STUDIA
Debreceni Teológiai Tanulmányok

A Debreceni Református Hittudományi Egyetem teológiai szakfolyóirata

STUDIA
Debreceni Teológiai Tanulmányok

A Debreceni Református Hittudományi Egyetem teológiai szakfolyóirata

2016/2.

Theological Journal of the Debrecen Reformed Theological University

Theologische Zeitschrift der Reformierten Theologischen Universität Debrecen

A folyóiratszám megjelenését az NTP-HHTDK-16-0055 pályázat keretében
az Emberi Erőforrások Minisztériuma támogatta.

Főszerkesztő és felelős kiadó/Editor-in-Chief:
Bölcskei Gusztáv rektor

Felelős szerkesztő/Managing Editor:
Hodossy-Takács Előd

A felelős szerkesztő munkatársai/Co-Editors:
Jeneiné Hurja Bettina Valéria, Németh Áron

Kiadja a Debreceni Református Hittudományi Egyetem
4044 Debrecen, Kálvin tér 16.

ISSN 2415-9735

Szerkesztőbizottság/Editorial Board:
Baráth Béla Levente, Kustár Zoltán,
Peres Imre

Olvasószerkesztő/Copy Editor:
Lapis-Lovas Anett

Szerkesztőség címe/Editorial Office:
H–4044 Debrecen, Kálvin tér 16.
Tel.: +36-52/516-820 • Fax: +36-52/516-822
E-mail: rektori@drhe.hu • Web: http://www.drhe.hu

Olvasói észrevételek/Readers' reflections:
takacse@drhe.hu

A borítón Tamus István Küzdelem c. festménye látható

Technikai szerkesztés:
Miklósiné Szabó Monika

Készítette:
Kapitális Kft.

Felelős vezető:
Kapusi József

TARTALOM

LECTORI SALUTEM!

Hodossy-Takács Előd

TANULMÁNYOK

Gaál Botond – A teremtett rend és a teremtett ember 9

Udo Schnelle – Kozmikus harc Krisztus és a bűn között – Egy központi motívum vizsgálata a Római levélben 16

KUTATÓ DIÁKOK

Németh Áron – Tehetséggondozás a Debreceni Református Hittudományi Egyetemen 29

Damásdi Dénes – Mózes-tipológia Máté evangéliumában 30

Prém Alexandra – Társadalmi ügy a keresztyénségben Lukács evangéliuma és a latin-amerikai felszabadításteológia alapján 40

Rezümék: Damásdi Péter, Berdéné Hákli Annamária, Dicső Melinda, Erbach Viola, Kis Kendi Dávid, Simon Mátyás 49

VITA

Lakner Lajos – Se fóbiák, se freskók – Válasz Gáborjáni Szabó Botondnak 55

RECENZIÓ

Kókai Nagy Viktor – Vítor Hugo Schell: Die Aeropagrede des Paulus und Reden bei Josephus 67

CONTENTS

LECTORI SALUTEM!

Előd Hodossy-Takács

STUDIES

Botond Gaál – The Created Order and the Created Human 9

Udo Schnelle – Cosmic Battle Between Christ and the Sin – A Central Motif in the Epistle to the Romans 16

STUDENT RESEARCHERS

Áron Németh – Talent Management at the Debrecen Reformed Theological University 29

Dénes Damásdi – Moses Typologies in the Gospel of Matthew 30

Alexandra Prém – The Social Issue in Christianity in the Gospel of Luke and in the Latin-American Theologies of Liberation 40

Summaries by Péter Damásdi, Annamária Berdéné Hákli, Melinda Dicső, Viola Erbach, Dávid Kis Kendi, Mátyás Simon 49

DISPUTES

Lajos Lakner – Neither Phobias nor Fescoes 55

BOOK REVIEWS

Viktor Kókai Nagy – Vitor Hugo Schell: Die Aeropagrede des Paulus und Reden bei Josephus 67

LECTORI SALUTEM!

Hodossy-Takács Előd

Korunkban az egyetemi életet sokan illetik negatív kritikával. Hallunk sóhajtásokat a hallgatók előzetes műveltségének, olvasottságának hiányosságai miatt, mások érdektelenségre, motiválatlanságra panaszkodnak. Vannak, akik azért elégedetlenek, mert úgy érzik: sokak számára az egyetemista lét nem más, mint egy átmeneti állapot az érettségi és a diploma között, aminek egyetlen célja a vágyott dokumentum megszerzése. A tartalomra szerintük a hallgatók jelentős része egyáltalán nem kíváncsi.

Sajnos van igazság ebben, és a hittudományi képzésben is ismerjük ezeket a problémákat. Egy ma már nyugdíjas kollégánk gyakran hasonlította ezt a jelenséget a vízen járáshoz, azzal a kiegészítéssel, hogy némely diák lábának bevizezése nélkül próbál keresztülgázolni a teológiai tudományok tengerén. De szerencsére nem ez az egyetlen tapasztalatunk: nagyon sok tehetséges és elkötelezett hallgatónk van. Még ma is. A debreceni kollégiumban egyébként a 18. század végétől kezdve önképzőkörök mindig működtek, amikor működhettek. Ezekben a hamisítatlan diákegyesületekben az érdeklődők pallérozhatták irodalmi műveltségüket, saját lapot jelentethettek meg, beszélgettek, vitáztak, és néha jeles vendégek is megfordultak közöttük. Ma az önképzés egyik legfontosabb terepe a tudományos diákköri mozgalom (TDK), ahol ugyan a hallgatók kutatásait oktatók irányítják témavezetőként, de az elsődleges kritérium mégis az egyéni elkötelezettség. Ez az a közeg, ahol a teológusok először elkezdenek kilépni a tanulmányi követelmények keretei közül, foglalkoznak valami olyasmivel, ami nem a megszerezhető papírról, hanem tartalmi kérdésekről szól. A Studia jelenlegi számában szereplő új rovatunkat ilyen hallgatók töltötték meg. Vannak közöttük, akik hosszabb dolgozattal jelentkeznek, mások pedig folyamatban lévő kutatásaik rövid összefoglalását adják. Lehet, hogy ezek az írások hordoznak magukon gyerekbetegségeket, de a szárnypróbálgatás ilyen, a folytatást pedig kíváncsian és reménykedve várjuk.

Folyóiratunkban mindig törekszünk egy-egy nemzetközi szaktekintély tanulmányának közlésére. Nemrégiben járt nálunk Udo Schnelle, akinek egyik dolgozata ezúttal magyar fordításban olvasható. Gaál Botond írása a teremtett világot és a felelősséggel felruházott embert vizsgálja.

Az előző számban teret adtunk egy kritikának Gáborjáni Szabó Botond tollából, amely (örömünkre) életre kelt. Most közöljük Lakner Lajos válaszát.

A Studia legújabb számát, melyben a fentieken túl egy recenzió is helyet kapott, örömmel és tisztelettel nyújtja át az Olvasóknak a szerkesztő,

Hodossy-Takács Előd

TANULMÁNYOK

Gaál Botond

A teremtett rend és a teremtett ember*

Címünk kimondottan nehéz témát jelez. Azért, mert tudományos értelemben majdnem kizárólag csak a keresztyénségnek volt és van kapcsolata az egzakt tudományokkal, az egyéb vallások esetében ez elenyésző.[1] A mérvadó tudománytörténészek azt is észrevették, és ez már széltében elfogadott tény, hogy a mai, modern európai természettudomány nem tudott volna kifejlődni a görög tudományból a keresztyénséggel való találkozása nélkül. Ugyanis a görögök axiomatikus tudományszemlélete szerint csupán azt lehetett elfogadni valóságos ténynek, amit az emberi elme a gondolat révén megalkot. E gondolatok alapján jutottak aztán el az isteni szférába. Ez volt számukra a valóság. Platón és a későbbi neoplatonizmus kívánkoznék ide példaként a maga gondolati rendszerével. Mi több, a görög gondolkodók garmadája sorolható azok közé, akik az ész segítségével jutottak el valamiféle istenségig. Arisztotelész is megjárta ezt az utat, de őt érdemes más miatt is említeni, jelesül azért, mert szerinte a világ öröktől fogva van, s így nem kellett bajlódnia az eredet kérdésével. Ezzel a görög eszmével viszont gyökeresen ellentétes nézetet képviselt a keresztyénség a teremtésről szóló tanításával, mely szerint a mindenséget Isten alkotta, beleértve az anyagi természetű világot és az emberi értelmet egyaránt.[2] Így az ész többé nem arra való, hogy isteni gondolatokat hozzon létre, hanem hogy vizsgálja a természetet, megértse és felfogja annak működését, hiszen azzal identikus. Ez olyan nagy csapás volt, hogy a görögök szemében a keresztyének lettek az első „ateisták". Most azonban inkább szeretnénk hallani valamit az időben hozzánk legközelebb eső korszakok tudományos tanulságairól, ezért ugrunk bő kétezer évet, amikor is az ember csak az utóbbi időben gondolkozott el azon, hogy vajon helyes úton jár-e, amikor kutat, tudományokat művel és a természet adta áldásokat használja. Mintha kettéhasadt volna a világ, mert egyrészt az ember az értelmével a mindenséget kémleli, és ezáltal fantasztikus magasságokba emeli önmagát, másrészt pedig vágyaival saját igájába hajtja azt a világot, amely neki hajlékul adatott sáfárságra. Erről a kettős-

* A tanulmány a 2016. december 2-án Debrecenben, a Keleti Háromhatár-Szeglet Kutató-Fejlesztő Professzori Baráti Társaság ülésén elhangzott előadás szerkesztett változata. A szöveg több helyen tükrözi az előadás formai sajátosságait.

1 Vö. Jáki: Teremtés, Krisztus, Tudomány, in Jel. 2005. IX. 197–202. 197. Jáki ezeket írja: „A továbbiakban csupán a keresztény vallást vizsgálom, mert csak a keresztény vallás volt valaha, és van ma is jelentős kapcsolatban a tudománnyal. Ezt világosan kell látnia mindenkinek, aki komolyan veszi a tudomány történetének tanúságát."

2 A *creatio ex nihilo* tantételről van szó, amelyet itt időkorlát miatt nem részletezünk.

ségről szeretnék megosztani néhány gondolatot Társaságunk nagybecsű tagjaival. Ez alkalommal kérem, fogadják el, ha mindezt keresztyén nézőpontból teszem, mert ezzel szeretném színesíteni munkálkodásunk palettáját, egyben kifejezni hálás köszönetemet a Keleti Háromhatár-Szeglet Kutató-Fejlesztő Professzori Baráti Társaságnak, hogy tagjai sorába választott.

Az emberre hangolt mindenség

Amikor a tudomány oldaláról vizsgáljuk a teremtett rend kérdését, azzal érdemes kezdenünk: a 20. század egyik leginkább megdöbbentő és elgondolkoztató „fölfedezése" az volt, hogy a világnak van időbeli kezdete. A század utolsó harmada erről szólt. Ez meglehetősen egybecseng a keresztyénség biblikus tanításával, mely szerint a világot Isten teremtette.

Amikor azt olvassuk, hogy „kezdetben teremtette Isten a mennyet és a földet" (Gen 1,1), a *kezdetben* szó azt jelenti, hogy előtte nem volt semmi, sem tér, sem idő, sem anyag, sem emberi értelem. Bár a bibliai teremtéstörténet az akkori ember képvilágát és világképét, illetve nyelvezetét tükrözi, annak csupán az a lényegi mondanivalója, hogy a világnak van Teremtője. Sőt maga a Teremtő is jelen van benne már a kezdetektől. A héberben Istennek a neve a létigével kapcsolatos, azt jelenti, hogy az élő, aki él. Tehát azt jelzi az ószövetségi leírás, hogy a teremtett mindenségben lesz élet. Lett is. Ha összegezni akarjuk: a bibliai teremtés nem önmagáért való értelmetlen tett, a világ nem önmagát magyarázza, hanem van Teremtője, alkotója, akinek terve van vele, ezért kell hozzá az élet. Az ószövetségi teremtéstörténet szüntelenül az életre mutat. A keresztyénség ezt vitte tovább, és magyarázta is a teremtés értelmét. Pál apostol emelte ezt a legmagasabb szintre, amikor a Kolosséi levélben azt mondja, hogy minden a Jézus Krisztusban nyeri el értelmét, mert „*mindenek ő benne, ő általa és ő reá nézve teremtettek*" (Kol 1,16). Ez azt jelenti más szavakkal, hogy Isten a mindenség sorsát, benne az emberét Jézus Krisztusban rendezte el. – És itt jön a 20. század nagy természettudományi fölfedezése, miszerint a világnak van kezdete és kifejlődése. Pontosabban szólva az anyagfejlődése halad egy olyan irányba, amely az élő világot eredményezi, még közelebbről: az ember révén a világot felfogó értelmet. A 20. századi ősrobbanásos modell, amely ma az egyetlen elfogadott tudományos elképzelés a világ keletkezéséről, a maga *antropikus* elveivel a mindenséget az emberre hangolja. Azért történt így, hogy létrejöhessen az ember.

A nagy tudósok töprengése

A legújabb kor tudósait a természet megismerése kapcsán nagyon foglalkoztatta egy titokzatos *miért* kérdés. Már James Clerk Maxwell elgondolkodtatta korának tudósait a 19. században. Mélyen hívő református ember lévén ő korántsem elegyítette a hit értelmi aktusát a természet tudományos megismerésével. Mindkettőnek meghagyta a maga érvényességi területét, és nem is gyártott olyan elméletet,

amely valamelyiket is beleszorította volna a másik Prokrusztész-ágyába. Amikor George Ellicott, Bristol püspöke azt kérdezte tőle levelében, hogy mi biztosítja a világ egységét, rendjét, akkor nyomban válaszolt, és nagyon kedvesen azt javasolta neki, hogy olvassa el Pál apostol Kolosséi levelének 1. részét, ahol az ún. Krisztus-himnuszban választ kap a mindenség rendjére: „*Ő előbb volt mindennél, és minden ő benne [azaz Krisztusban] áll fenn.*"[3] A világ akkori legnagyobb tudósa erre hívta föl az anglikán főpap figyelmét. – Újból előreszaladva fél évszázaddal, a 20. század első felének tudósai lényegében azt keresték, milyen az univerzumban található rend, illetve milyenek annak belső törvényszerűségei, és hogy ezek az emberi értelem által valamilyen formában megismert törvények *hogyan, illetve mennyire adekvát módon* írják le a tapasztalható, érzékelhető valóságot. Legtöbb esetben ezt a matematika segítségével tudták megragadni. De mindig csak az értelmi határokon belül! Nem kapunk azonban választ a *miért* kérdésre, amelyet már Maxwell válaszában is érzékelhettünk, Einstein pedig annyira szeretett fölvetni. Már őt megelőzően Max Planck is utalt arra, hogy a természeti törvények a „működésükhöz" az erőt valamilyen külső hatalomtól nyerték.[4] Einstein pedig többször úgy nyilatkozott, hogy a természet titkainak legbelsejét lenyűgözőnek találja.[5] Ez a lenyűgöző rend érdekelte őt nagyon. Honnan származik ez? Mi az eredete? Ezért gondolkozott el a *miért* kérdésén oly gyakran. Nyilvánvalóan tudjuk, hogy erre a *miért* kérdésre sem Einstein, sem pedig más tudós nem adhatta meg a feleletet, és a jövőben sem kaphatunk rá kielégítően végérvényes választ. A válasz pontosan akkor lesz kielégítő, ha az nem akar végérvényes lenni. Ez a dolog természetéből következik, amit maga Einstein is és Planck,[6] valamint mások is jól tudtak. Ők inkább a szemléletet akarták ezzel formálni és olyan irányba terelni, amelytől vártak valami újat, valami közelebbit a még föl nem tárt területek titkaira. Élesebben fogalmazva: ez a *miért* kérdés olyan programot tárt a 20. század második felének tudósai elé, amely aztán beletorkollott az emberre tekintő teremtés gondolatába, a Big Bang modelljébe.

Miért tette föl Einstein a „miért" kérdést?

Einstein valami mély titkot sejtett. 1939-ben a Princeton Theological Seminaryben mondott egy beszédet, melyből érdemes idéznünk néhány sort: „*A tudomány csak teremtett lehet azok számára, akik alaposan átitatódtak az igazság és a megértés iránti vággyal. Az érzelem ezen forrása azonban a vallás köréből származik. Ehhez az a hit is hozzátartozik, amely lehetségesnek tartja, hogy az a rendezettség, amin*

3 Campbell–Garnett: The Life of James Clerk Maxwell, London (1882), Johnson Reprint Corporation, New York, 1969, 394–395. (A továbbiakban: C & G.)

4 Vö. Planck: „Az egzakt tudomány értelme és határai", in: Válogatott tanulmányok, Gondolat, Budapest, 1965, 301–304.

5 Vö. Einstein: Hogyan látom a világot?, Gladiátor Kiadó, Budapest, 1994, 16. Ez csak egyetlen példa a sok ilyen természetű einsteini megnyilatkozások közül.

6 A nagy tudósok között talán Max Planck fejtette ezt ki a legvilágosabban. Vö. Planck: Az egzakt tudomány értelme és határai, i. m., 302.

a világ létezése alapul, racionális, azaz következtetés révén megérthető. Nem tudok elképzelni olyan eredeti tudóst, akinek nincs mély hite. A szituáció talán kifejezhető egy képpel: a tudomány vallás nélkül sánta, a vallás tudomány nélkül vak."[7] Ha viszont a „tudomány csak teremtett lehet", joggal vetődik föl az emberi megismerés határa, hiszen az értelem a mi fizikai világunkkal identikus. Önmaga korlátain nem léphet túl. Ebben viszont éppen az az érdekes, csodálkozott rá maga Einstein is, hogy a megismerésnek nincs határa. Ha pedig ez így van, akkor megérthetjük Einstein szándékát, miszerint a tudományos gondolkodásnak nem szabad azzal megelégednie, hogy *milyen* ez a természet, illetve *hogyan* néz ki, hanem igenis helyes, ha arra a kérdésre is keressük a választ, hogy *miért olyan, amilyen, és miért nem más*. Ezt nevezte ő *prométheuszi* elemnek, amely belecsúszott a természet logikai összefüggéseibe.[8] Ezt a rendet találta ő lenyűgözőnek, s ekkor a tudósok természetet föltáró munkáját az „Isten gondolatainak letapogatása"[9] szép kifejezésével illette.

Miért jött létre az élet? Miért jött létre a világ?

Hogy az élet miért jött létre, arra nem tudunk válaszolni. Mond azonban valami lényegeset és nagyon érdekeset a tudomány, amikor megfordítva a dolgok logikai menetét, azt válaszolja: azért jött létre a mindenség, hogy abban létrejöhessen az élet, s az ember révén a mindenséget fölfogó értelem. Sokan törik a fejüket azon, hogy létezhet-e olyan világ, amelyben nincs élet. Valószínűleg a kérdés túl nehéz. Ugyanis minden arra mutat, hogy ez a világ nem létezhetne az élet nélkül. A lét velejárója az élet, úgyszólván a teremtett mindenség az emberrel együtt az, ami. Ezt még nem láthatta az Ószövetség embere, de a keresztyén kultúra sem kereste az élet létrejöttének miértjére a választ. Ezért jutott el oda, hogy a felvilágosodás idején, sőt a 19. században át egészen a 20. század első feléig meglehetősen éles vitákat folytatott az élet eredetéről. Igen nagy tábora lett azoknak, akik az élet létrejöttének okát a teremtett mindenségben keresték, sokan még mindig így látják. Ők azt vallják, hogy a világ örök, azaz önmaga az oka a létrejöttének, önmagát magyarázza, önmagának elégséges, s ezért keresik azt a módot, hogy az élettelen létezőből miként áll elő az élő. Itt tévesen sokan a darwini modellre gondolnak, pedig az egészen másról szól, és nem mond semmit az élet keletkezéséről. – Már régen kész volt a 20. század tudományának két nagy területe, a kvantumfizika és a relativitáselmélet, amelyeknek segítségével a kis és nagy méretek világát magyarázni lehetett. Tényleg csodálni lehet az emberi elmének azt a mélységét és magasságát, amellyel beletekintett a világ rendjébe. Az élet eredete azonban nyugtalanította. A keresztyénség számára ez nem volt gond, mert az életet Isten ajándékának tekintette. Dávid mondja a 36. zsoltárban: „*Uram, nálad van az élet forrása, a te*

7 A. Einstein: Ideas and Opinions, Crown Publishing, New York, 1954, 46. Idézi T. F. Torrance: Einstein and God, kézirat, 6.

8 T. F. Torrance: Creation, Contingent World-Order and Time, Aarhus University, Denmark, kézirat angol nyelven, 8.

9 Vö. D. Brian: Einstein, a Life, New York, 1996, 61 és 173. Idézi T. F Torrance: Einstein and God, kézirat, 8.

világosságod által látunk világosságot!" János apostol pedig egyenesen Krisztus inkarnációjával magyarázza: „*Benne volt az élet, és az élet volt az emberek világossága!*" (Jn 1,4) Ez a hittételek megfogalmazásához vezetett. A természetet vizsgáló ember azonban itt nem akart megállni. Joggal! A *miért* kérdés tehát még mindig nyitva maradt! – Mivel Önök többségükben a bioszférával foglalkoznak, hadd említsek meg egy különös esetet. A világhírű fizikus, a Nobel-díjas Erwin Schrödinger 1944-ben egy előadás-sorozatot tartott az életről Dublinban. Ő ugyan beszélt az élet fizikai-kémiai folyamatairól, de mint kitűnő matematikai tudással rendelkező fizikus, éppen a természet törvényeinek fölfedezése okán rávilágított a világban meglévő rendezettségre. Amikor azonban az élet eredetéről akart mondani valamit, szinte megtorpant. Az életet „példa nélkül" álló rendezettségnek mondotta. Az élettel kapcsolatban egyenesen „nem fizikai" összefüggésekről, illetve „fizika fölötti törvényekről" beszélt.[10] Végül arra a megállapításra jutott, hogy az élet keletkezését nem lehet leegyszerűsíteni egy olyan folyamatra, amely a „rendezetlenségből állít elő rendet", hanem olyanra, amely a „rendből állít elő rendet".[11] Más módon, de szinte ugyanerre a következtetésre jutott a mélyen hívő Freund Tamás, amikor könyvének ezt a címet adta: „Az agy a Teremtő műve!" – Egy másik figyelemre méltó példát is szabad legyen idehozni. Polányi Mihály, aki eredetileg orvos volt, 1948. szeptember 20-án a kaliforniai Pasadenában tartott Hixon Szimpózium kapcsán, különösen is Karl S. Lashley biológus előadó véleményének meghallgatása után mélyen megdöbbent azon, hogy a biológusok az élet minden megnyilvánulását a fizikai és kémiai folyamatok leírásával megmagyarázottnak gondolták. Polányi ezt „nyilvánvaló badarságnak"[12] minősítette. Ekkor fogalmazódott meg benne, hogy az ember szellemileg és lelkileg is több annál, mint amit a korabeli tudomány róla állít. Az embert egy nyitott gondolkodású, mindig fölfelé irányuló szellemiséggel rendelkező lénynek mutatta be. – Ezeknek mind szemléletformáló hatása lett a keresztyén gondolkodásban, elsősorban a protestáns teológia művelésében.

Az ember tovább kutatja a mindenség rendjét – De meddig?

A keresztyén gondolkodás felől nézve az Isten által teremtett mindenségben ott van az élet, annak csúcsán ott van az ember, és ez a lény gondolkodik, érez, jövőt formál, hisz. Látja azt, amit a Templeton-díjas John Barrow cambridge-i tudós barátom így fogalmazott meg az emberi értelemnek és a teremtett világ rendjének összefüggéséről: „*…úgy vizsgáljuk a természetet, mintha azt egy a miénkkel nem azonos értelem rendezte volna el. A tudósok lényegében ezt teszik, akár vállalják nyíltan ezt az eszmét, akár nem, másképpen nem lennének tudósok.*"[13]

Előttünk van tehát a természet a maga teremtett mivoltában a teremtett világhoz tartozó emberrel, aki azt a parancsot kapta, hogy „művelje és őrizze azt" (1Móz 2,15).

