruha, mely feltehetően ugyanarra utal, mint Jel 19,8-ban említett tiszta gyolcs, János magyarázatában az igaz cselekedeteket jelenti.<sup>35</sup> Karner Károly értelmezésében a ruha nem magától tiszta. *A szentek igaz cselekedetei* a gyülekezeteknek hűséges ragaszkodására, a vértanúságtól sem visszariadó tanúbizonyságtételére vonatkozhat.<sup>36</sup> A menyasszonyra a fehér ruhát – írja Peres Imre – Isten adja, ez a földi életben tanúsított kitartásának, hűségének, hitének a szimbóluma. A krisztus-követők életvitelét, tetteit jelenti. Ezeket

---

35 Sok teológus irtózik a bevett fordítástól. Leon Morris szerint pl. a *szentek igaz cselekedetei* nem adekvát fordítás. A *δικαιώματα* mindenütt az Újszövetségben rendelkezést, követelést jelent, tehát inkább *megigazító rendelkezésnek* kellene fordítani, mintsem igaz cselekedeteknek. Ezt támasztja alá az is, hogy ez a *δικαιώματα*-t Isten adja. Lásd Leon MORRIS, *Revelation. An Introduction and Commentary*, Tyndale New Testament Commentaries, Grand Rapids – Cambridge, Eerdmans, 1987, 216. Mi úgy gondoljuk, hogy – dogmatikai megfontolásokból – nem kell félni a *szentek igaz cselekedetei* fordítástól.

36 KARNER Károly, *Apokalipszis*, Budapest, Evangélikus Sajtóosztály, 1990, 186.

Isten a szentek igaz cselekedeteinek minősíti.<sup>37</sup> A mennyei vacsorán az vehet részt, aki képes szolgálni, alázatosan kisebbnek tartja magát másoknál (Lk 22,25kk). A megfelelő etikai magatartás, adott esetben más-más hangsúlyokkal mind a vonatkozó sírszövegekben, mind az Úsz-ben elengedhetetlen feltétele annak, hogy az ember az olümposzi lakoma, illetve a mennyei vacsora vendége lehessen.

#### 6. Záró gondolatok. Összegzés

A hasonlóságok és analógiák nem jelentik azt, hogy az Újszövetség szerzői a lakoma-metaforát a görög-római kultúrából importálták volna (a metaforának megvannak az ószövetségi és intertestamentális gyökerei, Ézs 25,6–9, 1Énók 62,13 etc.),<sup>38</sup> ám annyit mindenképpen jelentenek, hogy ez a kép, mint az üdvösség metaforája nagyon familiáris lehetett az evangélium pogány célközösségének is, és erre érzelmileg nagyon könnyen rá tudtak hangolódni. Úgy tűnik tehát, hogy a lakoma egy archetipikus és univerzális kép, melyet a különféle vallások sajátos és ugyanakkor nagyon hasonló tartalommal töltöttek/tölthettek meg.