10 E. Schrödinger: Mi az élet?, in Válogatott tanulmányok, Gondolat, Budapest, 1970, 206.
11 E. Schrödinger: Mi az élet?, i. m., 205.
12 Polányi: Tudomány és ember. Argumentum Kiadó, Budapest, 1997, 195.
13 J. D. Barrow: A fizika világképe. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1994, 35.

Azaz, művelje a tudományokat, alkosson kultúrát, de vigyázzon annak rendjére, amelyet ő is ajándékként kapott. De mégis annak mi a rendje? Az, hogy ez a mindenség a maga természeti és szellemi integritásában alkotja a valóságot, mert annak rendje így jó. Bármi, ami ezt az integritást megbontja, az rossz, mert fölborítja annak rendjét. A *miért* kérdésnek itt már határt szab a *meddig* kérdés! – Itt most a tudományok legszélesebb skálájának képviselői vannak jelen: biológusok, s általában az élettudományok szakemberei, a kémia, a gépészet, az agrárium, a matematika, a műszaki tudományok, a fizika és ökológia szaktudósai. A természet azonban nem ismer külön kémiát, biológiát, fizikát, mert annak valósága egybefog mindent a maga integritásában. A természet rendje ebben a mélységes integráltságban rejlik, annak egységében. A kutatás lehetőségét az biztosítja, hogy az emberi értelem, illetve gondolkodás szerkezete kongruens a természet rendjével. Ezért lehet megismerni, fölfedezni a világot a legmélyebb mélységekig. Ez viszont nem vezethet odáig, hogy beleavatkozunk a természet rendjébe olyannyira, hogy annak pusztulásához vezessen (atombomba, ózonlyuk, klónozás, energiaforrások kihasználása, klíma, szén-dioxid- és oxigénprobléma, szemetelés, vízhiány, biodiverzitás stb.). A keresztyénség is most kezd ráébredni arra, hogy az eredeti „művelje és őrizze" feltétel sokkal mélyebb értelemmel bír, mint eddig gondolta. Ugyanis nemcsak az embernek van szombatja, hanem a reá bízott természetnek is. A természet működésének is van rendje, amely a törvények formájában mutatkozik az ember számára. Ezen túlmenően – kevésbé ismeretes módon – van egy általánosabb rendje is, az ún. „szombat-rend", mely szerint nem szabad azt a végtelenségig kihasználni. Az ember a maga szabadságában ezt nem változtathatja meg büntetlenül. Jézus azt mondta egyszer a tudósoknak, hogy „nem az ember van a szombatért, hanem a szombat van az emberért!" (Mk 2,27) A teremtett világnak tehát van rendje. Éppen azért, hogy abban az ember élhessen, hogy a természet az embernek otthona legyen. Ezt a bibliai korok embere nem tudta másképpen kifejezni, mint hogy a *szombatra* hivatkozott, amely igen súlyos szabályt jelentett számára. A bibliai „szombat" kifejezés azt jelenti, hogy valamitől „megszűnni", hagyni lélegezni, élni, hogy annak eredeti integritása fennmaradjon. És itt jön a nagy kérdés: ki zavarhatja meg ezt a rendet? Egyedül az ember! Mert csak az ember kapott olyan képességet, aki ezt megteheti. A teremtett rend tehát a teremtett emberért van, mégis egyidejűleg a teremtett embertől függ, mert neki adatott az az értelem, amellyel beleláthat a teremtett mindenség rendjébe. Ez kiváltságos helyzet, ső még mandátumot is kapott annak művelésére. A tudomány, a kultúra és általában a szellemi élet ezt szolgálja. Ezért hallatlan felelősség van az emberen a csodálatos világáért, amelynek elválaszthatatlan része ő maga is. Sőt őérte jött létre ez a mindenség, amit így olvashatunk a Bibliában: „Látta Isten, hogy jó!" (1Móz 1) A teremtett ember tehát vizsgálhatja a lenyűgözően szép teremtett rendet, de csak addig a pontig, ameddig annak őrző sáfára marad.

Nem tehetjük meg, hogy legalább egy gondolat erejéig itt ne hangsúlyoznánk a Budapesti Víz Világtalálkozó jelentőségét. Éppen két napja fejeződött be az a világprogram, amely fölhívta a figyelmet a mindenség egységére, integritására, s ha valamiben megbontjuk az univerzum rendjét, akkor az romboló hatással lesz más

területekre is. Ezt éppen a mi köztársasági elnökünk, Áder János hangsúlyozta.[14] Amit a politikusok és a szakemberek hangsúlyoztak, az lényegében a keresztyén kultúra nyelvén a fentiek szerint fogalmazható meg, jelesül úgy, hogy a teremtett ember felelősséggel őrizze meg a teremtett rendet.

Ami ezt a rendet illeti, Petőfi is csak rácsodálkozott a természetnek erre a szavakkal alig kifejezhető titkára, amikor ott a keleti háromhatár-szeglet vidékén, Nagyarnál a maga lelki csendjében a Tisza szépségét figyelte: „*Oh természet, oh dicső természet! / Mely nyelv merne versenyezni véled? / Mily nagy vagy te! mentül inkább hallgatsz, / Annál többet, annál szebbet mondasz. –*”

14 A Budapesti Víz Világtalálkozót 117 ország képviselőivel 2016. november 28–30. napokon tartották, melynek dokumentumai széles körben elérhetőek az internet segítségével. Áder János több beszédében és nyilatkozatában is fölvetette, hogy ha az élet számára fontos víz kérdésében kudarcot vallunk, akkor kudarc lesz az eredménye a földkerekség klímaügyének is.

Udo Schnelle

Kozmikus harc Krisztus és a bűn között – Egy központi motívum vizsgálata a Római levélben*

Abstract

Cosmology is a recurrent and central issue in Pauline theology. Yet if you compare the Pauline letters on the frequency of cosmological statements, one thing becomes apparent: the cosmological statements in the Pauline letters are nowhere else as manifold and diverse as in the Epistle to the Romans. While cosmological conceptions in the remaining letters only appear in very few places, they permeate the entire letter to the Romans, moreover, they are central for the letter's argument, right from the beginning. How to explain the centrality of cosmological thought in Romans? The thesis of the present study is that in Romans Paul has to demonstrate the weaknesses of the law so that it can remain a divine gift without possessing a soteriological purpose. In contrast to the Epistle to the Galatians, he succeeds to do so by raising the sin to a universal-negative antithesis of Christ. This argument is only possible for Paul within a widespread cosmological discourse.

1. Bevezetés

Az antikvitásban a filozófiai és a teológiai gondolkodás szorosan összefonódott, mi több, az effajta gondolkodásmód nem pusztán az elméletek szintjén létezett, hanem sokkal inkább életformát jelentett. A filozófiai és a vallási fogalmak áthatották egymást, ilyenformán az antikvitás korában nem is állították úgy szembe ezeket a területeket, mint ahogy azt a modern gondolkodásban megszokhattuk.[1] Hiszen minden filozófiának van vallási vetülete, és fordítva, minden vallásnak van filozófiai vetülete.[2] Ha az Újszövetséget párhuzamba állítjuk a kor fő vonalbeli filozófiai irányzataival (sztoicizmus, cinizmus, epikureizmus és platonizmus), akkor közös érdeklődési köröket és témákat figyelhetünk meg. Így egykönnyen az az érzésünk támadhat, hogy az Újszövetség álláspontja Istenről, üdvösségről, megváltásról, halálról és életről, a gonosz erejéről és Isten Lelkének hatalmáról egy sokkal szélesebb ókori diskurzus részét képezte. E diskurzus középpontjában a sikeres életvezetésnek egy olyan eszményi képe állt, amely az ókori ember számára biztonságot és megnyugvást jelenthetett a végzet kiszámíthatatlan erőivel szemben. Ennek függvényében a mi modern nézőpontunknak is változnia kell: az Újszövetség szövegei tehát nem elszigetelt elképzeléseket közvetítenek, hanem sokkal inkább egy olyan párbeszédként kell őket értelmeznünk, amely átfedő és kiegészítő viszonyban áll a korabeli kultúrával és gondolkodással,

* A tanulmány a 2016. október 10-én a Debreceni Református Hittudományi Egyetemen elhangzott előadás szerkesztett változata. A szöveg több helyen tükrözi az előadás formai sajátosságait.

1 Hadot: Philosophie als Lebensform.

2 Jaeger: Die Theologie der frühen griechischen Denker.

Studia Debreceni Teológiai Tanulmányok
2016. VIII. évfolyam 2. szám – 16–28. old.

reflektál arra, mi több, egy állandóan változó kulturális légkörben az újszövetségi kijelentés értelmezésének is dinamikus változást kell mutatnia.

Minden jelentőségteljes ókori filozófiai és vallási rendszer központi alkotóelemének tekinthető a kozmológia, azaz a világ keletkezésének komplex kérdésköre. A valóság a maga végtelenségében, a világ(ok) keletkezése és bukása, a csillagok emberi életeket befolyásoló ereje, az emberiség helye a világegyetemben, az ember feletti erők jelenléte a világban és természetesen a halál utáni élet mind olyan kozmológiai témakörök voltak, amelyeket Platón, Epikurosz és a sztoikusok is rendre tárgyaltak. A zsidó apokaliptikus irodalom is számtalan helyen értekezik a teremtésről, valamint a világ elmúlásáról, Isten és ellenfeleinek a küzdelméről, illetve Isten végső győzelméről. Természetesen Pál kijelentései mind a hellén, mind pedig a zsidó kozmológiai irodalom kontextusában is egyaránt olvasható.

Az ókorban bármely gondolkodási rendszer, amely megkísérelt a világ végéről beszélni, egyszersmind kénytelen volt a keletkezéséről és a természetéről is megnyilatkozni. A világ keletkezése és a kozmológia témája a korabeli enciklopédikus tudás szerves részét képezte, amelyet jóval tágabb értelemben használtak, mint a modern korban, ugyanis nem szűkítették csupán a κόσμος mint világegyetem pusztán fizikai értelmezésére és szemléletére.[3] Az ókori kozmológia magában foglalta a másvilági erőket is, valamint a bűnt mint világot alakító és meghatározó erőt. E természeti valóságokon túli erők közvetlen hatást gyakorolnak az emberre, eredetük azonban messze túlmutat a megragadható világon.

2. Kozmológiai teológia Pálnál

A korai keresztyénség életében az eszkatologikus jövő kétségtelenül egy jelenben is ható, jelenvaló erővé vált. Pál állításaiban ez jól megfigyelhető, hiszen Jézus feltámadását nem egy elszigetelt, időhöz kötött eseménynek tartotta, hanem olyannak, mint amely Isten univerzális és teremtő cselekedetének szerves részét képező időn túli, örök érvényű kozmológiai esemény. A legszebb példa, ahol tetten érhetjük ennek a gondolkodásmódnak a dinamikáját, az 1Kor 15,20–28-ban áll előttünk.

Az 1Kor 15,20–22-ben Pál az alapvető keresztyén hitvallásra támaszkodik (vö. ἐγήγερται, 'feltámadt', 1Kor 15,4a és 1Kor 15,20), ebből pedig a korszakok változását vezeti le. Krisztus az „elhunytak első zsengéje"-ként feltámasztatott, ami azt jelenti, hogy Krisztus nem csupán időrendi sorrendben az első, hanem ő maga a feltámadás paradigmája. Az idői és tárgyi aspektusok kiegészítik egymást; Jézus az első, akin Isten megváltó eszkatologikus tette beteljesedett. A 21. vers ennek az eseménynek az általános érvényét hangsúlyozza: „Mivel ember által van a halál, ember által van a halottak feltámadása is." Pál számára az emberi végzetnek két hordozó személye van, mindkettő olyan prototípus, amely meghatározza, hogy milyen állapotban vannak azok, akik hozzájuk tartoznak. Ádám a halál végső oka, ellenben Jézus, aki legyőzve a halált, életet adóvá válik (vö. 1Kor 15,45–50;

3 Lásd Pseudo-Arisztotelész Περὶ Κόσμου/De mundo című munkája. (Pál leveleivel majdnem egy időben íródott az első században.)

Róm 5,12–21). Ádám időben és szerepét tekintve megelőzte Jézust; vétkével azt a reménytelen állapotot idézte elő, amely most Krisztusban elvétetett. Pál Krisztus tettét és e tett antitézisként való működésének feljebbvaló voltát univerzális kategóriákkal írja körül: „Mert ahogyan Ádámban mindnyájan meghalnak, úgy Krisztusban is mindnyájan életre kelnek" (1Kor 15,22). Pál diskurzusának dinamikája tökéletesen megragadja a teremtés teljességét és a Fiú személyének a teremtéshez való viszonyát! Pál értelmezése szerint a Fiú egy új időszámítás kezdete. Ennek a korszaknak a végén egy univerzális átalakulásra kerül sor, amikor is „Isten legyen minden mindenekben" (1Kor 15,28). Ezt megelőzően természetesen a világi hatalom megszűnik, ami egyben a halál végét is jelenti (1Kor 15,24–26). Végül Isten győzelme és uralma teljessé válik.

Pál számára a kozmológia központi és rendre visszatérő kérdéskör. Ettől függetlenül, ha a páli leveleket a kozmológiai állítások gyakorisága alapján vizsgáljuk, akkor nyilvánvalóvá válik: Sehol sem találkozunk olyan sokrétű és sokoldalú kozmológiai állításokkal, mint a Római levélben. Amíg kozmológiai elképzelések a többi levélben csupán néhány helyen bukkannak fel, addig a Római levelet teljesen áthatják (vö. Róm 1,16–18 és 16,20), mi több, a kozmológiai kijelentések az érvelés szerves részét képezik az egész levélben. Mivel magyarázható tehát a Római levél fokozott érdeklődése a kozmológiai diskurzus iránt?

3. Bűn és kozmológia a Római levélben

A Római levél és a többi páli levél összehasonlításából egy dolog rögtön szembeötlő: ez pedig a ἁμαρτία, 'bűn' kifejezésének gyakori előfordulása.

	Úsz	Pál	1Thessz	1Kor	2Kor	Gal	Róm	Fil	Filem
ἁμαρτία	173	59	1	4	3	3	48	–	–

A fentebbi felismeréshez további nyelvészeti felismerések kapcsolhatók, melyek közül elsőként a megigazuláshoz kapcsolódó kifejezések sűrű előfordulása szembeötlő a levélben.

	Úsz	Pál	1Thessz	1Kor	2Kor	Gal	Róm	Fil	Filem
δικαιοσύνη	91	49	–	1	6[4]	4	34	4	–
(δικαιοσύνη θεοῦ/)	7	7	–	–	1	–	5	1	–
δικαιόω	39	25	–	2	–	8	15	–	–
δικαίωμα	10	5	–	–	–	–	5	–	–
Δικαίωσις	2	2	–	–	–	–	2	–	–
δίκαιος	79	10	–	–	–	1	7	2	–

4 A 2Kor 6,14 – a benne szereplő Δικαιοσύνη-vel együtt – másodlagos szövegrésznek minősül.

	Úsz	Pál	1Thessz	1Kor	2Kor	Gal	Róm	Fil	Filem
δίκαιως	5	2	1	1	–	–	–	–	–
νόμος	195	118	–	9	–	32	74	3	–
ἔργον	169	39	2	8	3	8	15	3	–
(ἔργα νόμου)	9	9	–	–	–	6	2	1	–
Χάρις	156	65	2	10	18	7	24	3	1

A fentebb vizsgált nyelvhasználati jellemzők másodsorban az erő metaforikus kifejezéskészletével kapcsolódnak össze a levélben.

	Úsz	Pál	1Thessz	1Kor	2Kor	Gal	Róm	Fil	Filem
κυριεύειν	7	5	–	–	1	–	4	–	–
βασιλεύειν	21	9	–	3	–	–	6	–	–
δουλεύειν	25	13	1	–	–	4	6	1	–
ὅπλα	6	5	–	–	2	–	3	–	–
Θάνατος	120	45	–	8	9	–	22	6	–
Ζωή	135	26	–	2	6	1	14	3	–

Hogyan magyarázhatjuk a kifejezésmód és a kozmológiai tematika erőteljes jelenlétét a Római levélben? E kutatás tézise szerint a Római levélben Pál célja, hogy demonstrálja a törvény gyengeségeit, annak érdekében, hogy az megmaradhasson Isten ajándékának, de úgy, hogy közben elveszítse szoteriológiai jelentőségét. A Galata levéllel szemben Pál a Római levélben ezt úgy oldja meg, hogy a bűnt Krisztus univerzális negatív antitézisévé emeli. A bűn univerzális, kozmológiai természetének megragadása Pál számára csupán egy széles körű kozmológiai érvelés bevonásával válhat megvalósíthatóvá, ami egyszersmind magyarázatot ad a kozmológiai diskurzus erőteljes jelenlétére a Római levélben.

3.1. A Római levél kozmológiai perspektívája

A Római levél figyelemre méltó kozmológiát rejt.[5] Ez már a Róm 1,16 tézisében is megmutatkozik, mivel az evangélium egyedül itt mutatkozik meg úgy, mint Isten ereje (δύναμις θεοῦ, vö. 1Thessz 1,5). Ez a megmentő erő Istentől jön és Istenhez vezet. Érdemes megfigyelni még az összefüggést az ἀποκαλύπεται nyelvhasználat között a 17. és 18. versben.

A Róm 1,18–3,20-ban Pál az általa hirdetett evangélium címzettjeire irányítja a figyelmet. Kiindulópontként Pál párhuzamot von Isten igazságossága (Róm 1,17) és haragja (Róm 1,18) között, noha érvényességi körüket megkülönbözteti. Pál Isten

5 Vö. Käsemann: An die Römer.

haragjának megnyilvánulását nem értelmezi úgy, mintha az az evangélium részét képezné – hiszen a harag nem az evangéliumból következik, hanem „a mennyből származik". Az apostol tehát úgy is le tudja írni az evangéliumot, hogy közben nem beszél Isten haragjáról! Pál gondolkodásában az evangélium címzettjei, azaz maga az emberiség az értelmi és etikai elhajlás állapotában van. Azonban az emberi teremtmények morált nélkülöző cselekedetei csupán tünetei az emberiség megromlott állapotának, hiszen a valódi tragédia abban áll, hogy az emberiség képtelen felismerni és elismerni Isten fennhatóságát, ezzel pedig önnön létét dönti romlásba. Elfojtották és eltitkolták az igazságot (Róm 1,18), azonban éppen ezzel fedték fel a saját gonoszságukat, hiszen aki megveti az igazságot, az tisztában van azzal, amit megvet, de megátalkodásában mégsem hajlandó elismerni azt. Az emberiség tehát az ellen fordul, ami egyértelműen kijelentetett, tehát az Istennek a teremtésben megnyilvánuló kijelentése ellen. Bolondságukban és vakságukban a pogányok nem ismerték fel az egyetlen igaz Istent. A hamis istentiszteletekben és a bálványokhoz való odafordulásukban felcserélték az egyetlen igaz Isten tiszteletét „halandó emberek, sőt madarak, négylábúak és csúszómászók képmásával" (Róm 1,23).

Az emberiség romlott cselekedetei magyarázatért kiáltanak, amelyre Pál több szinten kísérel meg választ adni. Egyrészről Pál azt feltételezi, hogy az etikai kihágások ítélethez vezetnek, noha itt nem használja a ἁμαρτία, a 'bűn' fogalmát. Ilyenformán tehát az egyéni vétkek elszabadítják a bűn erejét, amelyek a bűn alatti rabszolgasághoz vezetnek. Másrészről Pál a Róm 1,24–27-ben azt fejti ki, hogy Isten maga adta át az emberiséget a vakságnak; nem csupán megengedi, hogy az ember tévelyegjen, hanem tevékenyen elő is segíti azt (vö. Jer 2,5; Zsolt 93,11). A harag tehát természetszerűen jelen van Isten kinyilatkoztatásában, és nem úgy, mintha pusztán Isten igazságosságának negatív ellentétpárja lenne. Isten válaszol az emberiség következetlen cselekedeteire, és éppenséggel nem akarja, hogy ilyen állapotban közeledjenek hozzá; hiszen Isten a teremtő. Ezzel egy időben ez az érvelés Isten pusztító természetét is megmutatja.

Az evangélium címzettjei tehát nem csupán a pogányok a maguk istentelen vakságában, hanem a zsidók is, akik szintén a bűn rabságában vannak (Róm 2,1–3,8). Pál épp azt próbálja nekik bizonyítani, hogy a Tóra ismerete és törvényeinek megtartása semmi esetre sem menti meg őket Isten haragjától. Ennek érdekében a pogányok esetében már alkalmazott érvelési rendszert alkalmazza. Ha a pogányok érvénytelenítették magukat a sokistenhitükkel, úgy a zsidók ezt szintén megtették az *ortodoxia* és *ortopraxis* között feszülő ellentmondással (vö. Róm 2,13).

Ez a feszültség megvilágítja azt az álláspontot, ahonnan Pál érvelése indul. Ő nem a törvény elvi teljesíthetőségének a lehetőségével foglalkozik, hiszen ezt elvben lehetségesnek tartja zsidók és pogányok számára egyaránt. Sokkal inkább arra a realitásra hívja fel a figyelmet, hogy a törvény/Tóra fényében minden emberi erőfeszítés ítélet alatt állónak mutatkozik. Ez az ítélet a bűn következménye, amint az a Róm 3,9-ben nyilvánvalóvá válik (προῃτιασάμεθα γὰρ Ἰουδαίους καὶ Ἕλληνας πάντας ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι, „Hiszen előbb már bebizonyítottuk, hogy zsidók is, görögök is mind bűn alatt vannak"; ld. még Róm 3,20). A Római levélben először itt említi Pál a ἁμαρτία fogalmát, azzal a kifejezésmóddal, ahogy a Galata 3,22-ben is

láthatjuk: 'a bűn hatalma alatt lenni', 'a bűn alá rekesztve lenni'. Ez a kifejezés egy olyan erőviszonyt jelöl, amely nem vezethető le sem az előző érvelésből, sem a jelenvaló világból, sem Istentől, hanem egy olyan erőre utal, amely az emberiség fölé tornyosul.

3.2. Küzdelem Krisztus és a bűn között

3.2.1. Róm 5,12–21

A Róm 5,12–21-ben található Ádám-Krisztus tipológia választ ad arra a kérdésre, hogy hogyan jött a bűn a világba, illetve hogy hogyan győzetik le Krisztus megváltó cselekedetében. Itt Ádám és Krisztus egymás antitéziseiként, egymással éles ellentétben állnak; idői, térbeli és természeti értelemben egyaránt. Ádámon keresztül lépett be a bűn a világba, ami által a halált is magával hozta (Róm 5,12ab). A páli levelekben egyedül itt figyelhető meg az εἰς kettős, prepozícióként és az ige prefixumaként való használata, ami szemantikailag a bűn világon kívüli természetére mutat! Ennélfogva a bűn nem az emberi cselekedet következménye, hanem sokkal inkább egy személy feletti kozmikus hatalom.

A bűneset az egész emberiség és a kozmosz sorsát negatívan determinálja (Róm 5,12c), ezért a bűn erejének világban jelenlévő valósága Krisztus eljövetele előtt minden embert arra kényszerített, hogy bűn alá kerüljön (Róm 5,12d). A bűn, *mint konkrét cselekvés* a bűnnek, *mint elkerülhetetlen végzetnek* a természetéből adódik. Ilyenformán Ádám és Krisztus egymás antitézisei, átfogó lényegükben és konkrét cselekedeteikben egyaránt. Amíg Ádám a bűn, a halál és az emberiség bukott állapotának kifejezője, addig Krisztusban az eszkatologikus élet lehetősége kerül kifejezésre (vö. Róm 5,17.18.21). A τύπος fogalma a Róm 5,14-ben – típus, antitípus, ellentétpár értelemben – hathatósan kifejezésre juttatja Pál gondolkodását: „Ádám Pál számára egy τύπος, egy megelőző prezentáció, amin keresztül Isten bemutatja az új Ádámot, Jézust a maga világmegváltó munkájában."[6] Pál érvelése antitézisek és diszkontinuitások által meghatározott, csakúgy, mint ahogy a halál és élet, illetve Ádám és Krisztus kölcsönösen elkülönülő lények, akikben a teljes különbözőség az egyetlen hasonlóság. A törvény/Tóra Ádám oldalán áll, hiszen csak elősegíti és növeli a bűnt (Róm 5,13.20). A törvény eredetileg nem akarta beletaszítani az embert a bűn és halál csapdájába, mégis aktiválja azt, hiszen az emberek észreveszik megkötözöttségüket és ezzel még inkább csapdában érzik magukat. A bűn és halál hatalmát egyedül Krisztus hatalma képes megtörni (Róm 5,17–21); az élet tehát Jézus Krisztusban van. Erről az új életről való bizonyságtétel áll tehát a Róm 5,12–21 középpontjában. Ez pedig felveti azt a kérdést, hogy hogyan léphetnek be a keresztyének abba az új életbe, ami a θάνατος és a ἁμαρτία, a halál és a bűn erőit meghaladó módon, azokon túl van. A kozmikus-mitikus okfejtést ezt követően Pál le is bontja egyéni, személyes szintre. A Róm 5,12–21 és a Róm 6 kapcsolata tehát így határozható meg: a Róm 5,12–21 tulajdonképpen tényfeltáró és érvrendszerbeli előfeltevés a Róm 6 számára, míg a Róm 6 szükségszerűen a Róm 5,12–21 gyakorlati applikációja.

6 Goppelt: Typos.

3.2.2. Róm 6

A Róm 6–7 a bűn természetével kapcsolatos páli érvelés csúcspontjaként értelmezhető. A 6. részben 16 alkalommal szerepel a ἁμαρτία, 1 alkalommal pedig az ἁμαρτάνει forma, a 7. részben pedig 15 alkalommal jelenik meg a ἁμαρτία terminus. A 6. rész a Római levél felépítését illetően kulcsfontosságú: Pál itt teszi világossá, hogy hogyan történik meg az átalakulás az új emberré.[7] A páli teológia azon sajátossága, amely a megváltást mint részvételt értelmezi, a Róm 6-ban szemantikailag a gyakori σύν prepozícióval és a σύν-nel képzett szavakban válik nyilvánvalóvá (ld. 4.; 5.; 6.; 8. versek). Az új emberré történő átváltozás a Lélek ereje által már elkezdődött, nemcsak úgy, ahogy azt a világ érzékeli, hanem egy teljesen tárgyilagos, valóságos módon egyaránt. A keresztség által a hívők egy új világba kerülnek: az örök életbe való belépés ezzel a kézzelfogható aktussal meg is történik (Róm 6,23). A bűntől való szabadság és a megdöbbentő erejű átalakulás az egyént megszabadítja a törvény/Tóra hatalmától. „Hiszen a bűn nem fog uralkodni rajtatok, mert nem a törvény, hanem a kegyelem uralma alatt éltek" (Róm 6,14).

A bűn kategorikus lefegyverzését Pál a keresztséggel hozza kapcsolatba. Ezzel egy időben Pál a bűnt kozmológiai kontextusban is elhelyezi. Jézus Krisztus feltámadásának ereje továbbra is hatásosan képes legyőzni a bűn erejét. A bűn kizárólag Krisztus kereszthalálán keresztül győzetett le. A keresztségben éppen ez az erő van jelen a Szentlélek által. A keresztyén hívő a keresztségben nem pusztán szimbolikus értelemben, hanem valóságos módon is meghal a bűnnek. A bűntől való szabadság eszkatológiai dimenziókat von maga után, pusztán földi keretek közt lényegét megragadni nem lehet. Ettől függetlenül a Krisztusban és a keresztségben születő új élet mégis a történelem keretén belül realizálódik; az új ember ezt az újjászületett életet a földi élet keretei közt kezdi meg. Akik tehát megkereszteltettek, még nem támadtak fel, de mégis részesednek Jézus feltámadásának erejében, amely egészében áthatja és átformálja a teremtett mindenséget (Róm 8,18).

A keresztség az egyetlen *hatásos és teljes* részvétel ebben a kozmikus Krisztus-eseményben. A Róm 6,6-ban Pál kijelöli ennek a gondolatsornak a kezdeti pontját. Ez pedig a bűntől való elválás aktusa, amikor a παλαιὸς ἄνθρωπος, az 'óember' bűnös természete elpusztult a keresztségben. Pozitívan szólva a bűntől való szabadulást megigazult élet követi. Pál ennek a gondolatnak egy másik megfogalmazását adja a 7. versben, ahol a keresztségben való meghalást a bűn hatalmából való szabadításként értelmezi. A Róm 6,8–11 összefoglalja a megkeresztelt ember új állapotát: miként Jézus Krisztus meghalt és feltámadt a halottak közül, úgy a keresztségben a hívők részesednek Krisztus halálában és feltámadásában – ezzel teljes egészében kikerülnek a halál és a bűn erőinek hatásköréből, felszabadulnak ezen erők hatalma alól. Akik meghaltak a bűnnek, most Istennek élhetnek. A keresztyének új élete Jézus Krisztus kereszthalála és feltámadása által vált lehetségessé, ami a keresztségben elérhetővé is válik a Szentlélek által. Ezzel együtt a megkereszteltek továbbra is a kozmikus küzdelem részesei, amelyet a Róm 6,12–23 háborúhoz kapcsolódó terminusai és metaforikus beszédmódja fejez ki.

7 Vö. Schnelle: Apostle Paul, 328–332.

A Róm 6,11-ben található a levél első felszólító módja, amivel Pál arra biztatja az egyházat, hogy olyan életet éljen, amely összhangban van új természetével: „Így azt tartsátok ti is magatokról, hogy meghaltatok a bűnnek, de éltek Istennek Krisztus Jézusban!" Mert ami a keresztségben történik, az alapjaiban változtatja meg az egyén életét – a Róm 6,12–13-ban Pál számtalan imperativusszal hangsúlyozza az újjászületett élet erkölcsi követelményeit. A keresztyének immáron nem engedelmeskedhetnek szabadon a testi vágyaiknak, hanem éppenséggel arra hívattak el, hogy tagjaikat az igazság fegyvereként Isten szolgálatába állítsák. Nem tehetik már, hogy tagjaik az igazságtalanság fegyvereiként a bűn szolgálatába álljanak (Róm 6,12–13), hiszen akik megkereszteltettek, a bűnnek meghaltak. Nem ezt követeli-e egyértelműen a Róm 6,2? De igen, a keresztyének meghaltak a bűnnek – azonban a bűn mint kozmikus erő, nem halott. A bűn pusztító erőként továbbra is jelen van a világban, és nem szűnik meg a testet és a lelket kísérteni. Csupán az „óember" és a „bűnös test" halt meg, azonban nem a bűn maga (Róm 6,6). A bűn tehát nem uralkodik többé a hívők és megkereszteltek felett; számukra a bűn hatalma a múlté, ugyanakkor a bűn jelenvaló erő a világban, és gyakorolja hatalmát azok felett, akik nem élnek Krisztus fennhatósága alatt. A 13. versben található kifejezéssel – „mint akik a halálból életre keltetek" (ὡσει ἐκ νεκρῶν ζῶντας) – Pál a Róm 6,3–4 alapvető kérdését veti fel: a keresztségben a hívő valóságosan meghal a bűnnek, ebből pedig megigazult életnek kell fakadnia, hiszen a keresztségben az igazságosság adatik. Ez az érvelés már sokban egyezik a páli megigazulástannal, azonban a megigazulás tanának központi fogalma, a δικαιοσύνη θεοῦ (Isten igazságossága/megigazulás Isten által) a Róm 6-ban nem szerepel, épp ezért ezt a kérdéskört itt nem fejtjük tovább.

Pál tudatosan a keresztségre mutat, amikor az új élet valóságát és annak természetét akarja jelezni. A Róm 6,12kk-ben az igazságosság hangsúlyozását úgy kell érteni, mintegy a megkereszteltelteknek szóló felszólítást, hogy a keresztségkor működő erőt a mindennapi életükkel és tetteikkel is hozzák összhangba. Ezért is kerül komoly hangsúlyozásra az engedelmesség (13.; 16.; 18.; 20. versek), illetve a megszentelődés, ami a δικαιοσύνη-ből következik (19,22). A δικαιοσύνη már a 13. versben is igaz emberi cselekedetet jelentett, így a 16. versben szereplő ὑπακοὴ εἰς δικαιοσύνην megfogalmazás is ebbe az irányba mutat. Az engedelmesség igazságossághoz vezet, azaz a δικαιοσύνη a megkereszteltek igaz cselekedeteit jelenti, akik új életükben összhangba kerülnek azzal az ajándékkal, amelyet a keresztségben elnyertek.

A hívők állapotának Róm 6,14-beli jellemzése a páli gondolkodás egy szinte megoldhatatlan problémájára hívja fel a figyelmet: Izrael kiválasztása és a törvény/Tóra ajándéka mármost hogyan viszonyul Isten teljesen új, végleges és legyőzhetetlen kinyilatkoztatásához Krisztusban? Milyen szerepe lehet még a törvénynek/Tórának? Amíg a Galata levél a kérdéskörre alapvetően negatívan reflektál (kivétel: Gal 5,14 és 6,2), addig a Római levélben Pál érvei árnyaltabbak. Ezzel együtt az érvelés kiindulópontja a Római levélben is az, hogy az élet nem jöhet a törvény/Tóra megtartásán keresztül, hanem kizárólag a Krisztusban való hit által (vö. Róm 3,21). Miért nem tudja a törvény/Tóra betölteni az eredeti szerepét? Pál ezt a kérdést próbálja megoldani a Róm 7–8-ban, azáltal, hogy megvizsgálja a bűn, a törvény/Tóra és a Lélek kapcsolatát.

3.2.3. Róm 7,7–8,11

A Róm 7,7kk-ben Pál az ószövetségi édenkert leírására támaszkodik, amikor az emberek Krisztus előtti állapotáról nyilatkozik.[8] A Róm 7,7kk „én"-kifejezései Ádámot, az egész emberi nemzetséget, valamint a zsidókat is magukba foglalják. A bűn valóságát nem lehet időben és térben korlátozni. A bűn olyan realitás, ami meghatároz és megfertőz minden emberi lényt, térben és időben, hiten innen és túl egyaránt. A bűn és a törvény személy, illetve természetfeletti erőként kerülnek leírásra, amelyek eseményekben és körülményekben is megmutatkoznak. Pál tudatosan mitikus nyelvezetet használ, annak érdekében, hogy egy általános antropológiai kérdésről értekezzen. A bűn a törvény/Tóra előtt, illetve attól teljesen függetlenül is létezett, ám a törvény által nyerte el kárhoztató erejét. A bűn nem a törvényből/Tórából származik, ezért nem azonos vele. A bűn ereje először akkor nyilvánult meg, amikor a törvény felébresztette a gonosz iránti vágyat. A bűn képes volt ezt a vágyat a szolgálatába állítani, annak érdekében, hogy az emberiségen hatalmat vegyen.

Ez a felismerés az alapja az apostol antropológiai érvelésének a 7,14–25a-ban. Itt Pál azt fejti ki, hogy az általános emberi „én" menthetetlenül a bűn hatalmába került, mi több, a törvény/Tóra is felelős ezért. A 14. versben Pál a jelen világban uralkodó általános körülményeket írja le: az emberi lény mint testi lény a bűn rabszolgája. A σαρκινός kifejezés – testi, e világhoz tartozó értelemben – az Istentől való elválasztottságot és az ellene való lázadást fejezi ki. A kifejezés a törvény/Tóra ellentétpárjaként szerepel, hiszen amaz a lelki világhoz tartozik. A πνευματικός – σαρκινός párba állított minőségjelzői éppen azt mutatják, hogy Pál alapvetően antropológiai síkon bontakoztatja ki érvrendszerét. Pálnál ez a két antitézis határozza meg az emberi létezés két alapkategóriáját; ez pedig már a Róm 8,1kk-et feltételezi.

Az E/1. irodalmi stílusa, a Róm 7,14 általános karaktere, valamint a Róm 8,1kk-re történő hivatkozás mind azt sugallja, hogy az „én" egy példaértékű, általános „én", amely az emberiség állapotát mutatja be a hit előtt és után. A 7,15-ben Pál megmagyarázza, hogy az ember eleve a bűn hatalma alatt áll: az „én" tehát egy alapvető konfliktusban találja magát önmagával. Nem azt teszi, amit szeretne, hanem azt, amit gyűlöl. Itt Pál egy általános emberi tapasztalatra, élményre épít, nevezetesen a szándék és a tettek közötti ellentmondásra. Az Újszövetségen kívül a görög-római tradíció a szándék és tett ellentmondásának dilemmáját Médea alakjával hozza összefüggésbe, mi több, e kérdéskör a hellén világtól függetlenül a zsidó tradícióban is megtalálható (1QS 4,20–21; 11,5).

A szándék és a tettek közötti ellentmondásból Pál arra következtet a Róm 7,16-ban, hogy a törvény/Tóra önmagában jó, az akarás és cselekvés közötti ellentmondást tehát nem a törvény, hanem a bűn hozza elő. Pál a bűn hatalmát hangsúlyozza a 17. versben, amikor az emberben lakó bűnről beszél. Itt a Róm 8-ra való utalás egyértelmű, hiszen a Róm 8,9–10-ben Pál ezzel ellentétben arról beszél, hogy Isten Lelke, Krisztus Lelke vagy Krisztus hasonlóképp lakik a hívőkben (a három kifejezés egymással egyenértékű). A bűn és Krisztus tehát úgy tűnnek fel, mint két egymással küzdő hatalom. Az embernek ebben a kozmikus harcban csupán passzív

8 A Róm 7 magyarázatához lásd Jewett: Romans, 428–473.

funkciója van, hiszen az emberi szív olyan, mint egy helyszín, ahol erők laknak, amelyek életet vagy halált hoznak. Ha a bűn győz, akkor az emberi élet elpusztul, ezzel szemben Krisztus Lelke képes életet adni (vö. Róm 8,11).

A keresztyének új állapotban és új időben találják magukat: *a Lélek idejében*. A megváltozott valóság, amelyben a keresztyének élnek, a Lélek valósága, amely meghatározza a múltat, a jelent és a jövőt is. A Róm 8,11 ékesen fejezi ki ezt az új állapotot. „Ha pedig annak Lelke lakik bennetek, aki feltámasztotta Jézust a halottak közül, akkor az, aki feltámasztotta Krisztus Jézust a halottak közül, életre kelti halandó testeteket is a bennetek lakó Lelke által." Itt a hívő feltámadása Isten teremtő cselekedeteként tűnik fel, más szóval Isten folytatja és befejezi a már megkezdett teremtő művét, mely összhangban van a már elkezdődött új keresztyén élettel: A Lélek, amelyet a hívő a keresztségkor kapott, és amely immáron benne él, úgy tűnik fel, mint az isteni teremtő, életadó erő folytonossága. A Lélek hatalmán keresztül Isten garantálja a hívők részesedését a Krisztus-esemény által már elért teremtő cselekedetében.

3.3. A Róm 8 kozmológiai himnusza

A Róm 8,18–30-ban újból hangsúlyozásra kerül az az egyén feletti esemény és küzdelem, amely folyamatosan zajlik a kozmikus dimenziókban. A Róm 8,31–39 győzelmi himnusza ékesen dicséri Isten hatalmát és győzelmét ebben a kozmikus harcban. A szakasz az 5–8. fejezetek csúcspontja, különösen is a 18–25. versek, amelyek az 5,1–5-ben feltűnő koncepciók újragondolásai (ἐλπίς, ἀγάπη, πνεῦμα, εἰρήνη, θλῖψις, ὑπομονή). A Róm 8,18–30-ban az egész teremtés elhelyezhető Isten dicsőségének a kijelentésébe, amely Krisztussal vette kezdetét. Mint az emberi teremtés, az egész teremtés maga is az átmenetiségnek van alávetve, de mint ahogy a hívő is, úgy a teremtés is az eszkatologikus megváltás reményében él. Jézus Krisztus halálból való feltámadása jelöli a kezdetét a megváltás és felszabadítás univerzális folyamatának, amelyben az egész teremtettség osztozik. Ennek a valóságát Isten Lelke garantálja, Aki támogató és segítő erőként már most is láthatóan jelen van a hívek számára. Az alávetettségtől és az átmenetiségtől, valamint a bűn és a halál erőitől való szabadítás tehát nemcsak egyéni érdek, hanem kozmikus jelentőségű. Krisztus ebbe az üdvtörténelmi folyamatba veszi fel a hívők közösségeit is, amelynek a végén e közösségek átalakulása is áll; „hasonlókká legyenek Fia képéhez, hogy ő sok testvér között legyen elsőszülött" (Róm 8,29). Az ember csak a Krisztussal való kapcsolatban mint archetípusban élheti meg eleve elrendelt küldetését; hogy Isten képmása legyen. Embernek lenni nem egyszerűen teremtményi lét, hanem a Teremtő azt a kiváltságot biztosítja, hogy a teremtmény része lehessen annak a méltóságnak, amelyet Jézus Krisztus Kürioszként birtokol.

Sehol máshol a páli levelekben nem találkozunk olyan univerzális nézőponttal, mint a Róm 8,18–39-ben. A hívőknek nem kell tartaniuk az utolsó ítélettől; az apostol meg van győződve, hogy: „sem halál, sem élet, sem angyalok, sem fejedelmek, sem jelenvalók, sem eljövendők, sem hatalmak, sem magasság, sem mélység, sem semmiféle más teremtmény nem választhat el minket Isten szeretetétől, amely

megjelent Krisztus Jézusban, a mi Urunkban" (Róm 8,38–39). A teremtésnek és az emberiségnek nemcsak az eredete azonos, hanem a jövőjük is közös. Pálnál a kezdetekről szóló tanítás és a végidőkről szóló tanítás, univerzális és személyes történelem (történet) egybecseng egymással, hiszen Isten a forrása és a célja mindkettőnek (Róm 8,18kk).[9] Minden Istentől jön, mindent Ő tart fenn és minden útban van felé. A Teremtő Isten megmutatta életadó erejét Krisztus feltámadásában, amelyben szintén biztosítja a hívek részvételét (Róm 8,11).[10]

Ez összhangban áll Isten megmentő akaratával, hogy fejedelmek, hatalmasságok és emberi teremtmények egyaránt elismerjék Jézus Krisztust, mint az üdvösség közvetítőjét a teremtés számára. Istenként a teremtés kezdetén áll, Feltámadottként pedig az új teremtés prototípusa, előképe. Isten képeként (2Kor 4,4 εικὼν τοῦ θεοῦ) Jézus részesedik Isten lényében, mintegy a Fiú az Isten igazi lényének kinyilatkoztatása. Jézus felveszi a hívőket egy olyan üdvtörténeti folyamatba, amelynek végén a saját átalakulásuk áll; hogy „hasonlókká legyenek Fia képéhez, hogy ő sok testvér között legyen elsőszülött" (Róm 8,29). Egyedül Krisztus előképtermészete teszi azt lehetővé, hogy az emberiség megélhesse istenképűségét. Az emberi lét jellege nem merül ki puszta teremtményi voltában; a Teremtő Isten teremtményét azzal a méltósággal ruházza fel, hogy Krisztus különleges állapotában részesülhessen. Azok a kijelentések, amelyek Jézus közvetítő voltát hangsúlyozzák a teremtésben, végső soron abban a tapasztalatban gyökereznek, hogy ő a megváltás közvetítője is. Az első időkről szóló tanítás tehát a kezdetétől a szoteriológia felé mutat. A megváltás nem véletlenszerű esemény, hanem a teremtett világba épített és tervezett aktus volt a kezdetektől fogva.

Végül pedig a Róm 9–11 is része ennek az eszkatologikus és kozmikus eseménysornak, amint azt az elrendezés is bizonyítja, hiszen a Róm 9–11 a Róm 8,18–39 eszkatologikus állításai és a Róm 11,25k profetikus megjegyzései közé ékelődik be. Az sem lehet véletlen, hogy a ἁμαρτία kifejezés csupán ebben az egységben kerül említésre, a Róm 11,27-ben, amikor a másodjára megjelenő Krisztus beszél: „…és én ezt a szövetségemet adom nekik, amikor eltörlöm bűneiket." A Róm 11,25–27 szerint Pál számított arra, hogy Isten rendelkezik egy olyan tervvel is, amely lehetővé teszi a zsidók számára a megtérést a végidőkben. Pál a 25b és 26a versekben egyértelműen úgy nyilatkozik, mint egy próféta, amikor olyan kijelentéseket közöl, amelyeket semmilyen logikus következtetéssel sem lehet levonni a kérügmából. Itt a profetikus beszédmód eszközként szolgál Pál számára, hogy olyan teológiai ismereteket nyerhessen és közölhessen, amelyek képesek betölteni a teológiai reflexió réseit.[11] Pál prófétai kijelentései Isten hűségéről és valódi természetéről tesznek tanúságot, nevezetesen, hogy Isten nem vetette el végérvényesen Izraelt. Noha Isten zsidókat és pogányokat egyaránt alávetett az engedetlenségnek, mégis Krisztusban mindkettőjüknek megkegyelmezett (Róm 11,32).

9 A Róm 8 magyarázatához lásd Scherer: Geistreiche Argumente, 222–248.

10 A teremtésről szóló kijelentések rendkívül fontosak a Római levélben, különösen is a Róm 1 és a Róm 8 összefüggésében, amely bemutatja a kezdetekről és a kozmológiai/eszkatológiai tanításokról szóló teocentrikus megközelítést. Vö. Theobald: Der Römerbrief, 138–142.

11 Vö. Merklein: Der Theologe als Prophet.

4. Konklúzió

A Galata levélhez képest Pál a Római levélben hathatósan kiterjeszti a bűnnel kapcsolatos tanítását, amelyet egy kozmológiai érvelés rendszerébe ágyaz. Hogyan magyarázható ez a gondolkodásbeli fejlődés? E fejlődésnek két lehetséges magyarázata van: először számolnunk kell a kontextualizáció lehetőségével, azazhogy Pál egy régebbi érvelését újra előveszi, alakítja és a jelenlegi szituációra alkalmazza; másodszor nem zárható ki az sem, hogy Pál egy merőben új érvelési rendszert dolgoz ki. Az előbbi megközelítés szinkronitást feltételez Pál levelei között, olyan módon, hogy azok együtt olvasandók, és az egyik levél érvelése betölti a másik hiányosságait. A probléma ezzel a megközelítéssel az, hogy egy ilyen, szinkronikusan építkező Pál nem vezethető le a levelekből, még egy kumulatívan építkező, időben előrehaladva fejlődő Pál sem. Hivatkozásokat és érveket addig gyűjteni és alakítani a levelekből, míg el nem érik a kívánt eredményt, és igazolják a megközelítést; alapvetően hibás metódus Pál leveleinek vizsgálatakor. Mind az ókori, mind a mai emberek esetében elképzelhetetlen, hogy egy adott ponton és időben tudnák azt, hogy két év távlatában hogyan fognak gondolkodni és érvelni egy konkrét kérdésben.

Éppen ezért jelen tanulmány egy ettől eltérő módszert terjeszt elő. (1) Egy bizonyos teológiai téma vizsgálatakor a kezdőpontnak mindig az adott levél belső összefüggése kell hogy legyen minden páli levélben. Hiszen minden levél a maga teológiai álláspontját tükrözi, amely adott környezetben szól és nem támaszt általános igényt. Minden kontextust, ezzel együtt minden páli levelet egyedinek és megismételhetetlennek kell tehát tekinteni. (2) Ezt követően a második metodológiai lépés az, hogy egy adott teológiai témát, amely egy vagy több levélben előfordul, teljes egészében kell rekonstruálni, azaz a levelekből a témára vonatkozó utalások minden elemét fel kell használni a teljes kép megalkotásához. (3) Végül pedig a fentebbi két külön úton nyert eredményeket egymással összhangba kell hozni, annak érdekében, hogy lehetővé váljon egy komplex, többrétű interpretációs modell megalkotása.