Dr. Ledán István

---

37 PERES, A bárány menyasszonya, 111.

38 A további ószövetségi *locus*okat lásd PERES, Eszkatológiai asztalközösség, 81.

*Felhasznált irodalom*

- BECKBY, Hermann, *Anthologia Graeca*, I–XVI, München, Artemis, 1957–1958.
- BEHM, Johannes, deipnon, in: *TDNT* 2 (1985), 143.
- CALDER, William – CORMACK, James Maxwell Ross, *Monuments from Lycaonia, the Pisido-Phrygian Borderland, Aphrodisias. Monumenta Asiae Minoris Antiqua*, Vol. VIII, Manchester, University Press, 1962.
- CHAMBERS, William – CHAMBERS, Robert (ed.), *Chambers's Encyclopaedia*, Vol. 1, London, George Newnes, 1961.
- CHANIOTIS, Angelos – CORSTEN, Thomas – PAPAZARKADAS, Nikolaos – TYBOUT, Rolf (ed.), *Supplementum epigraphicum graecum*, Vol. LX, Leiden – Boston, Brill, 2014.
- GARLAND, David E., *1 Corinthians*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament, Grand Rapids, Baker Academic, 2013.
- KAIBEL, Georgius, *Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta*, Hildesheim, Georg Olms, 1965.
- KARNER Károly, *Apokalipszis*, Budapest, Evangélikus Sajtóosztály, 1990.
- KIRCHNER, Johannes (ed.), *Inscriptiones Graecae II et III. Inscriptiones Atticae Euclidis anno posteriores*, Berlin, de Gruyter, 1913–1940.
- MARTIALIS, *Ouvres Completes* I., Párizs, Garnier Freres, 1896.
- MERKELBACH, Reinhold – STAUBER, Josef (Hg.), *Steinepigramme aus dem Griechische Osten*, Band 2.: *Die Nordküste Kleinasiens*, München – Leipzig, K. G. Saur Verlag, 2001.
- MERKELBACH, Reinhold, Epigramm auf Eulalios, in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 10 (1973), 70.
- MORRIS, Leon, *Revelation. An Introduction and Commentary*, Tyndale New Testament Commentaries 20, Grand Rapids – Cambridge, Eerdmans, 1987.
- PARKER, Robert, *Early Orphism*, in: Anton POWELL (szerk.), *The Greek World*, London, Routledge, 1995, 483–510.
- PEEK, Werner, *Griechische Versinschriften*, Chicago, Ares Publ., 1988.

- PERES Imre, A bárány menyasszonya, in: BODÓ Sára – HORSÁI Ede (szerk.), „*Hisztek az Ige diadalmas erejében!*” *Tanulmányok Fekete Károly 60. születésnapja alkalmából*, Acta. Debreceni teológiai tanulmányok 14, Debrecen, DRHE, 2020, 103–117.
- PERES Imre, Eszkatológiai asztalközösség. Pozitív vallástörténeti és valláspszichológiai elemek az eszkatológiában, in: BÉKÉSI Sándor (szerk.), *Ostium in caelo. Jubileumi kötete dr. Bolyki János teológiai professzor 75. születésnapjára*, Studium 1, Budapest, KRE HTK, 2006, 75–82.
- PERES Imre, *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*, WUNT 157, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003.
- PERKINS, Pheme, *First Corinthians*, Grand Rapids, Baker Academic, 2012.
- PLEKET, Henk W. – STROUD, Ronald S. (ed.), *Supplementum epigraphicum graecum*, Vol. XXVI–XXVIII, Amsterdam, J. C. Gieben, 1982.
- PLINIUS, IFJ., *Levelek* (ford. Borzsák István et al.), Bibliotheca classica, 0324-7406, Budapest, Európa, 1981.
- ROHDE, Erwin, *Psyche. The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks*, London, Routledge, 1925.
- SAN CRISTÓBAL, Ana Isabel Jiménez, Do not drink the water of Forgetfulness, in: HERRERO DE JÁUREGUI, Miguel – Ana Isabel Jiménez, SAN CRISTÓBAL – LUJÁN MARTÍNEZ, Eugenio R. et al. (ed.), *Tracing Orpheus. Studies of Orphic Fragments in Honour of Alberto Bernabé*, Sozomena 10, Berlin – Boston, de Gruyter, 2011, 163–170.
- SHIMOFF, Sandra R., Banquets. The Limits of Hellenization, in: *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period* 27/4 (1996), 440–452.
- SZABÓ György (szerk.), *Mediterrán mítoszok és mondák*, Bukarest, Kriterion, 1973.
- WYPUSTEK, Andrej, *Images of Eternal Beauty in Funerary Verse Inscriptions of the Hellenistic and Roman Period*, Leiden–Boston, Brill, 2013.



## Galéria

2019. május 7.