E fentebbi megközelítést a vizsgált tárgyunkra alkalmazva a következő eredményeket kapjuk: (1) A Római levélben Pál érvelését a bűn témakörére és természetére összpontosítja. Pál a levélben egy kozmológiai eseménysort vetít elénk, amely a világ teremtésétől (Róm 5) a világ végezetéig (Róm 8) követhető. E kozmológiai eseménysor centrumában egy kozmikus harc áll, amely a bűn gonoszsága és Jézus Krisztus megváltása között zajlik. Ilyen értelemben a hamartológia és a krisztológia szerves részét képezi Isten kozmikus üdvtervének. (2) A Római levélen túli páli levelekben sehol nem található ehhez fogható kozmológiai érvrendszer. Csupán a kriptikus Gal 3,22 marad egyedüli összehasonlítható hivatkozásnak. A Gal 3,22 így szól: „De az Írás mindenkit bűn alá rekesztett.” Hasonló a Gal 3,19–21, ahol Isten csupán indirekt módon kapcsolódik a kozmikus eseményekhez, ámbár éppenséggel Neki kellene lennie az események okának. Ez a magyarázat kevésbé sikeres, hiszen nem képes megakadályozni a híveket abban az elképzelésben, hogy Isten rendelt mindeneket a bűn fogságába, hogy aztán megszabadíthassa őket. Milyen megdöbbentő lenne egy olyan Isten képe, aki előbb fogságba ejti a

népet, utána pedig megszabadítja. (3) A Római levélben Pál úgy mutatja be a bűnt, mint önhatalmú kozmikus erőt, amely Ádám vétkéből ered. Ez megakadályozza Pál hallgatóit és olvasóit abban, hogy a bűn témájára úgy tekintsenek, mint aminek bármi köze lenne Istenhez vagy az Ő törvényéhez (vö. Róm 7,7). Pál tehát egy merőben új interpretációs modellt teremt itt, amelynek nyomát sem találhatjuk az ezt megelőző írásaiban.

Ford. Czeglédi Péter Pál, Jenei Péter

Felhasznált irodalom

- Goppelt, L.: Typos, in [1]*TDNT* 8 (1969), 346–359.
- Hadot, P.: *Philosophie als Lebensform*, Frankfurt, Suhrkamp, [2]2005.
- Jaeger, W.: *Die Theologie der frühen griechischen Denker,* Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964.
- Jewett, R.: *Romans* (Hermeneia), Minneapolis, Fortress Press, 2007.
- Käsemann, E.: An die Römer, in *HNT* 8a (1974).
- Merklein, H.: Der Theologe als Prophet. Zur Funktion prophetischen Redens im theologischen Diskurs des Paulus, in *New Testament Studies* 38 (1992), 402–429.
- Scherer, H.: *Geistreiche Argumente. Das Pneuma-Konzept des Paulus im Kontext seiner Briefe* (NTA 55), Münster, Aschendorff Verlag, 2011.
- Schnelle, U.: *Apostle Paul. His Life and Theology*, Grand Rapids, Baker Academic, 2003.
- Theobald, M.: *Der Römerbrief,* Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000.

KUTATÓ DIÁKOK

Németh Áron

Tehetséggondozás a Debreceni Református Hittudományi Egyetemen

A Debreceni Református Kollégium oktatási és nevelési hagyományaihoz szervesen hozzátartozik a tehetségek felkarolása. Ehhez a hagyományhoz kíván hű maradni a Debreceni Református Hittudományi Egyetem is, amikor a szervezett tehetséggondozás szakmai és infrastrukturális feltételeit a felsőoktatás szintjén is minden téren biztosítani igyekszik.

Az intézményi tehetséggondozást, ezen belül kiemelten a tudományos diákköri munkát a DRHE Szenátusának Tudományos Diákköri Tanácsa koordinálja, támogatva a hallgatói kezdeményezésre indult önképzőköröket, segítve a kiemelkedő művészeti és sporttevékenységeket, valamint biztosítva az intézményes kereteket a TDK-munkához.

A Nemzeti Tehetségsegítő Tanács illetékes szakmai bizottságának döntése alapján egyetemünk „regisztrált Tehetségpont", s mint ilyen, különös hangsúlyt fektetünk a korai tehetségazonosításra. Ennek érdekében a belépő évfolyamokon pedagógiai és pszichológiai méréseket végzünk, remélve, hogy ezzel megnövelhető a tehetségek kibontakoztatására fordítható idő, s így a tehetséggondozás hatékonysága.

Tehetségműhelyünk több alkalommal nyert már pályázati támogatást az infrastruktúra fejlesztésére és programok szervezésére, a 2016/2017-es tanév tehetséggondozó programjához is nagyban hozzájárul az NTP-HHTDK-16-0055 azonosítószámú nyertes pályázatunk. Az Emberi Erőforrások Minisztériumának megbízásából kiírt pályázaton az Emberi Erőforrás Támogatáskezelő 905 000 forint támogatást ítélt meg egyetemünknek a Nemzeti Tehetségprogram keretében. Pályázati programunk célja, hogy tovább fokozzuk a TDK-aktivitást egyetemünkön, és a már felfedezett tehetségek tudományos fejlődését segítsük konferenciatapasztalatokkal, szakmai kapcsolatokkal és publikációs lehetőséggel. Ez utóbbi szándékunkat karolta fel a *Studia*, mely ezúttal hallgatói írásokon keresztül enged bepillantást intézményünk tehetséggondozó műhelyébe.

TDK-mellékletünk egyfelől két olyan hallgató tanulmányát tartalmazza, akik már országos szintű versenyen is bizonyítottak. *Damásdi Dénes* VI. évfolyamos hallgatónk a XXXII. OTDK-n ért el 3. helyezést a Vallás- és Hittudományi Alszekcióban, díjnyertes pályamunkájának egy kivonatos változatát adjuk most közre. A másik tanulmány szerzője, *Prém Alexandra* V. évfolyamos hallgató, a X. Kárpátaljai Tudományos Diákköri Konferencián képviselte intézményünket 2016 májusában, és hozta el a Társadalomtudományi Szekció 1. díját. A két terjedelmesebb írást köve-

tően a legutóbbi intézményi TDK-konferencia néhány résztvevője mutatja be jelenleg is folyó kutatását, elkészült pályamunkájuk absztraktjain keresztül. A 2016-os évben hat teológus-lelkész szakos és négy tanító szakos hallgatónk jutott tovább a XXXIII. OTDK-ra, ahol 2017 tavaszán mérettethetik meg magukat.

Ezúton is köszönjük a *Studia* szerkesztőségének, hogy befogadta hallgatóink írásait, ezzel a publikációs lehetőséggel is segítve tehetségük kibontakozását és tudományos előmenetelüket. Reményeink szerint ezzel a rendhagyó folyóiratszámmal, ha töredékesen is, de képet tudunk adni az egyetemünkön folyó tudományos diákköri munka szerteágazó témáiról, tehetséges hallgatóink aktuális érdeklődési köréről, intézményünk tehetséggondozó munkájának elért eredményeiről.

Damásdi Dénes

Mózes-tipológia Máté evangéliumában

Máté evangéliumát olvasva az egyszerű olvasó is felfedezhet olyan történeteket, ahol Jézus hasonlít Mózesre. Leggyakrabban felhozott példa erre, amikor Jézus felmegy a hegyre és elkezdi magyarázni a törvényt. Az viszont kérdés lehet, hogy véletlen-e egy-egy ilyen hasonlóság, vagy a szerző által tudatosan kidolgozott párhuzamról van szó? Ezt és ehhez kapcsolódó kérdéseket vizsgáltam meg dolgozatomban. A kiindulási pontom Máté evangéliumának keletkezése volt.[1] Véleményem szerint az evangélium írója egy zsidókeresztyén szerző lehetett, aki egy nagyobb szíriai gyülekezetnek írta az evangéliumot. A gyülekezet valószínűleg főleg zsidókeresztyénekből állt, de már voltak pogány származásúak is a közösségben. Az evangélium szerzőjének egyik célja volt ennek a vegyes közösségnek az erősítése, és a gyülekezet elindítása a pogánymisszió felé. Ezekben lehetett Máté számára fontos a tipológia, melyet alapvetően egy történetszemléleti módként értelmezek. A tipológiai látásmód az egész Újszövetségben jelen van, fel-felbukkan, de nem alkot egy önálló, átfogó rendszert. Máté evangéliumában talán kevés klasszikus tipológiai hely van, de mélyebb kutatás során felismerhetjük, hogy annak egészében megtalálható ez a látásmód. Legelőször fontos tisztáznunk Mózes szerepét a zsidóság és pogányság gondolkodásában, az evangélium keletkezésének idejében. Ha látjuk azt, hogy ki is volt Mózes az evangélium olvasói számára, akkor érthetjük meg igazán, mit jelenthetett számukra egy Mózeshez kapcsolódó Jézus-kép. Máté szinte alig ír konkrétan Mózesről az evangéliumában, nem alakít ki egyedi Mózes-képet, így tehát a kor Mózes-felfogását használja fel. Nekünk is ezt kell tehát vizsgálnunk.

1. Mózes-kép a Kr. u. 1. század idején

Mózes jelentősége a zsidó vallás számára megkérdőjelezhetetlen. Mégis érdemes megvizsgálni azt, hogy pontosan miben is állt Mózes tisztelete a Kr. u. 1. század

1 Az eredeti dolgozatban ezt hosszabban vizsgáltam, itt csak a bevezetési kérdések végső konklúzióját közlöm.

környékén. John Lierman 2004-ben megjelent könyve nagyon jól dolgozza fel ezt a témát. A könyv címe: *The New Testament Moses – Christian perception of Moses and Israel in the setting of Jewish religion*. Ebben a műben pontos képet kaphatunk arról, hogy milyen fontos szerepe volt Mózesnek a zsidó vallási kultuszban. Megláthatjuk, hogy Mózes több volt egy egyszerű prófétánál, és közelebb kerülhetünk annak megértéséhez, hogy ez hogyan volt hatással az első századi keresztyénségre. John Lierman alapvetően az Újszövetség szempontjából vizsgálja Mózes jelentőségét, éppen ezért Mózes szerepeit is inkább keresztyén gondolkodás alapján csoportosítja.[2] Így beszél Mózes prófétai, papi (és apostoli), királyi és törvényadói szerepéről. A különböző fejezetekben azt mutatja meg, hogy ezek a titulusok mind megtalálhatóak a különböző zsidó művekben az első század környékén.[3] Természetesen John Lierman is tudja, és nekünk is szem előtt kell tartanunk, hogy az adott szerepek között átfedések vannak és különböző források mást-mást érthetnek ugyanazon kifejezés alatt.

Mózes prófétaként való értelmezése nem kérdés senki számára sem. Mind az Ószövetség és az Újszövetség, mind pedig a kor zsidó és pogány szerzői egyértelműen prófétaként tekintettek Mózesre. Az Ószövetségből több verset is említhetünk, de hogy egyet idézzek, a Hós 12,14 jól mutatja ezt: „De próféta által hozta föl az Úr Izráelt Egyiptomból, és próféta által őrizte meg." Sőt a 3Móz 12,6–8 és 5Móz 34,10 azt is állítja, hogy Mózes még a próféták közül is kitűnt, hiszen Isten szemtől szemben szólt hozzá.[4] Az Újszövetségben is több olyan helyet találhatunk, melyek Mózes prófétaságáról vallanak. Eme dolgozat témájából kiindulva különösen fontos lehet az ApCsel 3,22–26 és 7,20–39, hiszen mindkét hely bizonyítja, hogy az első században Mózest prófétának tekintették és az 5Móz 15–19 alapján várták az eljövendő messiás prófétát, aki Mózeshez hasonló lesz. Ezt a keresztyének egyértelműen Jézusban találták beteljesedni.

A papi és apostoli cím sokkal kevésbé egyértelmű, mint a prófétai szerep. Az Ószövetség egyedül a 99. zsoltárban említi Mózest, mint aki – Áronnal együtt – Isten papja volt. Viszont életében egyértelműen betöltötte a papi szerepet, hiszen ő gyakorolta azokat a feladatokat, melyeket halála után Áron és a léviták vettek át (pl. 2Móz 24,6). Az első században viszont már sokkal konkrétabban előjött Mózes papi szerepe. Philón egyértelműen papként is tekint Mózesre,[5] Josephusnál[6] is megjelennek a papi cselekedetek és a rabbinikus irodalom sem kérdőjelezi meg Mózes papi szerepét.[7] Mózes apostolságát a Zsidókhoz írt levél 3. fejezetének kezdő versei alapján igazolja John Lierman.[8]

2 Lierman: Moses, 1–2.

3 John Lierman helyesen feltételezi, hogy a kor irodalmában megjelenő vélemény Mózesről nagy valószínűséggel hasonló Mózes keresztyén körökben való megítélésével, ezért azok elengedhetetlenek ebben a kutatásban (Lierman: Moses, 5).

4 I. m., 33–34.

5 Philón: Mózes élete, 2,75.

6 Lierman: Moses, 68.

7 I. m., 70.

8 I. m., 74.

A prófétai és papi titulusról elmondható, hogy mindkét szerep betöltői rendelkeztek valamilyen politikai vagy társadalmi erővel. Így nem áll messze ezektől a szerepektől a királyi szerep sem. A királyi és papi szerep összekapcsolódása egy személyben pedig nem volt ismeretlen az 1. századi olvasók számára. A Hasmoneus dinasztia ideje alatt a főpap egyben király is volt. A kérdés csak az, hogy Mózest is ilyen pap-királynak vagy próféta-királynak tekintették-e? John Lierman válasza egyértelműen igen. Hosszasan fejti ki azokat a direkt és indirekt érveléseket, melyek által igazolva találja Mózes királyi szerepét.[9] Ez a királyi titulus is általánosan elfogadottnak mondható a bibliai és azon kívüli források alapján. Ha nem is nevezi mindenki királynak, de azt mindenki elfogadja, hogy a nép felett uralkodott és vezette Izráel népét.

Mózes törvényhozói szerepének nagy kérdése és vitatott pontja, hogy Mózes, mint egy törvényhozó, maga írta-e a törvényeket, vagy csak átadta azt a népnek, amit Isten lediktált neki. Vagy talán valahol a kettő között találjuk meg az igazságot, vagy akár a kettő egyszerre igaz. Mózes törvényhozói szerepe tehát megosztotta az 1. századi zsidóságot, és ebben az Újszövetség sem kivétel. A dolgozatban vizsgált Máté evangéliumáról megállapíthatjuk, hogy a vitában a mózesi tekintély mellett foglal állást. Az evangélium mindössze hétszer említi név szerint Mózest, és ebből öt utal arra, hogy Mózes a törvényhozó. A másik kettő a megdicsőülés történetében van, ahol Máté megcseréli Mózest és Illést (Mt 17,3 és Mk 9,4), amely megint Mózes tekintélyét emeli ki. Tehát feltételezhetjük, hogy Máté olvasóközönségében is olyan zsidók és pogányok voltak, akik Mózes szerepét a törvényhozásban fontosnak tartották.

Végignézve a négy mózesi titulust láthatjuk, hogy az 1. században egy összetett Mózes-képpel kell számolnunk. Mózes a nép vezetője volt, aki Isten és a népe között állt. Pont azért nehéz őt besorolni az egyes kategóriákba, mert hozzá hasonló nem volt. Isten egyedi szolgája volt, egyedi feladatokkal és képességekkel. Ő egyedül vezette az exodust, ő egyedül vette át és magyarázta tovább Isten törvényét, ő bíráskodott és uralkodott a nép felett, ő tett csodákat és jeleket, ő készíttette el a szent sátrat és mutatott be áldozatot Istennek, ő járt közben a bűnös népért és ő adott ételt és italt, mikor szükségük volt rá. Mózes olyan közeli kapcsolatban állt Istennel, mint senki más az Ószövetségben, és éppen ezért vált a zsidó vallás legfontosabb személyévé. Attribútumai közül mindenki máshová teszi a hangsúlyt, de általános tisztelete megkérdőjelezhetetlen.

1.1. Mózes szerepe a zsidó vallásban és közösségben

Az 1. századi zsidó és keresztyén irodalmat olvasva nemcsak azt tudjuk meg, hogy mit gondoltak Mózesről a korabeli zsidók, hanem arról is képet kaphatunk, hogy hogyan viszonyultak hozzá. John Lierman mindezeket a szövegeket megvizsgálva arra a következtetésre jut, hogy Mózes a zsidó nép életében és vallásában

9 I. m., 79–123.

majdnem hogy Istennel egyenlő helyet kapott.[10] Ahogy írja: „Tehát a zsidók hittek Mózesben, reméltek Mózesben és alárendelték magukat Mózesnek."[11] Mózest egy olyan személynek képzelték, aki aktívan jelen van az életükben. Egy szinte isteni vagy angyali figuraként jelenik meg,[12] akiben lehet hinni (Jn 5,45–47), akit lehet káromolni (ApCsel 6,11), aki Jézus szerint vádolja őket Isten előtt (Jn 5,45) és akinek megjelenése nem kíván magyarázatot (Mt 17,3 és párhuzamos helyei). A zsidó vallás akár egy „Mózes-vallásként" is értelmezhető, hiszen Mózesnek voltak tanítványai (Jn 9,28), hirdetői (ApCsel 15,21), és akit elhagyni annyit jelent, mint Istent magát elhagyni (ApCsel 21,21 és ApCsel 7,39–42). Sőt John Lierman amellett is érvel, hogy az 1Kor 10,2-ben található „megkeresztelkedés Mózesre" kifejezés is egy valós gyakorlatra utal, mely hatással lehetett a keresztyénség keresztelésfogalmára is.[13] Habár nem általánosíthatjuk ezeket a nézeteket, de az biztos, hogy a zsidók valamely csoportjában jelen volt az ilyenfajta mély és gyakorlati Mózes-tisztelet.[14] Mivel Máté nagy valószínűséggel egy nagyobb város olyan gyülekezetének írta evangéliumát, ahol zsidókeresztyének és pogánykeresztyének is voltak, nagyon valószínű, hogy a korábban megvizsgált Mózes-felfogásokból sok minden jelen lehetett a gyülekezetében. Éppen ezért a Mózes-tipológiának mély tartalma lehet.

2. A tipológiáról

A tipológia egyik kutatója Dale C. Allison, aki a *The new Moses* című könyvében fejtette ki gondolatait a Máté evangéliumában fellelhető Mózes-tipológiáról. Az első evangéliumot vizsgálva ő azt állapította meg, hogy Máté kompozíciós szokása volt, hogy párhuzamokat használjon művében. Szerinte az evangélista Jézus nagyságát úgy akarja kifejezni, hogy őt hasonlítja másokhoz.[15] A szerző másik alapfeltevése, hogy Máté úgy írta meg művét, hogy bizonyos kifejezések, szavak, cselekmények vagy körülmények egyértelműen többletinformációhoz juttassák az olvasót azáltal, hogy más ismert koncepciókat idéznek fel. Mivel egy alapvetően zsidókeresztyén gyülekezetről van szó, így például az Ószövetség és annak kortárs értelmezése ismert volt a gyülekezetben. De a pogány olvasók is ismerték Mózes karakterét vagy a zsidó nép eredetét valamilyen formában. Tehát Máté nagyban épített az olvasói tudására, és számunkra sokszor felfedezhetetlen módon hivatkozott az ő ismeretanyagukra. Dale C. Allison azt is feltételezi, hogy az evangélium katechetikai céllal íródott, mely lehetővé tette volna az úgymond rejtett vagy mélyebb üzenetek kifejtését.[16] Ő alapvetően úgy tekint a Jézus–Mózes kapcsolatra (tipológiára), mint egy irodalmi eszközre, melyet Máté nagyon helyesen alkalmazott célja elérésére. Ez nagyon jól meglátszik egyik konklúziójában is, ahol Mátét és művét Eusebiushoz

10 I. m., 256.
11 I. m., 257 (saját fordítás).
12 I. m., 245.
13 I. m., 207–208.
14 Meeks: Prophet-King, 295.
15 Allison: New Moses, 137–139.
16 I. m., 287.

hasonlítja. Szerinte Máté módszere olyan, mint Eusebiusé, aki Constantinus császárt ábrázolta úgy, mint egy új Mózest.[17] Én viszont D. L. Bakerrel értek egyet, mégpedig abban, hogy a tipológia nemcsak egy irodalmi módszer, hanem egy történelemszemlélet, meggyőződés, és én még talán hozzátenném azt is, hogy egy hitvallás. Tehát egy kicsit másképp tekintek a tipológiára, mint Dale C. Allison, de mégis nagy részben az ő művére támaszkodom a következő részekben, mivel nagyon jól összegyűjtötte az egyes történetekben található kapcsolódási pontokat.

3. A szöveg vizsgálata[18]

3.1. Gyermekségtörténet (1,18–2,23)

A gyermekségtörténet az egyik legfontosabb a Mózes-tipológia szempontjából, mivel itt, a történet legelején alapozza meg Máté azt a tételét, hogy Jézus sok mindenben olyan, mint Mózes. Továbbá ez Máté saját anyaga, nem található meg a többi evangéliumban. Így feltételezhetjük, hogy vagy Máté koncepciójának volt fontos része, vagy a gyülekezetében volt fontos ez a tradíció és nem hagyhatta ki. Ami biztos, hogy az evangélium megértése szempontjából nagy szerepe van. A Mt 1,18–2,23 története nemcsak szavaiban vagy idézeteiben, de az egész történet átfogó szerkezetében is követi Mózes történetét.

A gyermekségtörténetet többszörösen átszövi a Mózes-tipológia. Szinte minden versben találhatunk elejtett szavakat, idézéseket vagy történeti hasonlóságokat, melyek Mózes felé irányítják az olvasó tekintetét. Talán a legelső párhuzam, hogy József az 1,20-ban és később is álmában egy angyaltól kap instrukciókat. Az álom eredetét az Ószövetségben Józsefnél kereshetjük, de valószínűbb, hogy a qumráni Mózes-legendákból származik, ahol Amrám – Mózes apja – álmában angyalokkal beszélt.[19] Ezt Josephusnál is megtaláljuk, sőt az 1,21-gyel is találunk párhuzamot az ő leírásában, mert Isten megígéri Amrámnak, hogy Mózes meg fogja szabadítani Izráel népét és híres lesz minden népek között.[20] Már itt megláthatjuk azt a gondolatot, hogy Mózes szabadító munkája csak részlegesen volt sikeres, ezért van szükség az új Mózesre, aki a bűneiből szabadítja majd meg a népet. A 22. versben találkozhatunk először Máté idézett formulájával: „Mindez pedig azért történt, hogy beteljesedjék, amit az Úr mondott a próféta által: […]" Ez sokszor előfordul Máténál,[21] és bizonyítja, hogy számára milyen fontos volt az, hogy Jézus története betölti az Ószövetség ígéreteit. Ebből a szempontból értelmezhető a Mózes-tipológia is,

17 I. m., 280.

18 Eredeti dolgozatomban az itt található három szakaszon kívül még hat témát vizsgáltam. Ezek: Megkísértés története (4,1–11), A hegyi beszéd (5,1–7,29), Csodatörténetek, Az utolsó vacsora (26,17–30), Jézus halála (27,45–54), Az apostolok kiküldése (28,16–20).