Debreceni Református Kollégium Kistanácsterme





## Absztraktok

### **Dr. NÉMETH Áron, *Étkezési parancsok a prófétai küldetésben***

Vizsgálatunk egy határesettel foglalkozik, ahol sajátos értelemben és egyedi kontextusban beszélhetünk „szent étkezés”-ről. A prófétai irodalomban, különösen is Ezékiel és Jeremiás könyvében találkozhatunk olyan étkezésre vonatkozó isteni parancsokkal, étkezéssel összefüggő prófétai cselekedetekkel, melyek egyértelműen a prófétai küldetés részeként értelmezendők, és bár nincs kultikus vonatkozásuk, határozottan megkülönböztethetőek a profán/hétköznapi étkezéstől. Jeremiás és Ezékiel elhívási történetében egyaránt szerepelnek olyan sajátos étkezések, amelyek nem a biológiai élet fenntartásával függenek össze, hanem Isten parancsára történnek és részét képezik a küldetésnek, üzenetet hordoznak. A próféták működésében olykor szimbolikus jelentőséggel is bírhat adott ételek elfogyasztása, vagy éppen a konvencionális asztalközösség megtagadása, ahogyan erre Jeremiás és Ezékiel jelképes cselekedeteinél találhatunk példát. A tanulmány végül kitekint az Újszövetségre is, egybevetve Jézus asztalközösségeit a prófétai küldetés fentebb vizsgált étkezéseivel.

*Kulcsszavak: Jeremiás, Ezékiel, jelképes/szimbolikus cselekedetek, gyászritus, prófétai elhívási történetek*

### **PACZÁRI András, *A szőlő és a bor szerepe az ószövetségi eszkatológiában***

A szőlő és a bor az üdvkorszak fontos jelképeinek számítanak az ószövetségi szövegekben. Az utolsó időkkel való kapcsolat a szőlő és a bor két további jelképes használatára, nevezetesen a békével, valamint a termékenységgel való asszociációra vezethető vissza. Mivel a háborúk gyakran együtt jártak a szőlőskertek elpusztításával, a szőlő művelésének és a bor fogyasztásának lehetősége összefonódott a béke és biztonság képzetével. A szőlő és a bor ilyen értelemben szinte kizárólag fogság utáni szövegekben jelennek meg, ahol az eljövendő üdvkorszak békességére utalnak. A szőlőhöz és a borhoz már a korai királyság korában is a termékenység

képzetét társították, de a fogság utáni szövegekben az utolsó idők termékenységének és bőségének meghatározó jelképeivé váltak. Bizonyos szövegekben az elveszített termékenység helyreállítását mutatják, máshol pedig a természetes kereteken túlmutató bőség ígérését jelzik.

*Kulcsszavak: üdvkorszak, béke, termékenység, szőlő, bor, eszkatológiai szimbólumok*

### **Dr. László Virgil, *Az ötezer és a négyezer ember megvendégelésének szimbolikája Márk evangéliumában***

A négyezer ember megvendégelése (Mk 8,1–9) *déja vu* érzést kelt bennünk, hiszen apró részleteket leszámítva, szinte szóról szóra megegyezik az ötezer ember megvendégelésének (Mk 6,30–44) történetével. Miért történik meg ez az esemény kétszer? Miért tartja érdemesnek az evangélium szerzője, Márk – aki Jézus Krisztus életének számtalan részletét egyébként nyilvánvalóan nem írja le –, hogy mégis két ilyen szakasztott egyformának tűnő eseményt örökítsen meg röviddel egymás után a művében? A megoldás kulcsa álláspontom szerint a részletekben rejlik. Azokban az apró momentumokban, amikben a két történet egymástól a nagyfokú hasonlóság mellett mégis különbözik. Ezek a differenciák szimbólum erejük és valami nagyon fontosra világítanak rá Jézus küldetésének értelmezésével kapcsolatban.