19 Davies–Allison: Matthew, 207.

20 Josephus: Ant, 2.216.

21 Vö. Mt 2,5–6.15.17. 23; 4,14; 8,17; 12,17; 13,35; 21,4; 26,54, 56; 27,9.

hiszen abban Jézus betölti Mózes személyét. Ez pedig a korabeli zsidó és pogány gondolkozás fontos része volt: a régi igazolja az új hitelességét.[22]

Jézus születésének történetében előrehaladva egyre több párhuzamba állítható gondolati elemet és körülményt fedezhetünk fel. Mózes születése után a fáraó elrendelte minden zsidó gyermek halálát (2Móz 1–2), hasonlóan Heródeshez, aki Betlehemben minden kétévesnél fiatalabb fiúgyermeket kivégeztetett. Jézus és Mózes tehát már gyerekkorukban a halál közelébe kerültek, de mindkét esetben Isten közbenjárása és szüleik engedelmessége révén megmenekülnek. Jézusnak tehát menekülni kell egy másik országba a király haragja miatt. Mózeshez hasonlóan, aki felnőtt a fáraó haragja elől menekül Midján földjére (2Móz 2,15). Jézus és Mózes is visszatérhet hazájába, mikor *meghaltak mindazok az emberek, akik halálra keresték* őket (2Móz 4,19 és Mt 2,19–20). Ezután mindketten visszatértek országukba, családjukkal együtt.[23] Már ezek a történeti elemek is szorosan összekapcsolják Mózest és Jézust, de Máté még egyértelműbben fogalmaz – nehogy valaki ne vegye észre ezt a párhuzamot –, és konkrét idézettel jelöli meg a tipológiájának egyik célját.

„Egyiptomból hívtam el a fiamat" (Mt 2,15) – szól a hóseási idézet.[24] Jézus, Isten fia, ugyanazt éli át, mint Izráel sok száz évvel korábban. Jézus megismétli Izráel történetét, egyben Mózes történetét is megismétli, hiszen Mózes volt az, aki a népet kivezette Egyiptomból. Máté tehát ebben is egy új Mózesként ábrázolja Jézust, aki egy új exodust visz végbe. Ez azért fontos, mert így rögtön műve elején leszögez alapvető teológiai szempontokat, melyek az egész evangéliumra érvényesek. Először is, hogy Jézus Istene ugyanaz, mint Mózes és Izráel Istene. Másodszor, hogy Jézus osztozik az exodusban, népe történelmében.

Tehát már az evangélium elején összekapcsolódik Izráel megmentőjének és megváltójának gyermekkora. A két történet közötti hasonlóságok száma egyértelművé teszi, hogy ez nem lehet véletlen. Máté céltudatosan ábrázolta Jézust az új Mózesként. Ez pedig nem meglepő, hiszen „a kortárs zsidó gondolkodás Mózest, az első Szabadítót tekintette a végső Megváltó, a messiás legfőbb prototípusának".[25] A születéstörténetek hasonlóságaival Máté kijelenti Jézusról, hogy eljövetele már születésétől, sőt már születése előtt, elrendelt volt. Istennek terve volt Mózessel, hogy később kivezesse a népet a szolgaságból, és erre már gyermekkorától kezdve felkészítette. Hasonlóan Jézusnál, akiről már születése előtt kijelentette, hogy megmentő lesz. Ez a párhuzam, amely a gyermekségtörténetben elkezdődik, az egész evangéliumban megjelenik, és annak értelmezésében segíti olvasóját.

22 Allison: New Moses, 274.

23 I. m., 144–146.

24 Az idézet nem a Septuagintából, hanem az eredeti héberből lett fordítva, méghozzá Hóseás 11,1-ből. „Máté elkerülte a görög fordítást ('fiaim'), amelyet az 1,23-ban még előnyben részesített, és hogy ne maradjanak kétségek mondanivalója felől, a héber eredetihez folyamodott ('fiam')" (Spinetoli: Máté, 76). Habár a szó szerinti idézet a Hóseás könyvéből van, Ortensio da Spinetoli arra is rámutat, hogy jelentésében a 2Móz 4,21–23-hoz áll közel.

25 Vermes: A zsidó Mózes, 129.

3.2. Jézus hálaadó imája (11,25–30)

Jézus imájában az egyik legfontosabb teológiai gondolat az Ő egyedi kapcsolata az Atyával: „…senki sem ismeri a Fiút, csak az Atya, az Atyát sem ismeri senki, csak a Fiú…" (11,27). Ez pedig emlékeztethet minket Mózesre, hiszen nem volt más olyan próféta, „akivel szemtől szemben érintkezett volna az Úr" (5Móz 34,10). Tehát az Istennel való közeli kapcsolata emeli őt ki a többi próféta közül.[26] Dale C. Allison összesen 12 pontban taglalja ennek a szakasznak Mózeshez kapcsolódó vonásait, én csak a legfontosabbakat emelném ki.[27] A vizsgált helyen (Mt 11,25–30) Jézus egy imádságban vall Istennel való kapcsolatáról, és Mózes ehhez hasonlóan a 2Móz 33,12–13-ban egy imában kéri Istent, hogy őt jobban megismerhesse. Fontos Jézus alázatosságának megemlítése, hiszen Mózes híres volt alázatosságáról (4Móz 12,3). A 11,27-ben Jézus úgy jelenik meg, mint akinek átadatott a teljes kijelentés és azt Ő adja tovább. Ez a szerep a zsidóság körében egyértelműen Mózest illette. Az utolsó két versben megemlített iga pedig általánosan használt volt a törvény szinonimájaként (Jer 5,5; ApCsel 15,10; Gal 5,1). Ezt tehát megerősíti, hogy Jézus is adott valamilyen törvényt, de ez különbözik a mózesi törvénytől, hiszen ez jó és könnyű. Ráadásul ezt a gondolatot továbbviszi Máté, amikor Jézus azt mondja: „tanuljatok tőlem". Jézus itt Mózeshez hasonlóan, mint a törvény élő megtestesítője jelenik meg. Philónnál jó példát találunk erre: „Mózes már jóval korábban maga lett az élő és beszélő törvény az isteni gondviselés folytán…"[28]

Jézus tehát úgy jelenik meg, mint aki az Atyával személyesen és sajátos módon kapcsolatban van, és mint aki az Atyától megkapta a teljes kijelentést és azt alázatos életén keresztül adja tovább követőinek. Jézus előtt az egyetlen személy, akiről mindez elmondható volt, csak Mózes lehetett. Jézus tehát itt is olyan, mint Mózes, mégis más, hiszen Istennel való kapcsolata talán még mélyebb, és igája – valamilyen itt még nem ismert okból – jó és könnyű.

3.3. Jézus megdicsőülése (17,1–8)

Ez a történet is egy fontos bizonyítéka az evangéliumon átívelő Mózes-tipológiának, hiszen Máté átdolgozta Márk verzióját (Mk 9,2–10) azért, hogy még inkább Mózesre emlékeztessen minket. Már Márknál is találunk mózesi elemeket, mint a magas hegy, a felhő, a felhőből jövő hang, a főszereplő elváltozása, az eseményt szemlélők félelme és a hat nap időtartam megjelölés.[29] Ezeken felül Máténál: Mózes kerül az első helyre Illés helyett; betoldja az „arca fénylett, mint a nap" és az „akiben gyönyörködöm" kifejezéseket, a felhő pedig a „fényes" jelzőt kapta meg. Ezek a változtatások jobban emlékeztetik az olvasót Mózesre.[30] Így Máté itt is to-

26 Vö. 2Móz 33,11–23; 4Móz 12,1–8. Biblián kívül: Sír 45,3–5; Philón: Leg. All. 3,100–103; Quis Het. 262 (Allison: New Moses, 219–221).

27 Allison: New Moses, 222–233, bővebben exegetikai munkával ellátva: Davies–Allison: Matthew, 271–293.

28 Philón: Mózes, 1,162.

29 Az elemek megtalálhatók a Mk 9,2–10-ben (és így Mt 17,1–8-ban) és a 2Móz 24. és 34. fejezeteiben.

30 Allison: New Moses, 244.

vábbviszi a Jézus hálaadó imájában elkezdett gondolatot: ahogyan Mózes a Sínai hegyen Isten jelenlétében volt, úgy ez Jézussal is megtörtént, ráadásul pont Mózes jelenlétében. Tehát a megdicsőülés az Istennel való közeli kapcsolat eredménye mindkettőjüknél. A történet pedig egyértelműen kifejezi, hogy a tanítványoknak nem Mózessel vagy Illéssel kell foglalkozniuk, csak Jézussal, Isten fiával. Az, hogy Mózessel és Illéssel együtt látjuk Jézust, azt is megmutatja, hogy közöttük folytonosság van, hogy Jézus nem Mózes vagy Illés ellen, hanem szinte az ő felhatalmazásukkal van jelen.[31]

A megdicsőülés történetének egyik fontos értelmezése, hogy a tanítványok itt bepillantást nyernek Jézus feltámadás utáni létébe. Tehát a történet szorosan kapcsolódik a feltámadáshoz. A kérdés viszont az, hogy akkor a Mózes-tipológiának van-e köze a feltámadáshoz? William Davies és Dale C. Allison amellett foglal állást, hogy a megdicsőüléstörténet márki verziójában erőteljes a feltámadásra való utalás, míg a mátéi történetben a Mózes-tipológia a fontos téma és a feltámadás háttérbe szorul.[32] Szerintem viszont a két történet – a megdicsőülés és a feltámadás – Máténál is fontos egységet alkot, még a Mózes-tipológia szempontjából is. Amikor Dale C. Allison a megdicsőülés történetéről ír, megjegyzi, hogy habár a történet egyik célja, hogy megmutassa, Jézus nagyobb, mint Mózes, egy tekintetben mégis Jézus marad alul. „Amíg Jézus látható dicsősége átmeneti volt, Mózesé megmaradt" – írja Dale C. Allison.[33] Ez az összehasonlítás szerintem nem állja meg a helyét, pont azért, mert Jézus itt csak egy rövid ideig dicsőült meg, mintegy a feltámadás előképeként. Maga mondta: „Senkinek se mondjátok el ezt a látomást, amíg fel nem támad az Emberfia a halottak közül" (11,9). Így csak a feltámadással együtt értelmezhetjük ezt a történetet, vagy hasonlíthatjuk Jézus dicsőségét Mózeséhez. Az pedig egyértelmű, hogy feltámadása által Jézus összehasonlíthatatlanul nagyobb dicsőséget kap, mint Mózes. Véleményem szerint a feltámadott Jézus első megjelenése párhuzamba állítható a megdicsőülés történetével. A megdicsőülés történetében leborultak a tanítványok (17,6), majd Jézus azt mondta nekik: „Ne féljetek!" (17,7). Végül parancsot adott nekik, hogy ne szóljanak senkinek, feltámadásáig (17,9). A Mt 28,9–10-ben a két Mária először találkozik a feltámadott Jézussal. Amikor meglátják, ők is leborulnak előtte, majd Jézus azt mondja nekik: „Ne féljetek!" Végül itt is egy parancsot hallunk, csak pont az előző ellenkezőjét: „Menjetek el, adjátok hírül testvéreimnek, hogy menjenek Galileába, és ott meglátnak engem" (28,10). Tehát itt teljesedik ki Jézus dicsősége (akár fénylett a ruhája és arca, akár nem), és az most már minden tanítványnak láthatóvá fog válni. Sőt a 28,19 még tovább nyitja a kört és azt mondja: „Menjetek el tehát, tegyetek tanítványnyá minden népet…" A feltámadás által lett tehát Jézus dicsősége nagyobb Mózes dicsőségénél, és ebben most már nemcsak a tanítványok vagy Izráel részesedhet, hanem minden népek.

31 Arra, hogy miért pont Mózes és Illés van itt jelen, több válasz is lehetséges. Ők képviselik a törvényt és a prófétákat, és mindketten eszkatológiai személyek. Az is feltételezhető, hogy azért, mert ők nem haltak meg és várták a visszajövetelüket. Ez Illésre teljesen igaz, míg Mózesnél kérdéses (Davies–Allison: Matthew, 697).

32 I. m., 687.

33 Allison: New Moses, 248 (saját fordítás).

4. A Mózes-tipológia jelentősége

A Máté evangéliumát végignézve megállapítható, hogy abban igenis felfedezhető a Mózes-tipológia. Dale C. Allison ezt úgy értelmezi, mint Máté írói és szerkesztői munkájának eredményét. Éppen ezért konklúzióiban meg is magyarázza, miért döntött Máté emellett. Bennem viszont felmerült a kérdés, hogy tényleg Máté saját munkája a tipológia, vagy már Jézus maga megalapozza azt? Hiszen a legtöbb történetben Jézus aktív szereplő, és cselekedeteiben vagy szavaiban jelenik meg a Mózessel való hasonlóság. Származhat-e a tipológiai látásmód egyenesen tőle? Szerintem igen. Először is maga is tesz olyan kijelentést, melyben megjelenik a tipológiai gondolkodásmód: „Ő pedig így válaszolt nekik: Ez a gonosz és parázna nemzedék jelt követel, de nem adatik neki más jel, csak Jónás próféta jele. Mert ahogyan Jónás három nap és három éjjel volt a hal gyomrában, úgy lesz az Emberfia is a föld belsejében három nap és három éjjel" (Mt 12,39–40). Ha nem is Mózesről van szó, de egy ószövetségi személyre hivatkozva beszél magáról. Természetesen az is egyértelmű, hogy bizonyos helyeken igenis Máté szándékos szerkesztői munkáját láthatjuk azért, hogy a Mózes-párhuzam egyértelmű legyen, de szerintem ezeken a helyeken sem kizárólag Mátétól származó a tipológia. Máté (vagy a forrás szerzője, melyet Máté használt) felismerte, hogy Jézus hasonlít Mózeshez (és más ószövetségi alakokhoz), és ezt egyértelművé akarta tenni olvasói számára is, akik személyesen nem találkozhattak Jézussal. A gyermekségtörténet talán az egyetlen olyan hely, ahol Jézus nem aktív szereplő, így a tipológia itt a szerző munkája. De ebben a részben is a később felismert, Jézus által megélt és tanított tipológiát mutatja be a történet. Véleményem szerint tehát Jézus maga úgy élt, beszélt és cselekedett, hogy az őt követő és hallgató embereknek a régmúlt prófétái és királyai jussanak eszükbe, és így ismerjék föl az Ő igazi valóját. Ez látszik Jánosnak írt válaszában is, ahol tetteivel válaszol (Mt 11,2–6), és Péter vallástételének történetében is, ahol az emberek egyértelműen valamelyik prófétával azonosítják, tettei és tanítása miatt (Mt 16,13–14). Amikor tehát elment a pusztába, felment a hegyre, tanította a Tórát, megszaporította a kenyeret, gyógyított és csodákat tett, Jézus tisztában volt vele, hogy az embereknek a megígért mózesi próféta fog eszébe jutni róla. Jézus ki is mondta programját a Mt 5,17-ben: „Ne gondoljátok, hogy azért jöttem, hogy érvénytelenné tegyem a törvényt vagy a próféták tanítását. Nem azért jöttem, hogy érvénytelenné tegyem, hanem hogy betöltsem azokat." Ő az, aki aktívan életével és tetteivel a törvény betöltésére jött el.[34] Az utolsó vacsoránál és halálában láthatjuk, hogy végleg betöltötte a törvényt, az egykori páskabárány mintájára. Máté és közössége felismerte mindezt, és így az evangéliumban is egyértelműen megjelenik annak olvasói számára. Talán ezekben fogalmazható meg, hogy miben nem értek egyet Dale C. Allisonnal. A tipológiát én Jézustól eredeztetem, melyet az első keresztyének megértettek, és saját gondolkodásmódjukká, hitükké tettek. Az evangélium szerzője nemcsak eszközként használta a Mózes–Jézus hasonlóságot, hogy azzal bizonyos dolgokat elérjen, hanem hitt a történelmen áthidaló mintákban és példákban, és azok betöltésében. Így amikor a tipológia jelentéséről és jelentősé-

34 Baker: Két szövetség, 19.

géről beszélek, habár annak végeredményben és hatásaiban megegyezem vele, de annak eredetében kevésbé. Nézzünk meg tehát egypár konkrét területet, ahol a tipológia fontos hatással bírt.

4.1. Jézusról beszélni

Az evangéliumot olvasva mi is felismerhetjük, hogy Jézus olyan, mint Mózes. De mit is jelent ez a megvizsgált Mózes-kép tekintetében? Kutatásomban a különféle titulusokra fókuszáltam, de ott is arra a megállapításra jutottam, hogy nem az egyes szerepekben van a megoldás, hanem abban, hogy Mózes egyedülálló módon egyesítette ezeket. Én ebben látom a Mózes-tipológia egyik nagy üzenetét. Azzal, hogy Máté kimondja, hogy Jézus olyan, mint Mózes, nemcsak azt mondja ki, hogy Jézus is próféta, király, törvényhozó vagy pap, hanem azt, hogy Jézus is egyedülállóan teljesíti be mindezeket a pozíciókat.[35] Mózesben is az a különleges, hogy nem úgy király, próféta vagy törvényadó, mint mások. Jézusra ez még inkább igaz. Hiszen már születésében megjelenik, hogy habár király, mégis jászolban születik. Később láthatjuk, hogy ő is törvényadó, mint Mózes, mégis máshogy, hiszen hatalommal beszélt és egy új lelki törvényt hirdetett, amely Mózes igájával szemben könnyű volt. Jézus is Isten által küldött szabadító, aki hasonlít Mózeshez, de túlnő rajta, és akihez hasonló már nem lesz. Szabadító, mint Mózes, de nem a rómaiak uralma alól menti meg Izráel népét, hanem halálával a bűn uralma alól és nemcsak a népét, hanem minden népet. Ahogy az exodus is egy egyszeri esemény volt, ahol Isten megszabadította népét, Jézus megváltó halála is ilyen egyszeri szabadító esemény.

Jézus, ilyen új Mózesként való felismerése segíthetett a keresztyéneknek a Messiásról beszélni és elfogadni őt. A zsidók hittek Mózesben, reménykedtek benne, lehetett őt káromolni és a nevében megkeresztelkedni, Mózesnek voltak tanítványai és tanítói. Ehhez hasonlóan Jézust is el tudták fogadni, mint aki az Atyánál jár közben az ő követőiért, és akinek visszatérésében reménykedtek. John Lierman szerint a „mózesi vallásosság" így részben megoldást nyújthat egy sokak által felvetett problémára: Hogyan imádhatták Istenként Jézust a korai keresztyének, ha egy szigorú monoteista vallásból alakultak ki? Szerinte az, hogy Mózesre úgy tekintettek, mint egy már Istennel majdnem egyenlő személyre, lehetővé tette, hogy később Jézus teljes Istenségét is elfogadják.[36] A Mózes-tipológia pedig pont ezt támogatja. Ha Jézus hasonló Mózeshez, akkor Jézushoz is hasonlóan tudtak viszonyulni az első keresztyének, mint a zsidók Mózeshez.

35 Allison: New Moses, 275.
36 Lierman: Moses, 278.

Felhasznált irodalom

- Albirght, W. F.: *Matthew* (The Anchor Bible), New York, Doubleday and Comp., 1971.
- Allison, D. C.: *The New Moses. A Matthean typology,* Minneapolis, Fortress Press, 1994.
- Baker, D. L.: *Két szövetség, egy Biblia,* Budapest, Harmat Kiadói Alapítvány, 1998.
- Davies, W. D.–Allison, D. C.: *A critical and exegetical commentary on the Gospel according to Saint Matthew* (ICC: Matthew 1), London, New York, T & T Clark International, 2004.
- Fabiny, T.: *A keresztény hermeneutika,* elérhető: http://nyitottegyetem.phil-inst.hu/teol/fabinyi.html, letöltés dátuma: 2014. 11. 22.
- Ferguson, E.: *A kereszténység bölcsője,* Budapest, Osiris Kiadó, 1999.
- Hendriksen, W.: *The Gospel of Matthew* (New Testament Commentary), Edinburgh, The Banner of Truth Trust, 1989.
- Lierman, J.: *The New Testament Moses. Christian Preceptions of Moses and Israel in the setting of Jewish Religion,* Tübingen, Mohr Siebeck, 2004.
- Luz, U.: *Matthew 1–7. A Commentary,* 1. kötet (Hermeneia: a critical and historical commentary on the Bible), Minneapolis, Fortress Press, 2007.
- Meeks, W. A.: *The Prophet-King. Moses traditions and Johannine Christology,* Leiden, E. J. Brill, 1967.
- Ortensio, D. S.: *Máté: az egyház evangéliuma* (Eredeti címe: Matteo), Szeged, Agapé, 1998.
- Vermes, G.: *A zsidó Jézus. Ahogy egy történész az evangéliumokat olvassa,* Budapest, Osiris Kiadó, 1995.
- Vanyó, L. (szerk.): *Apostoli atyák,* 1. kötet, Budapest, Szent István Társulat, 1980.
- Zsengellér, J.: *Exegézis – igehirdetés – Ószövetség*, elérhető: http://www.reformatus.hu/data/siteattachments/2/2013/2/9/zsengellerjozsef_exegezis_igehirdetes_oszovetseg.pdf, letöltés dátuma: 2014. 11. 22.

Prém Alexandra

Társadalmi ügy a keresztyénségben Lukács evangéliuma és a latin-amerikai felszabadításteológia alapján

Tanulmányomban arra a kérdésre keresem a választ, hogy miképp jelenik meg a keresztyén egyházban és teológiában a társadalmi ügy és a szegények segítésének témája az újszövetségi kor gyakorlata, Lukács evangéliuma és a felszabadításteológia alapján.

1. Szegények és gazdagok viszonya a kora keresztyénségben

A keresztyén közösségekre jellemző volt a gyülekezeti szinten megszervezett szegénygondozás, s az nem korlátozódott csak Jeruzsálemre (ApCsel 11,27kk), ellen-

tétben a Misnából ismert gyakorlattal.[37] A kölcsönös szociális támogatás hangsúlyos volt a keresztyén gyülekezet életében. Éppen a diakónusi szolgálat alakult ki legkorábban az Apostolok Cselekedetei beszámolója szerint, mely szolgálat lényege a mindennapi kenyér megosztása volt.[38]

A keresztyén gondolkozásban felerősödik a zsidóságban már meglévő gondolat, mely szerint az adakozás az Isten-ember kapcsolatból ered. A jótékonykodás az istentisztelet részévé válik (ApCsel 2,44; 4,32kk; Gal 2,10). Ennek oka az Isten-ember viszony újrafogalmazása, melynek következtében az ember-ember viszony is tisztulni látszik.[39] Ennek a gondolkozásnak két vonását emelném ki. Egyrészt a keresztyén teológiában fontos helyet foglal el a testvériség gondolata, amely szerint, ha az ember Atyjának nevezheti Istent, akkor a másik az ő testvére, s felelősséggel tartozik érte. A másik kiemelendő vonás pedig az, hogy a felebarát „mögött", illetve benne a keresztyén ember magát Istent látja. Vagyis az emberi *te* mögött végső soron az Isteni *te* áll. Ezzel az igénnyel lép föl már Jézus is (Mt 25,40). A keresztyénség szegénységhez való viszonya alapvetően új a görög-római kultúrához képest, de a zsidó gondolkodáson is túlmutat. Azonban ne essünk bele a kora keresztyénség idealizálásának hibájába. Bár a teológiai igényt gyönyörűen visszaadják az eddig kifejtettek, mindazonáltal a gyakorlatban mindig is voltak és lesznek hiányosságok. Erre bizonyítékot szolgáltat az 1Kor 11,17kk, amikor is arról olvasunk, hogy a módosabbak nem törődnek a gyülekezet nélkülöző tagjaival még az úrvacsora alkalmával sem. A továbbiakban olyan evangéliumi tanításokkal foglalkozom, melyek a keresztyénségnek a szegénységhez való sajátos viszonyát alapozták meg. Először Lukács evangéliumát tanulmányozom, majd a későbbiekben az Isten országáról szóló tanítást.

2. Társadalmi ügy Lukács evangéliumában

2.1. Bevezetéstan, központi üzenetek

Lukács evangéliumáról tudjuk, hogy Róma környékén íródhatott Kr. u. 90 körül. A címzettek többségében pogánykeresztyének lehettek, ugyanis a szerző a héber és arámi kifejezéseket görög megfelelőikkel helyettesítette. Lukács, mint ismeretes, forrásként használta Márk evangéliumát és a Q forrást, amely kettőt Máté is használt, valamint művében találhatunk egy ezekhez nem sorolható ún. saját anyagot, amely a lukácsi terület sajátos tradícióanyaga lehetett.[40] Az evangélium a harmadik generációs keresztyénség problémáival és kérdéseivel foglalkozik. Három ilyen nagy problémakört fedezhetünk föl benne: a parúzia, az állam és egyház, valamint a gazdagság és szegénység viszonyának kérdését.[41]

37 Vö. Kókai Nagy: Hegyi beszéd, 231.
38 I. m., 231–232.
39 I. m., 232.
40 Spinetoli: Lukács. A szegények evangéliuma, 17.
41 I. m., 29–30; Kókai Nagy: Bevezetéstani munkalapok, elérhető: http://www.diaksag.ttre.hu/index.php?option=com_phocadownload&view=category&id=17:sz–bevezets&Itemid=205, letöltés dátuma: 2012. 09. 10.

Az evangéliumnak a gazdagság-szegénység kapcsolatáról szóló központi üzenete jelenik meg a 4,17–21 szakaszban, mely történetben Jézus az ézsaiási ige fölolvasása által mintegy meghirdeti messiási programját. További fontos igehelyek a témát illetően: 6,20–23; 12,16–21; 16,19–31; 3,11; 5,11, 28; 12,33–34; 14,33; 18,18–30. Lukács a problémakör tárgyalásakor a földi javak és vagyon helyes használatáról kíván tanítást adni a keresztyén gyülekezet számára. Schnelle megfogalmazásában a szerző evangéliumát a gazdagoknak címezte, a szegények érdekében, a lukácsi gyülekezetben ugyanis minden bizonnyal jelen volt egy jómódú gyülekezeti réteg, s a szegénység-gazdagság kérdésköre, mint a keresztyénség harmadik generációjának sajátos problémája jelentkezett.[42] Ez annál is inkább valószínűbb, minthogy az evangélium Rómában íródhatott, s a hellén kultúrában szocializálódott, megtért emberek szegénységhez való viszonyulásukat „bevitték" a gyülekezetbe.[43] Tehát a korszellem rányomta bélyegét a gyülekezeti életre és a keresztyén hitgyakorlatra. Tanulmányomban Lukács evangéliumából a gazdag és Lázár példázatával, valamint röviden a boldogmondásokkal foglalkozom.

2.2. Jaj a bolond gazdagnak, boldogság a szegénynek Isten országában

A 16. fejezet egy nagyobb egység az anyagi javak helyes használatáról. Ezt zárja a gazdag és Lázár példabeszéde (16,19–31), mintegy keretet alkotva a fejezet elején lévő történettel (16,1–8). A példázat Lukács saját anyagából származik. Két egységre bontható: 19–26., valamint 27–31. versek. Itt Jézus egy ismert tanítómesét dolgoz fel, azonban nem változatlanul adja tovább, hanem saját tartalommal tölti meg, átformálja, mintegy eszközként használva kora világképét és hagyományanyagát, hogy tanítását közérthetően fogalmazza meg.[44]

A példabeszéd egy egyiptomi tanmesét használ fel, amely Setme Chamois alvilági útjáról beszámolva tudósít egy gazdag és egy szegény túlvilági sorsáról. Egyiptomi szokás szerint a gazdag fényűző, pompás temetésben részesül, a szegény embert pedig gyászkíséret nélkül, gyékénybe csavarva elföldelik.[45] Ozirisz parancsára azonban a halál után másképp folytatódik a két személy története. A szegény ember Ozirisz isten közvetlen közelébe kerül, s a gazdag pompájába öltöztetik, a gazdag pedig a kínok helyére.[46] A mese ismert volt Palesztinában, valószínűleg alexandriai zsidók közvetítésével terjedt el. Hatott a rabbinikus irodalomra, többször használták motívumait különböző tanításokkal. A történet tanúsága J. Jeremias megfogalmazásában: „Aki a földön jó, ahhoz jók lesznek a holtak birodalmában is, de aki a földön gonosz, ahhoz ott is gonoszok lesznek."[47]

42 Schnelle: Theology of the New Testament, 506, 503.
43 Szlávik: A szegények mindig veletek lesznek, 53.
44 Kocsis: Lukács evangéliuma, 363–364.
45 I. m., 364.
46 Prőhle: Lukács evangéliuma, 258.
47 Jeremias: Jézus példázatai, 133, hivatkozik rá Kocsis: Lukács evangéliuma, 364.

2.3. Lázár, mert csak Isten segít

Jézus példázatai közül ez az egyetlen, amelyben egy szereplőnek, Lázárnak neve van. Ez a különlegesség arra késztette a biblikusokat, hogy nevében mélyebb tartalmat keressenek. A név eredeti héber és arámi formája Eleázár, melynek jelentése „*Isten segít*". Eszerint elképzelhető, hogy Jézus a szegény lelkületére kívánt utalni, ti. arra, hogy a szegény ember, mivel másnál nem találhat segítséget, Istenhez fordul, nála keres segítséget és vigaszt. Kocsis Imre szerint ez azt jelenti, hogy nem pusztán a szegénység az üdvösség alapja, melyben Lázárnak része lesz, hanem az Istenbe vetett bizalom, amellyel földi életének nélkülözéseit és kínjait viselte.[48] Elképzelhetőnek tartom azonban, hogy Lázár neve nem hitére utal, hanem inkább Isten gondolkodására, az ő cselekvésére, azaz nem Lázár fordult Istenhez, hanem Isten fordult Lázárhoz. Ezt szépen visszaadja az a jelenet, amikor az angyalok gondoskodnak a szegényről. Sőt ez a kép, illetve *mozgás* visszaadja magát az üdvtörténetet is, amelyben Isten a tőle elidegenedett, sebekkel és fekélyekkel fedett tisztátalan világhoz fordul, s Krisztus váltságműve által felemeltetik, az új teremtésben megdicsőíttetik. Ez a mozgás megjeleníti *a hitnek azt az útját, melyet Isten kezd el*, vagyis az Isten emberhez való odafordulását, amelyre az ember csak válaszolhat. Ezt a folyamatot Kálvin is megfogalmazta. „Bizonyos, hogy reménytelen lett volna a helyzet, ha *maga Isten fensége nem szállt volna le hozzánk […].*" Véleményem szerint tehát Lázár neve nem az emberi hitet, hanem Isten ember iránti szeretetét, emberhez való odafordulását jeleníti meg, tehát szó szerint azt, hogy „*Isten segít*".

2.4. Mi a gazdag bűne?

Lázár a példázatban a szegények szimbóluma, s így nem egy embert, hanem egy embercsoportot jelenít meg, s annak helyzetét, valóságát. A gazdag szintén a jómódú társadalmi osztály képviselője. A példázathoz hasonlóan a boldogmondások is élesen szembeállítják a két szociális réteget, melyek Lukács tolmácsolásában szembeötlően eltérnek a mátéi verziótól. Annál is inkább, mert azokat a gazdagok elleni jajok követik. A vagyonosokat ítélettel fenyegeti Jézus. Az evangélium egészéből, más igehelyekből kikövetkeztethető: „A gazdagok nem arra használták vagyonukat, hogy a rászorulókon segítsenek (16,19–31), hanem inkább felhalmozták saját maguknak (12,21). Nem ismerték fel értékeik forrását (21,3–4) vagy saját gazdagságuk csapdájába estek (18,24–25). Vagyonuk tartotta őket vissza attól, hogy Istenben bízzanak (12,22–34)"[49] – írja Kodell.

A példabeszédben a gazdag úgy jelenik meg, mintha ellenpéldája lenne a fejezet 9. vers mottószerű megfogalmazásának: „Szerezzetek magatoknak barátokat a hamis mammonnal, hogy amikor elfogy, befogadjanak titeket az örök hajlékokba." A vers valószínűleg azt jelenti, hogy a vagyonnal való helyes élés (a rászorulók megsegítése a puszta tartalékolás és fölhalmozás helyett) során barátokra lehet

48 I. m., 365–366.

49 Kodell: Evangélium Szent Lukács szerint, 41–42.

szert tenni, ezáltal a pénz a szeretet gyakorlásának eszköze lesz. „Ez a mondás azért figyelemre méltó, mert benne nem egyszeri cselekményről (a vagyon egyszeri, teljes eladásáról) van szó, hanem egy egész életet meghatározó magatartásról."[50] Ebben megjelenik a lukácsi üzenet tartalma, amely véleményem szerint az, hogy a gazdagság alapvetően nem rossz. A bűn lényegét itt a társadalmon belüli egyenlőtlenségek, a mások kárára való nyerészkedés vagy a szolidaritás hiánya, a szükséget szenvedők iránti érzéketlenség adja.

2.5. A vagyon helyes használata Isten áldása

Az ember a szegényekről való gondoskodás által „Isten munkatársává válhat! Az adakozás nem más, mint részt venni az Atya gondoskodásában. Nem mintha Ő elmulasztana gondoskodni az övéiről, de szeretetéből megteremti annak lehetőségét, hogy ebben mi is társai lehessünk"[51] – írja Kókai Nagy Viktor, s megfogalmazása visszatükrözi Lukács megtérésértelmezését. Az evangélista művében ugyanis a megtérés *(metanoia)* határozottan úgy jelenik meg (s ez vissza is adja a görög szó jelentéstartalmát), mint amihez szorosan kapcsolódik a magatartás megváltozása – állapítja meg Schnelle. Ez már az evangélium elején, a 3. fejezetben megjelenik, amikor a prédikáció után odamennek a hallgatók Keresztelő Jánoshoz, és megkérdezik tőle, hogy mit tegyenek.[52]

Schnelle éleslátással fogalmazza meg, hogy Lukács evangéliumát „elsősorban egyházának gazdag embereihez címzi, ezzel meghíva őket arra, hogy távolságot vegyenek vagyonuktól, mindaddig, amíg az a hitüktől való eltávolodáshoz vezethet".[53] Véleményem szerint az újszövetséges teológusnak sikerült megragadnia az evangélium eme témájának lényegét. Az evangélista a szeretetközösséget értelmezi az anyagi javak vonatkozásában, mely szeretetközösségnek egyaránt tagjai gazdagok és szegények.[54]

A lukácsi üzenet lényegét a 18,27-ben látom. „Ami lehetetlen az embereknek, az Istennek lehetséges."[55] Ennek fényében azt mondhatom, ez a magatartásváltozás s a vagyon helyes használatának elsajátítása Isten munkája az emberben. A megtérés, az Istennel való kapcsolat átformálja az egyént, s egy új rend szerint kezd el élni. Ez az új rend nem más, mint Isten országa. A továbbiakban ennek az új rendnek a kérdéskörével foglalkozom. A kutatás elmélyítése és a látókör kiszélesítése érdekében hasznosnak találtam megvizsgálni egy olyan teológiai irányzat tanításait, amely nagy hangsúlyt fektet az evangéliumok szociális üzenetére. A latin-amerikai felszabadításteológia szélsőségesen hangsúlyozza a társadalmi ügy fontosságát a keresztyén teológián belül. Az irányzat képviselői közül Leonardo Boff brazil

50 Kocsis: Gazdagokról szóló példabeszédek Lukács evangéliumában, 111.
51 Kókai Nagy: Adakozz, ne aggodalmaskodj! – 2Kor 9,6–15, 438.
52 Schnelle: Theology of the New Testament, 503.
53 I. m., 505.
54 Uo.
55 Kocsis: Gazdagokról szóló példabeszédek Lukács evangéliumában, 116.

teológus a társadalmi igazságtalanságok orvoslását, a szegények helyzetének megváltoztatását Isten országának képében szemléli. A következő fejezetekben ezért az ő munkásságával foglalkozom.

3. Isten országa mint új rend

3.1. Isten országának feladat volta

A felszabadításteológia szerint az evangélium és Isten országának első címzettjei és befogadói a szegények. Ezt Boff azzal magyarázza, hogy Jézus véget akar vetni a társadalmi igazságtalanságoknak, elnyomásnak s az ezekből fakadó szegénységnek, mert „az Ő országában az ilyen visszásságok számára nincs többé hely".[56] A szegények tehát nem erkölcsi viselkedésük miatt, hanem elnyomott létük miatt tárgyai Isten szeretetének. Erre példaként evangéliumi történeteket hoznak, s legfőképp a már vizsgált Lukács evangéliumából. Olyan képet fest mind az evangélium, mind pedig a felszabadításteológia Jézusról, mint aki a kicsinyek, szegények, bűnösök és kirekesztettek barátja, mint aki Messiásként ezekkel a kicsinyekkel vállal közösséget. Ez az érvelés számomra nem tűnt egyértelműnek. Bár Jézus valóban közösséget vállal az elnyomott rétegekkel, mégsem láttam alátámasztottnak a tézist, hogy ezek a rétegek az evangélium első befogadói, és Isten országának első címzettjei. A gondolatot, hogy a szegények könnyebben fogadják el az evangéliumot, alá lehet támasztani a gazdag ifjú példájával (Lk 18,18–27). Azonban ebből és hasonló igékből nem vezethető le az a kijelentés, hogy a szegények elnyomott létük miatt tárgyai Isten szeretetének, vagy hogy ők lennének az evangélium első címzettjei. A Jn 3,16 alapján azt kell mondanunk, hogy Isten szeretetének tárgya az egész világ, és nem gazdasági okokból. Mondhatnánk, hogy a bűn miatt, de ez sem állja meg a helyét. A bűn miatt kellett megváltani a világot, de Isten szeretete a bűneset előtt is a világé volt. Hogy a világ miért tárgya Isten szeretetének, nem tudjuk, de azt tudjuk, hogy az.

A brazil teológus szerint a megszentelődés nem merülhet ki az egyéni életszentségre való törekvésben, mert az ember társadalmi lény, s ezért nem lehet csak individuálisan értelmezni. Továbbá kijelenti, hogy Istent korunkban leginkább társadalmi szinten sértik meg, s ezért oly fontos, hogy társadalmi szinten is megszentelődjék az Ő neve.[57] Véleménye, hogy „akkor szenteljük meg Isten nevét, ha életünkkel és szolidáris cselekvésünkkel hozzájárulunk ahhoz, hogy olyan emberi kapcsolatok alakuljanak ki a társadalomban, melyek a korábbiaknál igazságosabbak és szentebbek, s véget vetnek az erőszaknak, megakadályozva az embernek a másik ember által történő kizsákmányolását."[58] Valamint, hogy „fel kell szabadítanunk a társadalmat azon mechanizmusok… alól, melyek a gazdasághoz a szegények szájából kivett kenyér útján jutnak".[59] Isten nevének megszentelése röviden:

56 Boff: Miatyánk, 109.
57 Boff: Miatyánk, 97.
58 I. m., 96–97.
59 I. m., 132.

„hogy az emberhez méltó világ kialakításán munkálkodjunk".[60] Odáig megy gondolatmenetében, hogy azt állítja, „megítéltetésünk alapja is az lesz, hogy miként jártunk el embertársaink üdvösségének szolgálatában. Konkrétan az üdvszerző cselekedet életünk során abban nyilvánul meg, hogy vajon szolidaritást vállalunk-e az elnyomottak felszabadításának ügyével."[61] Krisztológiai művében ír a felebarát sákramentumáról,[62] mely kifejezést a fent vázolt tartalommal tölti meg. Eszerint az üdvösséghez elengedhetetlen a felebaráti szeretet gyakorlása. Ezen utóbbi gondolata az érdemszerző cselekedetekről szóló tanra vezethető vissza, s mind a református, mind pedig a katolikus sákramentumtannal feszültségben áll.

Mindaz, amit Boff Isten nevének társadalomban való megszenteléséről ír, elfogadható. Ugyanis maga a Szentírás tesz bizonyságot a társadalmi ügy és az elesettek segítésének fontosságáról, ahogyan azzal Lukács evangéliuma kapcsán fentebb foglalkoztam, de most kitérek egyéb igehelyekre is, hogy érzékeltessem, miképp íveli át ez a téma a teljes Szentírást. A Pentateuchos törvényei között és a prófétai irodalomban is találhatunk az elesettek védelmét szolgáló lokuszokat (2Móz 22,20–25; Ézs 1,11; 19; Jer 7,4–7). Az Újszövetségben is találunk a szociális ügy fontosságát felmutató igéket, az evangéliumokban és levelekben egyaránt (Lk 3,11; ApCsel 2,45; ApCsel 4,34–35; 1Tim 6,18; Fil 2,3–4). Jakab levele kitűnő példa erre (Jak 2,15–17), valamint a lukácsi kettős mű egyik központi eleme a gazdagság és szegénység kérdésköre. Ezt mutatják a vizsgált boldogmondások Mátétól eltérő közlése is: „Boldogok vagytok, ti szegények, mert tiétek az Isten országa" (Lk 6,20) vagy a szegény Lázár és a gazdag példázata (Lk 16,19–31). Hitvallási iratunk, a II. Helvét Hitvallás is felhívja a figyelmet arra, hogy bár magukból a jó cselekedetekből nem fakad üdvösség, mégis azokra szükség van egyrészt Isten dicsőségére és az iránta érzett hálánk kimutatásaként, másrészt pedig felebarátunk hasznára.[63] Isten országának feladat voltát abban látom, hogy az egyház és a keresztyén ember, mint Isten országának képviselője, önazonos maradjon a világban, azaz *legyen a föld sója*.

A társadalmi ügynek tehát fontosnak kell lennie a keresztyénség számára. Ha ugyanis az egyház Isten szeretetét és az evangéliumot hirdeti, akkor nem maradhat érintetlen a szenvedés láttán. Ez az a kérdés, amit a felszabadításteológia föltesz az egyháznak: Ha Isten megérintette, érintetlen maradhat-e a szenvedés láttán? Fölhívnám azonban a figyelmet arra, hogy Jézus Krisztus sem gyógyított meg minden embert földi élete során, és Izráelt sem szabadította föl. Tehát a szolidaritás, a felebaráti szeretet gyakorlása és a társadalmi ügy nem abszolutizálható. Elkerülhetetlenül szembetalálkozik a keresztyén ember és az egyház a szenvedéssel. A valódi kérdés az, hogy amikor szembetalálkozik vele, akkor hogyan reagál rá?

60 I. m., 97.
61 I. m., 119.
62 Boff: Jesucristo, 228.
63 *II. Helvét Hitvallás XVI.*, 7.

3.2. Isten országának három szintje: Isten országa magától nem jön el?

Mivel a bűn az egész emberi valóságot és világot áthatja, s nem korlátozható egyetlen aspektusra, a bűn alóli felszabadításnak is érintenie kell nemcsak az ember egyéni életét, hanem a világot és a társadalmat is. „…a valóság egészét át kell formálnia Istennek."[64] Boff a társadalmi problémák megoldását Isten országában látja, melyre mint a létező dolgok új rendjére tekint.[65] A brazil teológus ezt az új rendet három síkon szemléli. A latin-amerikai teológus szerint Isten országa nem területet jelent, hanem „Isten uralmának és az Ő tekintélyének megvalósulását, ami Jézusban érzékelhetővé vált a világon […] melyben minden nyomorúság gyógyulásra lel."[66] Éppen ezért Isten országa nem utópia (hely nélküli), hanem topía (valahol létező valóság),[67] mert Jézus megvalósította. Tehát Isten országának első szintje Jézus Krisztusban jelent meg. Udo Schnelle is hasonlóan vélekedik az országról. Az ő megfogalmazása szerint Jézus azt nem territoriálisan értelmezi, hanem dinamikusan és funkcionálisan, s benne mindez megjelent.[68]

Második szinten a felszabadításteológus szerint Isten azt akarja, hogy az ember működjön közre az Ő országa eljövetelében. Tehát tőlünk is függ, hogy mennyire tud érvényesülni, megjelenni az Ő országa ebben a világban. Isten országának eljövetelében az ember Jézus követésével működhet közre.[69] Boff a megtérés alatt az ember belső forradalmian új átformálódását érti, amely gondolkozás- és cselekvésmód-változással jár. Ez egy Isten előtti új létmód lesz. A bűn alóli felszabadítás az egyénben kezdődik, majd kiterjed a bűn személyes és kozmikus következményeire. Isten országa megjelenésének tehát két része van: „A személy megtérése és az ember világának újra strukturálása."[70] Ehhez hozzáteszi, hogy az ember azonban képtelen maradéktalanul megvalósítani a „szentséget", nincsenek tehát illúziói afelől, hogy a társadalomban meg lehet valósítani teljességgel Isten országát.[71] Éppen ezért az embernek nem a földi paradicsom megteremtése a feladata. Ez azonban nem jelenti, hogy kivonhatja magát a történelemért való felelősségvállalás alól. „Épp ellenkezőleg: az ember feladata az, hogy földi létét és a történelmet Isten akarata szerint vezérelje végső célja felé, Isten felé."[72]

Isten országának harmadik szintje Boff interpretációjában az eszkatológiai perspektíva. Nem tartja ugyanis lehetségesnek a teljes strukturális felszabadítást a történelem keretein belül. Az egész világot átfogó igazságos rendszer csak az új teremtésben lesz, s Isten fogja létrehozni, nem az ember. Lázár nevének szimbolikája visszatükrözi ezt számunkra. Végső soron maga Isten lesz, aki eltörli ennek a bűn

64 Boff: Jesucristo, 69.
65 I. m., 68.
66 Boff: Miatyánk, 106–107.
67 I. m., 147.
68 Schnelle: Theology of the New Testament, 98.
69 Boff: Miatyánk, 118–120.
70 Boff: Jesucristo, 78.
71 I. m., 99.
72 I. m., 92.

alá rekesztett világnak az igazságtalan struktúráit. Bár az egyház munkálkodhat, hogy hűen képviselje az ország rendjét e világban, és Isten sójaként ne veszítse el ízét, végül a teremtett világ maga lesz *Lázár, Eleázár,* akin „*Isten segít*".

4. Konklúzió

A felszabadításteológia a társadalmi ügy fontosságára hívja föl a figyelmet. A megtért ember új valósága Isten országa lesz, s ez kihat az ember környezetére is. A keresztyén ember és az egyház tehát képviselik az új rendet a világban. Így a Krisztus-esemény óta, melyet az egyház születése követett, mintegy Isten országa „folyamatos kibomlásának"[73] szemtanúi lehetünk. Így lehet a keresztyénség a föld sója. Isten országa tehát magától is eljön, de a keresztyén embernek és egyháznak feladata, hogy Isten országának új rendje szerint éljen, így annak képviselője legyen a világban. Lukács evangéliumának tanítása alapján azt mondhatom, hogy nem kell az egyháznak és a keresztyén embernek mindenkor lemondania a vagyonról, de meg kell tanulnia bölcsen, Istennek tetsző módon élni vele.

Felhasznált irodalom

- Boff, L.: *Jesucristo, el liberador. Ensayo de Cristología crítica para nuestro tiempo* (Eredeti címe: Jesus Cristo Libertador, 1972), Santander, Editorial Sal Terrae, 1985.
- Boff, L.: *Miatyánk. A teljes felszabadítás imája* (Eredeti címe: O painosso. A oragao da libertagao integral, 1979), Ecclesia, Budapest, [1989].
- Daniel-Rops, H.: *Jézus és kora* (Eredeti címe: Jésus en son temps, 1947), I. kötet, Budapest, Ecclesia, ^{2}1991.
- *Heidelbergi Káté, II. Helvét Hitvallás*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2006.
- Kocsis, I.: Gazdagokról szóló példabeszédek Lukács evangéliumában, in Balogh, M.–Kókai Nagy, V. (szerk.): *Újszövetség és Eszkatológia. Tanulmánykötet Peres Imre tiszteletére 60. születésnapja alkalmából* (Acta Theologica Debrecinensis 4), Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2013, 107–118.
- Kocsis, I.: *Lukács evangéliuma*, Budapest, Szent István Társulat, 1995.
- Kodell, J.: *Evangélium Szent Lukács szerint. A collegeville-i Biblia kommentár eredeti szövege magyar fordításban* (Eredeti címe: The Gospel according to Luke: Collegeville Bible Commentary, 1983), Kecskemét–Pannonhalma, Korda Könyvkiadó–Bencés Kiadó, 1993.
- Kókai Nagy, V.: Adakozz, ne aggodalmaskodj! – 2Kor 9,6–15, in *Igazság és Élet* 4/3 (2010), 433–439.
- Kókai Nagy, V.: *Isten országa hit Jézusnál,* in Peres, I. (szerk.): *Kezdetben volt az Ige. Tanulmánykötet Lenkeyné Semsey Klára tiszteletére 80. születésnapja alkalmából* (Acta Theologica Debrecinensis 1), Debrecen, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, 2011, 49–60.