*Kulcsszavak: Márk evangéliuma, kenyérszaporítás, Damaszkuszi Irat, szám-szimbolika, partikuláris és univerzális szemlélet*

### **Kallós Lilla Katalin, *Meghívás a boldog asztalközösségbe***

Az egész Szentírásban végighúzódik az Istennel való együttlétnek a reménye, melynek egyik jellegzetes módozata egy földi vagy mennyei asztalközösség, lakoma. Az Úrral való asztalközösségnek a képét a próféták a messiási korszak jelölésére használták. Ézsaiás próféta jövődőlésében egyszerre jelenik meg a bőség és a nyitás ígérete, más emberek, népek irányába (Ézs 25,6). Az eljövendő lakomának így nem csak gazdagsága, öröme adja kiemelkedő voltát, hanem a meghívottak széles köre is. Ennek lehetőségét maga Jézus is hirdette különböző helyeken és módokon. A tanulmányban arra keressük a választ, hogy az általunk tárgyalt, a nagy

vacsora/lakoma példázatában (Lk 14,15–24) hogyan jelenik meg ez a motívum. Igyekszünk bemutatni, hogy Jézus példázata egy lakoma előkészületeiről, a vendégek meghívásáról és a meghívás visszautasításáról miként tudja összefoglalni a különböző korszakok remélt és ténylegesen megvalósuló viszonyait, ember és ember, illetve ember és Isten között.

*Kulcsszavak: asztalközösség, a nagy vacsora példázata (Lk 14), vendéglátás, Énók apokalipszise, eszkatológiai lakoma*

### **FAZAKAS Bettina-Dóra, *Jézus utolsó étkezése tanítványai***

Az utolsó vacsora, azaz közismerten úrvacsora fontos és elhagyhatatlan az egyházi élet, hit, teológia és gyakorlat számára. Nem volt ez másképp az apostoli kor gyülekezeteiben sem, ezért a vizsgálódás elsősorban Jézus és tanítványai utolsó vacsorájára, étkezésére tér ki. A tanulmányomban arra fektetem a hangsúlyt, hogy vizsgáljam: Lukács evangéliumában és Pál apostol szerzettetési igéjében hogyan jelenik meg ez az esemény. Vizsgálásra kerülnek a különbözőségek és a hasonlóságok, a hagyományok megjelenése, magának az étkezésnek a menete, valamint az, hogy ezek az étkezések eredetileg milyen körülmények között, milyen események kapcsán történtek, és esetleg milyen behatással lehettek az úrvacsorai gyakorlatra a hellenisztikus szakrális étkezések. Ezért is hangsúlyosabban tárgyalom a Lukács evangéliumában leírt, tanítványokkal való utolsó étkezést, amiben éppen ezek a hellenisztikus hatások észlelhetők.

*Kulcsszavak: úrvacsora, páskavacsora, korinthusi gyakorlatok, Macellum, üdvözítő balál*

### **GULÁCSY Dániel, *Aszketikus étkezési irányzatok a kolosséi gyülekezetben***

Az apostoli kor gyülekezeteinek sokszínűsége újra és újra feltűnik az Újszövetség olvasójának. Ennek a sokszínűségnek egyik legérdekesebb színfoltja a kolosséi gyülekezetben jelen levő aszketikus divízió. Pál apostol Kolosséi gyülekezetéhez írott levele alapján vizsgáljuk meg ezt a csoportot, különös tekintettel az aszketák étkezésre vonatkozó gondolkodására. Az aszketizmus nem csupán bizonyos ételek fogyasztásától való önmegtartóztatás, hanem egy sokszínű jelenség, mely többféle választási

lehetőséget kínál a széleskörű társadalom által sokszor elítélt viselkedésformák megmagyarázására. Megvizsgáljuk továbbá az aszkéta étkezési gyakorlat teológiai problematikáját, a páli iskolával való konfrontálódását. Végül rámutatunk arra az eszkatológiai-krisztológiai megoldásra, mely által a szentíró a keresztyének életében az aszketikus gyakorlatok helyére a Krisztus végső uralmát, s a benne elrejtett „bölcesség-forrást” helyezi.

*Kulcsszavak:* deutero-páli teológia, Kolosséi levél, aszkézis, judaizmus, misztériumvallások, tévtanítások

### **BOZSOKY Jonathán Benjámín, *Isten nagy vacsorája***

A szent étkezéssel kapcsolatban szinte elengedhetetlen, hogy ne kerüljön szóba az „Isten nagy vacsorájáról” szóló perikópa a Jelenések könyvéből. Az említett rész nem azért fontos, mert bővíti ismeretünket az apokaliptikus, mennyei étkezésről, hanem épp azért mert annak egy torz tükörképét mutatja fel számunkra. A Jel 19 mintha szándékosan említené meg egymásután a Bárány menyegzőjét, mely az eszkatologikus öröm, boldogság, jutalom helye, és az Isten nagy vacsoráját, amely pedig a bűnhődés színterévé válik. Tanulmányomban a következő kérdésekre keresem a választ: Milyen forrásokat, motívumokat ismerhetünk fel az Isten nagy vacsorájáról szóló perikópában? Mit jelent és milyen jelentőséggel bír az étkezés ebben a szöveggörnyezetben? Mit üzen „Isten nagy vacsorája” a kor egyházának?

*Kulcsszavak:* apokaliptika, Jelenések könyve, Bárány menyegzője, Ezékiel, Góg, Énók apokalipszise, görög mitológia, (pozitív/negatív) eszkatológiai asztalközösség

### **SERES Annamária, *Platón: Szümpozion (A lakoma)***

A hellén-római kori feljegyzések gazdag összejövetelekről, vallási-rituális elemekkel átszótt, bőséges lakomákról számolnak be. Ennek mintaszerű lebonyolítását mutatja be számunkra Platón „Szümpozion” című munkája, mely irodalmi műfajjá avanszálta a korabeli lakomákról szóló leírásokat. A teljes lakoma a δεῖπνον, ennek filozófiai diskurzussal színesített utolsó része volt a συμπόσιον, ami komoly szociális-társadalmi jelentőséggel bírt, hisz egy egész közösség gondolkodására gyakorolt hatást.

A közösségi étkezési szokásokat, amelyek a hellén kultúrát Platón leírásától kezdve jellemezték, a megtért pogány keresztyének is jól ismerték, sőt minden bizonnyal résztvevői voltak ilyen lakomáknak. A tanulmány ezért kitér arra a kérdésre is, hogy miként hatottak a hellén-római lakomák a korai keresztyénség teológiai gondolkodására és gyülekezeti gyakorlatára.

*Kulcsszavak:* Platón, Xenophón, Szókratész, Dionüszosz, görög filozófia, szümposzion, antik étkezés / bankett, triklinium

**Prof. Dr. PERES Imre, *Relief-ábrázolások és sírszövegek az utolsó étkezésről***

A görög relief ábrázolások és sírszövegek igen fontos adalékokat szolgáltatnak az ókori görögök hitéről és túlvilági szemléltetéséről, amiben fontos helyet foglal az utolsó étkezés képzele, ill. ábrázolása. Lehet, hogy mai szemmel nézve túl materialisztikusnak tűnik ez a szemlélet, azonban nem szabad elfelejtenünk, hogy az Újszövetség is - főleg a Lukácsi és Páli változatban - eléggé masszív képzeteket tolmácsol a mennyei asztali közösségről. Valószínű, hogy ezek a képzetek nemcsak kor- és teológia-függők, hanem egyszerűen arra utalnak, hogy minden emberi túlvilági elképzelés evilági tapasztalatok által terhelt. Hogy ne váljunk túlságosan misztikusokká vagy testetlen látnokokká, mégis engednünk kell, hogy ezek a képzetek érvényesüljenek eszkatológikus látásunkban. Aztán már csak azon múlik, hogy mennyire vesszük észre, hogy az eszkatonban a materiális képzeteknek minimális helyet kell adni, és hogy bizonyos horizonton túl csakis pneumatikus formákat kell keresnünk. Ez viszont állandó feszültséget jelent, ezért nem könnyű tudatosítani, hogy meddig vonulhatunk materiális világunk eszközeivel a túlvilági, ill. transzcendens szférák vizsgálatára.