73 Kókai Nagy: Isten országa hit Jézusnál, 56.

- Kókai Nagy, V.: *Bevezetéstani munkalapok,* Debrecen, 2012, elérhető: http://www.diaksag.ttre.hu/index.php?option=com_phocadownload&view=category&id=17:sz-bevezets&Itemid=205, letöltés dátuma: 2012. 09. 10.
- Kókai Nagy, V.: *Hegyi beszéd. A hegyi beszéd értelmezése a nagyobb igazság tükrében,* Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2007.
- Schnelle, U.: *Theology of the New Testament* (Eredeti címe: Theologie des Neuen Testaments, 2007), Michigan, Baker Academic, 2009.
- Spinetoli, da O.: *Lukács. A szegények evangéliuma* (Eredeti címe: Luca, ^{2}1986), Szeged, Agapé, 1996.
- Szlávik, G.: „A szegények mindig veletek lesznek." A szegénység fogalma és társadalmi értékelése az antik szerzőknél, az újszövetségi iratokban és a Kr. u. I–III. század keresztény gondolkodóinál, in *Egyháztörténeti Szemle* 8 (2007), 3–58.

Damásdi Péter

A házasságfelfogás és annak változásai Tóbit könyvének tükrében

Témavezető: dr. habil. Kustár Zoltán tanszékvezető egyetemi tanár

A deuterokanonikus Tóbit könyvének és az Ószövetség házasságról szóló tanításának összehasonlításával azt szeretném szemléltetni, hogy a házasságkötés folyamata változik, mert menetébe újabb elemek kerülnek, és a házasságban Isten szerepe megnő.

Összességében Tóbit könyvében a házasságkötés folyamata az Ószövetségben látható mintához hasonlóan jelenik meg. Az eljegyzés, a hozomány, az esküvői összeadó formulák, a nászéjszaka, az esküvői lakoma és az utazás a vőlegény házához mind részei az Ószövetség és Tóbit könyve házasságfelfogásának. Ezekben csak apró eltéréseket tapasztalhatunk, amelyek azonban Tóbiás és Sára egyedi körülmények között létrejövő házasságában nem állnak ellentétben az ószövetségi felfogással. Az olvasó számára érthetővé válik, hogy krízishelyzetben a házasság menetének bizonyos lépéseitől el lehet tekinteni.

A legfőbb különbség két motívum megjelenésében van. Tóbit könyvében a házassági szerződés és a menyasszony átnyújtása a vőlegénynek olyan elemek, amelyekhez nem találunk párhuzamot az Ószövetségben. Mivel házassági szerződést nem találtak Izrael területén, csak Egyiptom és Mezopotámia területén, arra a következtetésre kell hogy jussunk, hogy ezek olyan elemek, amelyek a zsidóságon kívülről származnak, melyeket átvettek, és beépítették saját gyakorlatukba.

Isten szerepe az Ószövetségben és Tóbit könyvében szintén nagyon hasonlóan jelenik meg. Isten akarata a házasság, ő a kezdeményező, aki viszontagságok közepette bár, de összehozza a férfit és nőt, és ő az, aki gyermekekkel áldja meg a házasokat. Isten az, aki megadja a férfi és nő helyét és szerepét a világban.

Tóbiás és Sára imája a nászéjszakán Istenre bízza a házasságot. A házasságkötés így szorosan összekapcsolódik az egyéni vallásossággal, és így vallásos színezetet is ölt. Ez fontos, hiszen Tóbit könyvének ez egy egyedi tanítása, szemben az Ószövetséggel, ahol a házasságkötés pusztán polgári aktus.

Berdéné Hákli Annamária

A motivált nevelő ereje

Témavezetők: dr. Gyimóthy Gergely adjunktus (DRHE),
dr. Tóth Tamás adjunktus (DE)

Ha valahol egy nagy formátumú személyiség felnő, biztosan megtalálhatjuk mögötte a hasonlóan nagy nevelőt is. Ugyanúgy, ahogyan a hatékony nevelők körül is mindig felfedezzük a hozzájuk hasonló markáns arcú tanítványokat. Ilyenek Jézus nagy tanítványai, az apostolok, Szent Pál esetében pedig Timóteus. Ami bennük nagy hőfokon égett, azt hívták elő követőikből is. A neveléssel életet fakasztunk egy másik emberből. Semmi mást nem tudunk létrehozni a növendékből, csak ami már bennünk is él. A nevelőben fog tehát eldőlni a motiváció kérdése is.

A TDK-konferencián a tanulásért, a gondolkodásért, a kreativitásért történnek a dolgok. E háromszög közepébe pedig belekerül a motiváció, mert ez a kulcsa az egésznek. Dolgozatomban azt vizsgáltam, hogy milyen tényezők megléte kell ahhoz, hogy a hallgatók motiváltak maradjanak, valamint a tanító szakos hallgatók műveltségterület-választását milyen tényezők befolyásolják. Ezek pedig a tudás, a képességek és attitűdök rendszere. Azok az ismeretek, amelyeket motivációs szituációban sajátítunk el, sokkal mélyebbek és tartósabbak.

Hogyan lehet olyan pedagógiát csinálni, hogy a gyerek mindennap jó érzéssel térjen haza, és akarjon bármit is csinálni a következő napon? Kérdésemre a választ a Kölcsey Ferenc Református Gyakorló Általános Iskolában kaptam meg, ahol a pedagógusok ingergazdag módszerekkel kreatív gondolkodásra serkentik a gyermekeket. Céltudatosak, minden rezdülésükkel mintát mutatnak, s teszik ezt mindenféle külső motivációs juttatás vagy elismerés nélkül is.

Vajon ezek az attitűdök, képességek megtalálhatók-e a természetismeret műveltségterületet választó hallgatókban is? Képesek lesznek-e kellő szakmai felkészültséggel kiművelni azokat a gyerekeket, akik majdan talán akár a jövő meghatározó emberei lesznek? S ezek a gyerekek képesek lesznek-e majd felnőttként megteremteni azokat a helyzeteket, melyekben a természettudományos kompetencia és a gazdasági fejlődés érdekei egymásra találnak?

Az ember a természet felett csak Isten akaratától való függésben uralkodhat, vagyis az embert kötelezi az erkölcsi rend a teremtett világ egészéhez való viszonyában. Ehhez a megrendíthetetlen alaphoz a kapukat, amire a jövőt építeni lehet, a világi oldalon tanítóknak kell kinyitniuk. Az egyházi oldalon pedig a lelkészeknek, hitoktatóknak. Rajtuk múlik, hogy az emberből magas szintű, emberi minőséggel rendelkező EMBER legyen.

Dicső Melinda

Királyportré – Ezékiás

Témavezető: dr. habil. Hodossy-Takács Előd tanszékvezető egyetemi docens

Ezékiás a 8. század Júdájának egyik legnagyobb formátumú uralkodója, akiről igen sokat megtudhatunk a Szentírásból. Ezenfelül a Biblián kívüli források is megerő-

sítik, és jól dokumentálják a király jelentőségét egy olyan korszakban, amikor Júdának az asszír fenyegetéssel kell szembenéznie. Ezékiás személye és regnálása komplex, így a királyportré megrajzolásához történeti és teológiai árnyalatokat használok. Kutatásom az archeológiai vonatkozással kiegészülve határozott irányvonalak mentén zajlott.

Vizsgálni kívánom Ezékiás intézkedéseinek kiváltó okát, hatását a társadalomra, illetve a gazdaságra vonatkozóan. Célom, hogy olyan összefüggéseket mutassak fel, melyek által világosabbá válik az uralkodó jelentősége Júdában, valamint a nemzetközi színtéren is. Ami a leginkább motiválta munkámat, az a Biblia által festett pozitív királykép és a neki tulajdonított tettek nagyszerűsége. Ebből adódóan szeretnék ezek realitásával foglalkozni, vagy egyes esetekben rávilágítani arra, hogy cselekedetei gyakran idealizált módon ismeretesek számunkra.

A bibliai Ezékiás-elbeszélésekből kiindulva vizsgáltam át a kortörténeti és régészeti tanulmányokat. Miután az uralkodó személye és kora körvonalazottá vált, reformintézkedéseit csoportosítottam, ok-okozati összefüggésekkel és a megvalósulás mikéntjével foglalkoztam. A király ezen intézkedései feltételeztek egy politikai helyzetet, amelyek mindezt kiválthatták. Ez pedig nem más, mint az asszírok ellen való lázadás következménye: Szín-ahhé-eríba Kr. e. 701-es hadjárata, amely a kor egyik legjobban dokumentált eseménye.

Ezékiás deuteronomista megítélése nagyon pozitív, de ha felsorakoztatjuk tettei mögött stratégiai indíttatásukat, kiderülhet, hogy a király nem vizsgálható egy szempontból. A források és a vélemények igen vegyesek: túlzott idealizálás vagy teljes szkepticizmus. Mindazonáltal feltételezek egy történelmi magot, amelyhez kritikus vizsgálattal közelebb kerülhetek, így reálisabbá válhat a királykép.

Erbach Viola

A Moszkvai Patriarchátushoz tartozó Ukrán Ortodox Egyház szerepe a 2013/2014-es ukrán forradalomban

Témavezető: dr. Gonda László egyetemi docens

Dolgozatom témája a Moszkvai Patriarchátushoz tartozó Ukrán Ortodox Egyház 2013–2014-es ukrán forradalomban vállalt szerepének vizsgálata. Kutatásom során célom megvizsgálni az Orosz Ortodox Egyház hivatalos, dogmatikailag megalapozott álláspontját a háborúval szemben, ezen álláspont leképeződését az Ukrán Ortodox Egyházon belül, illetve összevetni ezen álláspontját a 2013–2014-es események során mutatott magatartásukkal.

Az Orosz Ortodox Egyház egyház-állam politikája jelentős változásokon esett át az 1917-es bolsevik forradalom után, az egyház évtizedeken keresztüli megtorlása jelentősen meghatározza az egyháznak jelenleg is az állam felé tanúsított magatartását. A Szovjetunió felbomlása mindennél erősebben hozta elő az egységes Szent Rusz és az egységes orosz egyház ötletét. A 2013–2014-es forradalom alatt Oroszország Ukrajna spirituális szerepének fontosságát hozta előre, Krím félszigetében látván a szláv keresztyénség születésének helyét.

A forradalom erkölcsi kérdések tömkelegével szembesítette az ukrán társadalmat, mely kérdések megválaszolásának érdekében a nép az egyházak felé fordult. A forradalommal szemben tanúsított hozzáállásuk alapján az egyházak három kategóriába sorolhatók: a forradalmat ellenzők, a forradalmat támogatók és a forradalommal szemben neutrálisak. Az Orosz Ortodox Egyház és annak hatása alatt a Moszkvai Patriarchátushoz tartozó Ukrán Ortodox Egyház a forradalmat ellenző pozíciót választotta az események során. Az egyháznak a forradalommal szembeni hozzáállását a 2000 óta hatályban lévő Szociális Koncepció határozza meg, mely alapján a forradalom és a háború a bűn következményeinek számítanak és elvetendőek, rendkívüli esetek kivételével. Az Euromajdan forradalom néven ismert forradalom ezen kivételes esetek közé tartozott, mely esetben a patriotizmus és a nemzeti érdekek megvédése elsőbbséget élvezett.

Kutatásom célja tehát összehasonlítani a Moszkvai Patriarchátushoz tartozó Ukrán Ortodox Egyház tényleges hozzáállását a forradalomhoz, az önmaguk által meghatározott dogmatikai és etikai koncepciókkal szemben, valamint az akkortájt megjelent sajtó vizsgálata, az Orosz Ortodox Egyházról való objektív véleményalkotása végett.

Kis Kendi Dávid

Elefántcsont-faragás az ókori Palesztinában

Témavezető: dr. habil. Hodossy-Takács Előd tanszékvezető egyetemi docens

Elsőként a kutatásom módszeréről. Az első pont a Szentírásból kiválogatott „elefántcsont" szavat tartalmazó versek több fordításban való összevetése, majd a héber szövegben található főnevek alakmeghatározása. Ezek után az angol és magyar nyelvű kommentárokban kerestem utána a kiválasztott verseknek, majd az elefántcsont szóra kerestem rá bibliai szótárakban. A következő lépés az angol nyelvű teológiai, archeológiai cikkek (*Biblical Archeologist* folyóirat) felkutatása volt. Ezekben a Samáriában és Megiddóban talált elefántcsont-ábrázolásokról és a korabeli Samária területén végzett ásatásokról olvastam. Ennyi információ feldolgozása elég volt ahhoz, hogy a dolgozatomban lévő témák kiábrázolódjanak.

Magát a dolgozatot a történelmi sorban állítottam fel. Így az első nagy fejezet a bibliai kor előtti elefántcsontokkal, annak megjelenésével, kereskedelmével foglalkozik, míg a második egy bevezető fejezet a Biblia korabeli idők elefántcsonthasználatába, melyben a Bibliában szereplő igéket elemzem, és hogy a bibliai szövegben miként van jelen az elefántcsont szó. A következő, harmadik fejezetben a Bibliában szereplő elefántcsonttal kapcsolatos történetek kontextusát vizsgálom, a vele való kereskedelmet, hozzá fűzhető királyokat és prófétákat veszek szemügyre. A következő fejezet az Ikonográfia címet kapta, mivel az elefántcsont-faragványokon látható mintákat, ábrázolatokat elemzem és megállapítom, melyik ország stílusához hasonlít, vesz át belőle jegyeket (például egyiptomi, föníciai, hettita, mezopotámiai). A zárófejezetben a Bibliában szereplő költői könyvek elefántcsont-értelmezésére, metaforikus értelmére keresek kifejtést.

A bibliai kor művészete nem hanyagolja el az elefántcsont intarziák használatát. E dolgozat mindegyik bekezdésében olvasunk arról, hogy valószínűsítik az elefántcsont-faragó műhelyek létét, ebből következően annak a megmunkálását is. Látva a történelmen keresztül a chalkolitikum, a késő bronzkor idején, mikor aranykorát éli az elefántcsont-feldolgozás, a legtehetősebbek kiváltsága volt birtokolni vagy kapni ilyet. Az elefántcsont luxuscikként jelenik meg az ókorban. Szépsége miatt metaforikus értelmet kap, melyet a Szentírás költői szövegei is használnak. Nagy örömet okoz e művészeti luxuscikk tanulmányozása.

Simon Mátyás

„Ott megjelent neki az Úr angyala…” – Angyalképzetek az Ószövetségben

Témavezető: dr. Németh Áron adjunktus

A posztmodern korban az angyalok reneszánszukat élik. Egyre több film és könyv, egyre hangzatosabb és elvontabb címekkel jelenik meg ezekről a titokzatos mennyei lényekről.

Az emberek angyalokban való hitét (vagy hitetlenségét) és az angyalokról szóló ismeretét nagyban befolyásolják a műalkotásokban található angyalképzetek, melyek többnyire nem bibliai alapúak, hanem a fantázia szüleményei. Különösen veszélyes ez azért, mert sokszor jobban rögzül egy filmbéli ábrázolás vagy viselkedésmotívum az angyalokról, mint a Bibliában leírt történetek tartalma. Igaz, hogy az angyalok az ószövetségi teológiában marginális szerepet játszanak csak, de egy olyan világban, amely hemzseg a bibliátlan angyalképzetektől, szükséges beszélnünk az angyalokról a Szentírás alapján. Ehhez ismernünk kell az Ószövetség angyalképzeteit, hogy helyes választ tudjunk adni az embereket foglalkoztató kérdésekre.

A terminológia kapcsán megállapítható, hogy a héber *mal'ák* 'követ, küldött' főnév egyaránt használatos emberi küldöttre és transzcendens, mennyei lényre. A Pentateuchoson belüli elohista és jahvista iratok angyalképzeteit úgy szokták megkülönböztetni, hogy az elohistának nemcsak az istenképzete, de az angyalképzete is távoli, még az Isten angyala is legfeljebb csak a mennyből kiállt le. A jahvista angyalképzete viszont sokkal közvetlenebb, ábrázolásmódja antropomorf. Megfigyelhető azonban, hogy a *mal'ak jhwh* és a *mal'ak ʾᵉlóhím* angyalképzetek sem egységesek. Az elohista angyala a Gen 16,9–21-ben az égből kiált le, de előfordul, hogy álomban jelenik meg (Gen 28,10–22), sőt Jákób egyszerre több angyallal is találkozott (Gen 32,1–2). A jahvista anyagon belül a legtöbb transzcendens lény emberszerű. Mózesnek azonban az Úr angyala csipkebokorban jelent meg (Ex 3,2). A Deuteronomisztikus Történeti Műben is hasonló sokszínűség figyelhető meg.

Az angyalképzetek az Ószövetségben igen változatosak, ezért ismernünk kell a történetek eredeti jelentését és mondanivalóját, hogy helyesen tudjuk értelmezni azokat. Egy dolog azonban biztos, hogy az angyalok mindig arra mutatnak, aki elküldte őket: Istenre. Feladatunk, hogy ez így is maradjon.

VITA

Lakner Lajos

Se fóbiák, se freskók – Válasz Gáborjáni Szabó Botondnak

Örülök, hogy végre napvilágot látott Gáborjáni Szabó Botond kritikája az általam rendezett Álmodó magyarok c. irodalmi kiállításról. Ennek jelentőségét az sem csökkenti, hogy erre megírása után több mint egy évvel került sor, mert a nyilvánosság kizárása nem tesz jót a közszellemnek, hiszen nem ad teret a vitáknak, amelyek pedig a *közös gondolkodás* élesztői. S jó az is, hogy nem kerültünk olyan helyzetbe, amilyenben Péczely Józsefnek és professzortársainak volt része az 1830-as évek közepén. A konzisztórium békíteni akarta a vitatkozó feleket, de csak azért, hogy megvédjék a Református Kollégiumot a botránytól.

Az viszont elszomorított, mi több mélységesen megdöbbentett, hogy a reformátusokkal szembeni elfogultsággal vádol meg, és ebben véli felfedezni annak okát, miért értelmezem én másként a rendelkezésünkre álló történeti adatokat, mint ő. Sőt kritikájában prekoncepcióról beszél, azt sugallván, hogy a ránk maradt adatokat tudatosan oly módon értelmezem, hogy azok rossz színben tüntessék föl a kollégium és Debrecen 19. századi és 20. század eleji szellemi-művelődési állapotát.

Lehet, meg is békéltem volna e magatartással, hiszen régóta ismerem már őt és tisztelem munkásságát, hosszú időre nyúlik vissza a kapcsolatunk. Ami miatt azonban mégis tollat ragadtam, és e válasz írásába belefogtam, az az, hogy tudom, Gáborjáni Szabó Botond nemcsak a kiállításom szövegeit olvasta, hanem alaposan ismeri a debreceni Csokonai-kultuszról szóló könyvemet is. Mint a Református Kollégium múzeumának vezetője, minden bizonnyal ő is tisztában van azzal, hogy a kiállítási szövegek esetében gyakran egyszerűsítünk, vagyis nem a teljes összefüggésrendszerükben mutatjuk meg a történeteket. Tesszük ezt azért, mert e szövegek célja az ismeretátadáson túl az is, hogy a látogató figyelmét felhívja valamire, őt további böngészésre, kutatásra ösztönözze. Ebből adódik, hogy nagyon nehéz rövid, mégis vállalható kiállítási szövegeket írni úgy, hogy közben tisztában vagyunk azzal, hogy az összefüggések sokkal bonyolultabbak, semmint azt röviden ki lehetne fejteni. Mivel vitafelem a könyvemet is olvasta, így tudhatja, hogy magam is összetettebben és árnyaltabban látom a kiállításban röviden érintett kérdéseket: Csokonai és a kollégium viszonyát, temetését, a síremlékállítás kérdését, a magyar nyelv ügyét, a reformkori eszmék beszüremkedését az iskola falain belülre… Épp ezért talán *elvárható lett volna,* hogy nemcsak könyvem módszertani részéből emeljen ki tetszőlegesen pár mondatot álláspontja alátámasztására, hanem érdemben is érintse a kérdést, amire választ szerettem volna kapni: *mi az oka, hogy oly hosszú időnek kellett eltelnie Csokonai visszafogadásáig.*

Gáborjáni Szabó Botond ugyanakkor nemcsak a kiállítási szövegeket és a könyvemet olvasta, hanem ismeri a kiállítás forgatókönyvét is. Ugyanis a cikke elején tőlem idézetteket nem a honlapunkon olvashatta, ott ugyanis nem jelent meg, hanem a kiállítás szövegeinek egyik változatát tartalmazó régebbi forgatókönyv-tervezetben, amit kolléganője kért el egyik munkatársamtól, miután a kollégium múzeuma és könyvtára munkatársai az invitálásomra megtekintették a kiállítást és meghallgatták a tárlatvezetésemet.

A forgatókönyv elején azon elmélkedtem, vajon *milyen* kiállítást kell és lehet a mostani kultúrafogyasztói szokások között és a szépirodalom jelenkori státuszának az ismeretében rendezni. Olyat, ami érdekes, ami megragadja a látogatókat s a fiatalokat is. Mert bizony, ha valaki meghallja azt a szót, hogy irodalmi kiállítás, akkor vitrinekre gondol, bennük kéziratokkal, könyvekkel, irodalmi relikviákkal, néhány festménnyel és sok-sok szöveggel. S e képzeletbeli látvány hatására aztán rögtön el is fogja az unalom, és ő *virtualizálódik,* nem pedig a kiállítás bizonyos terei, ahogyan az Álmodó magyarok esetében történik. A forgatókönyvem elején megfogalmazott gondolatok között szerepel, hogy nem érdemes nagy adattengerrel elborítani a látogatót és az általunk tudottakat mind elmesélni, mert ha valaki „csak" információkra kíváncsi, akkor nem egy kiállítást megy el megnézni, a tényadatokat ugyanis sokkal egyszerűbben eléri a számítógépén, az okostelefonján és mindenféle egyéb csodamasináján. Meggyőződésem, hogy egy irodalmi kiállításnak művészi alkotássá kell válnia, s egyszerre kell hatnia az értelemre és az érzelemre. S ami a legfontosabb, *kitöltetlen helyeket* kell hagynia. Roman Ingarden e nagy hatású gondolata a kiállítások esetében is használható. A lengyel gondolkodó abban vélte megtalálni annak magyarázatát, miért tud egy irodalmi szöveg az egymástól korban, tapasztalatban és tudásban eltérő olvasóra hatni, hogy az irodalmi művek a szerző által kitöltetlen helyeket tartalmaznak, s ezt mindenki másképp tölti ki. Vagyis az olvasók – ahogyan majd később Umberto Eco is írja – fejezik be a könyveket. A kiállításokra alkalmazva ez azt jelenti, hogy a látogatókra *aktív befogadóként* kell tekinteni, nem pedig ismeretek gyűjtőhelyeként, akikbe a kiállítással mint tölcsérrel lehet a tudást beleönteni. Ha kell, provokatívnak kell lenni, vagy legalábbis meglepőnek, hogy aktivitásukat fölkeltsük. Álszerény lennék, ha elhallgatnám, hogy az Álmodó magyarok című kiállítás megtekintői sokszor számolnak be meglepődöttségükről, arról, hogy kellemesen csalódtak, s gyakran hangzik el: „Jé, hát ilyen kiállítást is lehet látni…" A tervezéskor tudatosan törekedtem arra is, hogy mindahhoz, amit látnak, személyesen is tudjanak kapcsolódni. Erre mindig is volt igény, ma azonban – a közösségi oldalak és a blogok sikere a bizonyíték rá – még nagyobb. Szakítani kell azzal a korábbi felfogással, rosszul értelmezett „hagyománnyal", amikor a kiállításokat még mindenekelőtt oktatási célúnak tekintették. Nem tudományosan igazolt tények garmadájának felsorolásával kell szembesíteni a látogatókat, mert ebben az esetben nincs más választásuk, mint feltenni a kezüket és megadni magukat, hanem arra biztatni őket, hogy személyes tapasztalataikra építve bátran, önállóan és szabadon értelmezzék a látottakat. A legnagyobb szomorúságom – s e tapasztalattal nem vagyok egyedül –, hogy a látogatók sokszor még mindig arra várnak, mondják meg nekik a biztosat, a tutit. A muzeológusok pedig szépen elhallgatják, hogy azt bizony ők sem tudják.