*Kulcsszavak:* sírköfeliratok, reliefek, utolsó étkezés, triklinium, materialisztikus képzetek, pneumatikus test, posztmortális remények

**LEDÁN M. István, *A lakoma az ógörög sírfeliratokon és az Újszövetségben***

A tanulmányban arra vállalkozom, hogy vázolok néhány olyan lakomával kapcsolatos motívumot, melyekkel az ógörög sírepigrammákban találkozhatunk, illetve felvillantok néhány analógiát a görög sírszövegek és az Újszövetség lakoma-képzele között. Rá fogunk kérdezni arra is, hogy

vannak-e, és ha igen, milyen feltételei vannak a lakomán való részvételnek a görög sírszövegek, valamint az Újszövetség szerint. A görög sírfeliratok lakomával kapcsolatos képzetei, illetve az Újszövetség lakoma-metaforája közötti hasonlóság arra enged következtetni, hogy a lakoma egy archetipikus és univerzális kép, melyet a különféle vallások sajátos és ugyanakkor nagyon hasonló tartalommal tölthettek meg.

*Kulcsszavak: sírköfeliratok, eszkatológiai lakoma, nektár és ambrózia, öröm, Ganüimédész, Léthé, Olümposz.*



## A kötet szerzői

BOZSOKY Jonathán Benjámin – PhD-hallgató, DRHE Újszövetségi Tanszék

FAZAKAS Bettina-Dóra – demonstrátor hallgató, DRHE Újszövetségi Tanszék

GULÁCSY Dániel – PhD-hallgató, DRHE Újszövetségi Tanszék

KALLÓS Lilla Katalin – PhD-hallgató, DRHE Újszövetségi Tanszék

LÁSZLÓ Virgil, PhD – adjunktus, EHE Újszövetségi Tanszék

LEDÁN M. István, PhD – református lelkész, Érköbölkút

NÉMETH Áron, PhD – egyetemi docens, DRHE Ószövetségi Tanszék

PACZÁRI András – PhD-hallgató, DRHE Ószövetségi Tanszék

PERES Imre, PhD, Dr. habil. – tanszékvezető egyetemi tanár, DRHE Újszövetségi Tanszék

SERES Annamária – PhD-hallgató, DRHE Újszövetségi Tanszék



## A PATMOSZ KÖNYVTÁR sorozatban eddig megjelent könyvek:

1. PERES Imre – JENEI Péter (szerk.), *Az ókori keresztény világ* (2013)
2. PERES Imre, *Pál apostol túlvilági látomásai* (2015)
3. PERES Imre, *Pillantások a végidőkre* (2016)
4. PERES Imre – NÉMETH Áron (szerk.), *Az ókori keresztény világ III.* (2016)
5. PERES Imre, *Mennyei polgárjogunk* (2018)
6. PERES Imre – NÉMETH Áron (szerk.), *Az ókori keresztény világ IV.* (2018)
7. NÉMETH Áron (szerk.), *Az ókori keresztény világ V.* (2019)
8. PERES Imre, *Az apokaliptikus egyház* (2019)
9. PERES Imre – NÉMETH Áron (szerk.), *Az ókori keresztény világ VI.* (2020)

### Tervezett kiadványok:

10. PERES Imre, *Korinthusi hitviták* (2020)
11. BOLYKI János, *Tanulmányok a Jelenések könyvéhez* (2020)
12. PERES Imre – NÉMETH ÁRON (szerk.), *Az ókori keresztény világ II.* (2021)
13. BARÁTH Béla – PERES Imre (szerk.), *Hieronymus és Vulgata* (2021)
14. JÖRG FREY, *Tanulmányok a Jelenések könyvéhez* (2021)
15. BARÁTH Béla – PROCHÁZKA Pavel – PERES Imre (szerk.), *Comenius* (2021)
16. PERES Imre – NÉMETH ÁRON (szerk.), *Az ókori keresztény világ VII.* –  
– A lélek születése (2021)
17. PERES Imre, *Újszövetségi kommentárok* (2021)