Hisz hova lenne így a tekintélyük, s hogyan tudnának megfelelni a velük szemben támasztott valós vagy vélt elvárásoknak? Épp ezért a kiállítás tervezésekor arra törekedtem, hogy a látogatók ne egy zárt információs rendszerbe kerüljenek be, hanem egymással összefüggő, de rövid és hiányos történetek sokaságába. Továbbá azt is szerettem volna, hogy legyen tere a *játékosságnak,* elvégre az ember homo ludens is. Ezért lebegnek a bútorok Csokonai szobájában, ezért ír magától a virtuális toll, ezért szerepel egy ironikus-humoros szöveg a Csokonai Körről, ezért hoztam létre egy művész segítségével Oláh Gábor szobájában egy szövegtengert, ezért kell a Könyvek termében a látogatóknak a rejtvényfejtők szerepébe bújniuk, ezért játszunk a Látványok termében a fénnyel és végül ezért zárja a kiállítást a Játékok terme két számítógépes játékkal. Biztos vagyok benne, ha azt a kiállítási módot választottam volna, amit Gáborjáni Szabó Botond látna jónak Oláh Gábor kapcsán, hogy legyen egy vitrin, amelyben információkat adok róla, a kiállítás kudarcát jelentette volna, mert az ilyen vitrines kiállítás ma már senkit nem érdekel. Aki kíváncsi arra, ki volt ez az elfeledett debreceni író, annak ott van a térben számítógépen elérhető naplója, amit egész életében vezetett, s pillanatok alatt elérheti az interneten a különböző tudásbázisokat. Azt meg végképp nem akartam, hogy „érvényes következtetésekre" (G. Szabó Botond) jusson, ha azt értjük ezalatt, hogy a tudomány és a múzeum által szavatolt álláspontra. Azt szerettem volna, hogy aki megnézi a betűk játékát, elolvassa a vetített szövegeket, kíváncsi legyen Oláh Gábor más írásaira is, mert megérintették az olvasottak és látottak, mert elgondolkodásra késztették. Mert ez jelentené azt, hogy regényei és versei újra a kulturális emlékezet részévé váltak. Egy vitrinben bemutatott élet és életmű halott. Láttán legfeljebb csak szomorkodhatunk a sorsán és elmúlásán.

Egy kiállítás akkor igazán jó, ha megtekintése után is motoszkálnak bennünk az ott ébredt gondolatok, ha kérdések merülnek fel bennünk, vagy akár ha vitatkozunk is az ott látottakkal, olvasottakkal. A 2014 szeptemberében megnyílt kiállításom, az „Álmodó magyarok", tapasztalatai azt mutatják, hogy képes erős érzelmi és gondolati hatást gyakorolni a látogatókra. Ezt a legutóbbi, Schäffer Erzsébet által tartott tárlatvezetése után történtek is visszaigazolják, immár sokadszor. Az est folyamán kiderült, hogy a közönség többsége még soha nem járt irodalmi kiállításon. Az Álmodó magyarok megtekintése után viszont többen azt kérdezték, meddig áll még, mert újra meg akarják nézni.

A személyes értelmezés kapcsán fontosnak tartom megemlíteni azt is, amikor arról beszéltem, hogy ma már alternatív történetek sokasága létezik egymás mellett, akkor arra gondoltam, amit ma már az elsős bölcsész egyetemistának is megtanítanak, hogy valamennyi társadalomtudományi kutatás *perspektivikus*. Vagyis objektivitás, bár jól hangzik, nem létezik. Hitelesség viszont igen. Ehhez természetesen szükség van arra, hogy minél több forrást használjunk. Vagyis abból a tényből, hogy nem egy nagy és átfogó történet létezik, hanem csak kis résztörténetek sokasága, nem feltétlenül a fantázia elszabadulása következik, hanem a forrásokhoz való közelebb hajolás igénye. Ugyanakkor szükség van a *forráskritikára* is. Mert bár jól hangzik, hogy Jókai talán többet tudott nálam az akkor történtekről, azonban a mindenkori jelenünket is perspektivikusan látjuk, vakfoltok vannak előttünk. A történészek számára a történetek sokasága, összehasonlítása

lehet érdekes és eredményes. Ráadásul a *Mégis mozog a föld*ben az író erősen idealizált képet festett a diákköltészetről. Nem ismeretes ugyanis egyetlen olyan korabeli diákirodalmi gyűjteményes kötet sem, amely csak megközelítőleg olyan rebellis lenne, mint a regényben szereplő Csittvári krónika, állapítják meg Julow Viktor és Tóth Béla, akik aligha vádolhatóak elfogultsággal. Ha csak azért nem, mert a város állapotainak leírásakor, hozzám hasonlóan, idéznek egy 1791-ből való „ellenséges szándékú" röpiratot. Én pedig egyik írásomban arra jutottam, hogy Jókai a diákönkormányzatiságban és az olvasó társaságokban megmutatkozó szabadságszeretetet és a lázadásra való bátorságot olvasztotta egybe és ezt mitizálta.

Mindezeken túl szükség van arra is, hogy a kutatók *jóindulattal* kezeljék egymás munkáit. S ne támadást vagy rosszindulatot gyanítsanak akkor, amikor valaki másképp értelmezi a ránk maradt adatokat és forrásokat, mint ők. Megfontolandónak gondolom Karl Mannheim meglátását, hogy a közösség egyetlen tagja sem birtokolhatja a tudást, mert az szét van osztva a tagok között: „egyetlen csoporttag sem rendelkezik […] valamennyi tudáselemmel [Wißbarkeiten], mely az illető csoport számára mint csoporttapasztalat már létezik. A lehetséges tudáselemek összessége különböző egyénekre oszlik, akik a kollektív tapasztalattérben lehetséges képzeteknek mindenkor csak egy bizonyos metszetében részesülnek. Ám ezek a metszetek összességükben mégis szerves egészet alkotnak…"

Nem válaszolok egyesével Gáborjáni Szabó Botond felvetéseire, inkább témacsoportok szerint. A pontról pontra haladást már csak azért sem tudnám megtenni, mert a szerző egy bekezdésben, de akár egy mondatban is sokféle szempontot és kérdést vet föl röviden, utalásszerűen. Álláspontomról megjelent tanulmányaimban tájékozódhat az olvasó.

Számomra úgy tűnik, mintha kritikusom a kiállítás által átfogott időszakban nagyon *homogénnek* látná a kollégium és a város történetét, ráadásul *kiragadja* az adatokat, nem pedig egy alakulástörténetbe helyezi őket, ami összefüggéseket teremtene közöttük.

Ennek következtében aztán úgy látszódik, mintha folyamatosan korszerűnek tételezné azt a műveltséget, amit a kollégium biztosított a tanulói számára. Holott ez közel sincs így. Épp a 18. század második felétől vált egyre problematikusabbá a tudás és a tudásátadás módja. Elég csak utalni Pálóczi Horváth Ádám, Márton István vagy Csokonai kollégiummal való összeütközéseire, amiben jelentős szerepe volt annak, hogy ekkorra az iskolai tudás és a világban elvárt tudás lényegileg váltak el egymástól. Egyrészt a kollégiumi oktatás alig készített fel a világi pályákra, az iskola falain kívüli világban való eligazodásra pedig egyáltalán nem. Kölcsey Ferenc az *Iskola és világ* című 1815-ben született írásában lényegében összefoglalta a 18. század végét és a 19. század elejét jellemző (csak részben kollégiumi) állapotokat. Nem a kollégiumban megszerezhető tudás lajstromozó-tételes bírálatát adta, hanem e tudás egészére kérdezett rá. Arra, hogy az ott elsajátítottak végül is mire valók. Kölcsey szerint nem létezik különbség a kétféle tudás között. Mégpedig azért nem, mert a tudások közti eltérés nem a tudás mennyiségével, de nem is a tudáskészlet másságával vagy a tudásszerzés eltérő helyével magyarázható, hanem a különböző *módszerekkel*, ahogyan ezek megszületnek. Vagyis a tudás egyik esetben sincs csak úgy önmagától adva, hanem mind a kettő esetében

valamely választott értelmezői módszer által. Ez egyrészt azt jelenti, hogy senki sem birtokolhatja az igazságot, másrészt pedig azt, s most ez a fontosabb, hogy mindenkinek *választania kell* valami rendezőelvet. Arra pedig nincs mód, hogy ezek között valamiféle objektív rangsort állítsunk fel. Másrészt a 18. század végétől kezdve egyre inkább azért alakultak ki konfliktusok a diákság és a tanárok között, mert az utóbbiak vitatták az önálló értelmezés jogát. Még a 19. század közepén is! Ismert, amikor a diákok 1834-ben engedélyért folyamodtak, hogy önművelő egyesületet alakítsanak, akkor a tanári kar csak olvasó társaságként engedte működésüket, azt azonban szigorúan megtiltották nekik, hogy saját munkáikat felolvassák. A katekizáló tanítás gyakorlata és az önálló gondolkodásra tanítás közti ellentét is ott húzódik Csokonai kicsapatása történetében. Úgy érzem, az adatok kontextus nélküli felsorolása csak annak bizonyítékaként szolgál, hogy vitafelem elfogultnak mutasson engem, illetve fóbiásan igazolhassa a kollégium művelődési és történeti jelentőségét, amit *senki nem* vitatott.

A kritikában újra és újra fölvetődik, miért épp Csokonaival kezdem a debreceni irodalom bemutatását, miért maradt ki a reformáció és a felvilágosodás kora. Ennek két oka van: egyrészt a Református Kollégium múzeuma sokkal alkalmasabb arra, már csak a hely aurája miatt is, hogy bemutassa Méliusz Juhász Péter, Szenci Molnár Albert, Hatvani István és a többi jelentős református személyiség munkásságát, másrészt a rendelkezésemre álló hely, az épület tagoltsága és a helyiségek nagysága megszabta a bemutatás módját. Egy terem egy egység. S mivel az épület műemléki védettség alatt áll, a tereken nem lehetett változtatni. Ezt végiggondolva ott húztam meg a határvonalat, ahol az önállósuló szépirodalom története elkezdődik, vagyis Csokonainál. Egyébként, aki vállalkozik a Játékok termében arra, hogy játsszon egy számítógépes nyelvi játékot, az találkozhat Méliusszal és Tinódival is. A szópótló játékban ugyanis arra tehet kísérletet a látogató, hogy ki tudja-e egészíteni az általuk és más debreceni szépíró által írt szövegeket. A játék lényege, hogy debreceni és a városhoz kötődő íróktól választottam szövegeket Méliusztól kezdve Szabó Lőrincig, melyekből azonban szavak hiányoznak. A látogatónak egy szósorból kell kiválasztania az oda illőt. Nem könnyű a feladatuk, mert a korban használatos szavakból igyekeztem a választékot kialakítani. Igaz, nem az egyes szerzőkön van a hangsúly, hanem annak a megtapasztalásán, hogy a nyelv folyamatosan változik, de szöget üthet a játékos fejében, hogy kinek a szövegét is tudta a legnehezebben kiegészíteni, mert alig értette a leírtakat. Így aztán Méliusz vagy Tinódi szövegei biztosan nyomot hagynak az emlékezetükben. A tárlatvezetések során pedig mindig felhívom a figyelmet arra, hogy aki kíváncsi az 1802 előtti Debrecenre, annak művelődésére és irodalmára, menjen át a Református Kollégiumba, tekintse meg kiállításait és könyvtárát.

S ha már Csokonai, akkor essen szó a szobájáról. Nem akartam fölmondani az életrajzát, mindenki tanulta, s ha nem, akkor is csak elunná magát. Csokonai Vitéz Mihály Debrecen emblematikussá vált alakja. A költő és a város kölcsönösen fölidézik egymást. A Kálvin téren Izsó Miklós szobra hirdeti, milyen jelentős költőt adott Debrecen a magyar irodalomnak, a kollégiumban pedig Ferenczy István szobra emlékeztet bennünket arra, hogy a költő az örök kortársak sorába emelkedett. Nem volt azonban mindig teljesen harmonikus a költő és a város viszo-

nya. Csokonai kritikával illette Debrecen szellemi életét, s bár itt talált barátokra, költészeti elveiben és költői világteremtés tekintetében hosszú ideig közelebb állt a várossal szembehelyezkedő Kazinczy Ferenchez. A kiállítás Csokonai tervezett lakószobáját eleveníti meg, mely nem egyszerűen egy hétköznapi lakótér volt, hanem a költészet otthona. A mindennapoktól elkülönülő költői világát szerettem volna megidézni. Mint ismeretes, Csokonai a tűzvész után, melyben szinte teljesen leégett a házuk, nem csupán helyre szerette volna állítani szobáját, hanem mármár műalkotássá akarta formálni. Olyanná, ahol a berendezés és a tárgyak elveszítik funkcionális meghatározottságukat és tulajdonosuk költői világáról beszélnek. A használati tárgyakat is irodalmi szövegekkel látta volna el, hogy elveszítsék mindennapiságukat. Irodalmi mintát, Horatius Tusculanumát formázta kertje is, „a hajlékocska is, hová a világ lármája elől vonni szoktam magamat, s az a kertecske is, melly nékem Tusculanum gyanánt szolgált…" A helyiség leghangsúlyosabb tárgya egy, a 18. század végére jellemző szekrényimitáció, melyen keresztül beléphetünk a költő szobájába. A hagyomány szerint élete mindennapjai elől ilyen szekrénybe menekült a költő, amikor olvasni és írni akart. E bútor a másolat volta ellenére is a valós világra utal, arra, hogyan élte meg azt a költő: földhöz tapaszt, nem enged a költészetnek élni. E valóságos, a teret uraló szekrény egyben a költő sajátos helyzetére is fölhívja a figyelmet. Csokonai egyik levelében ugyanis pipacéhnek nevezte azt a debreceni értelmiségi kört, amelyhez leginkább tartozónak tudta magát. Arra utalt ezzel, hogy a debreceni művelt értelmiség az irodalmat a mindennapi élet részének s nem élethivatásnak (névnapi köszöntők, szórakoztató versek, alkalmi költészet uralma stb.) tekintette. Ezzel szemben Csokonai, Kazinczyhoz hasonlóan, olyan médiumnak, mely *kiemel a mindennapokból*. A költészet új világot teremt, amely a mindennapokból való kilépést követeli meg az olvasótól is. E szemlélet jegyében szerette volna költőivé formálni a szobáját és a kertjét is. A költői világ, a költői létezés még érzékletesebbé tétele érdekében fordultam ahhoz a történethez, amely Oláh Károly versében maradt ránk, tudniillik, hogy Csokonai szobájának falait a saját maga által festett képek díszítették. Lehet, hogy mindez nem igaz, hiába hozott föl rá számtalan bizonyítékot Szilágyi Ferenc, de a falfestmény sokat *segíthet* abban, hogy a látogató emlékezetébe beleégjen: Csokonai a költészet köré rendezte el életét.

E ponton érdemes Gáborjáni Szabó Botond csúsztatására utalnom. Azt írja, hogy rosszhiszeműen hivatkozok Julow Viktorra, amikor azt írom: a jeles Csokonai-kutató „még az 1980-as években is úgy látta, hogy nincs eldöntve a kérdés: Csokonai a kollégiumnak köszönhetően, vagy a kollégium ellenében lett nagy költő". Szerinte ott vezetem félre az olvasót, hogy Julow nem ezt állította, hanem „a választ kereste" e kérdésre. Én magam sem gondoltam soha, hogy ezt állította volna, csak annyit, hogy *kénytelen* volt szembenézni e kérdéssel, ami egyben annak is a bizonyítéka, hogy e kérdés létezett, különben nem akart volna rá válaszolni. Amikor Julow azt írja, „hiába minden, nem Debrecen ellenére", akkor sajnos beleesett egy csapdába. Válaszolt egy hamis kérdésre. Csokonai nem a kollégium miatt, és nem ellenére lett nagy költő, hanem azért, mert tehetséges volt, s képes volt modern, ma is olvasható költészetet teremteni. Természetesen ott van mögötte a műveltség, az iskolás klasszicizmus gyakorlata és formakultúrája, amiket a kollégiumtól és

tanáraitól kapott, de ott van mögötte addig példátlan kicsapatásának az élménye is, mert azon közösség tagjainak tiltották meg, hogy bárhol szóba álljanak vele, akikhez tartozónak érezte magát. Kiközösítették. Ennek kapcsán érdemes elgondolkodni a Győri L. János által írottakon. A kollégium történetét bemutató kötet irodalomról szóló bevezetőjében, majd később is azon elmélkedik, vajon a szenvedések, az emberi élet alapkonfliktusainak az átélése a református iskola falai között nem járultak-e hozzá valamiképp a tehetségük kibontakozásához, hiszen önismeretre kényszerítette őket: „Ez a felismerés többnyire fájdalmas és kiábrándító volt, de felemelő is egyszersmind, mert többnyire életprogramot termő gondolat serkent belőle." Kicsit átesztétizálja ugyan a szenvedést, de őszintén beszél arról a kollégiummal szembeni kettős érzésről (vonzásról-taszításról), amit sokan éreztek. E töprengést olvasva és e vívódást látva könnyen beláthatjuk, hogy nem vezet sehová, ha pró és kontra hozunk érveket, mondjuk Móricz kapcsán. G. Szabó Botond az író Magoss Olgához levelét idézte bizonyítékul és bizonyságul, hogy nem volt köze a Debrecenben átélteknek a *Légy jó mindhalálig*ban megírtakhoz. Én viszont rögtön tudok egy másik, ezzel ellentétes idézetet hozni Móricz *Debrecen és Sárospatak útján jártam én* című írásából: „Sárospatakról visszafelé jövet a múlt héten Debrecen felé jöttem: nem bírtam hűtelen lenni Debrecenhez. Pedig ötvenöt évvel ezelőtt már kiábrándultam belőle, s egy életre rájöttem, hogy: nem nekem való hely, én ott nem tudnék élni. És abból jöttem rá, hogy megrendült a bizonyítványom és senki sem volt abban a városban, aki megértette volna, miért és aki lehajolt volna hozzám, hogy megvigasztaljon, és aki fölemelte volna az államat, s azt mondta volna: Te gyerek, legyél büszke rá!… És már nem is törődtem az egész dologgal, van már nekem reményem a jövőre: hazamegyek Sárospatakra!… Ez egy nekem való világ. Debrecen mindig összetörte a költőket, ott van Csokonai, azt is kiharangozta a Kollégium." Nos, kinek van igaza, a kritikusomnak vagy nekem? De azt hiszem, helyesebb így föltenni a kérdést: melyik Móricz Zsigmondnak volt igaza? Mind a kettőnek.

Gáborjáni Szabó Botond szerint „azt természetesen senki nem képzelheti a debreceni kollégiumról, hogy ne lett volna erősen tekintélyelvű". Ennek magától értetődő voltának igazolására a korban általános fenyítést, a pápai kollégium rendjének kaszárnyához való hasonlítását és az életre nevelés fájdalmas voltát hozza föl példaként. Azonban már akkor is voltak, akik egyáltalán nem így látták, nem ily természetesnek. Kazinczy 1807 februárjában azt írta Vay Józsefnek: az új pedagógia liberális nevelést kíván, Debrecenben viszont „azt tartják, hogy csak úgy megyen jól a dolog, ha a tanuló reszket, ha tanítóját meglátja. Angyalokat akarnának csinálni az ifjúból, s felejtik, hogy angyal nem lehet, hogy annak öröm kell…" Így gondolta ezt Kant egyik első debreceni követője, Lengyel József is. Erkölcstanában azt fejtegette, hogy az embert szabadsága teszi felelős személyiséggé, s az önállóan ítélni tudó, a cselekedeteiért felelősséget vállaló autonóm személyiség megvalósításában látta az ember feladatát. S nem habozott levonni ennek társadalmi, a kollégium rendjét is érintő következményét sem: ahhoz, hogy az ember „a maga jussait a mások erőszaktételétől meg oltalmazhassa és azt a bátorságot fenn tarthassa melly az ő erköltsi tzéljaira meg kivántatik, innen szükségessé lett, hogy az emberek magukat polgári társaságba adják öszve". Eszerint az ember

szabadsága csak a választott társaság által válik valódi szabadsággá, pontosabban csak így nyílik meg az a terep, ahol a szabadság, a cselekvés és az önmagáért és a tetteiért felelős, morális személyiség összekapcsolódhat, ahol az emberi akarat tetté válhat. Lengyel hangsúlyozta, hogy az egyén szabadon dönthet arról, mely társaság tagjának tekinti magát, belépésétől kezdve azonban a társaság törvényei szellemében kell cselekednie. Hasonlóan gondolkodott Péczely József is, aki a professzortársaival való vitában nem a tekintélynek, hanem a nyilvánosságnak, a vitathatóságnak vetette alá magát és következetesen kiállt a diákok által működtetett társaságok önállósága mellett. Lengyel és Péczely meggyőződése a tanítványaikhoz való viszonyukban is tetten érhető. Az egyéniségre tekintettel lévő nevelői magatartást tartották eszményinek. Mindkettőjüket vádak is érték emiatt. Hibájukul rótták fel, hogy egyenrangú partnerként, „mint barátaikkal" bántak a diákokkal. Budai Ézsaiás és Széplaky professzorok kifejtették Kazinczynak a kollégium hivatalos, vagy legalábbis a gyakorlatban érvényesülő álláspontját: „oda minden respectusa a' professornak a' tanítvány előtt, ha a' professor velek társalkodik". A kollégiumban hosszú ideig uralkodott a hagyomány és a tekintély rendje, „az intézmény vezetőit jellemző módon a 18. sz. végéig az »anciennitás rendje« alapján választották: egyéni adottságoktól függetlenül" – írja G. Szabó Botond. Ez válik egyre tarthatatlanabbá a 19. század folyamán.

Itt kell kitérnem Gáborjáni Szabó Botond egyik megállapítására, amikor megpróbál a számba adni egy állítást. Azt írja ugyanis, hogy én a Csokonai Kört dilettánsnak tartottam. Nem, egyáltalán nem, különben kolléganőmmel, Szabó Anna Violával együtt nem töltöttünk volna el hosszú időt a tevékenységüket és történetüket dokumentumok révén bemutató *Kultusz és áldozat* című kötet létrehozásával. A Csokonai Kör 1890 körül pontosan fölismerte, hogy elengedhetetlenül szükség van Debrecen városiasodására. Ennek eszközét a műveltség terjesztésében és a közterek szépítésében vélték fölismerni. Azt is jól mérték föl, hogy elképzelésükhöz Csokonai nevével, az ő minden réteget átható (különböző) kultusza révén lehet megnyerni a közönséget. Tervük azonban kudarcba fulladt. Részben azért, mert sem a cíviseket, sem a középréteget nem sikerült megnyerniük. Részben pedig azért, mert azt hitték, főleg relikviák gyűjtése révén lehet az emlékezetet fönntartani. Épp ezért gyűjtöttek mindent, amire a „nagy ember" akárcsak tekintetét is vetette. Felfogásukat szemléletesen példázza egy üvegpohár, amely Kossuth Lajoshoz kapcsolódik. Ha valaki arra gondol, hogy ebből ivott, téved. Az történt ugyanis, hogy egy debreceni polgár Turinban ezzel koccintott Kossuthtal. A nemzet nagyja poharának érintése által azonban csodás színeváltozáson ment keresztül az ő pohara is: relikviává vált. Már a korabeli sajtóban is reagáltak a kör e felfokozott és *parttalan* gyűjtőszenvedélyére. Az erről szóló egyik cikk olvasható a kiállításban. A teremben nézegetve, a cikket olvasva elgondolkodhat a látogató, miért is gyűjtünk, vajon a relikviák áhítata révén megőrizzük-e a múltat, elég-e csak fölhalmozni a letűnt világok tárgyait, forrásait… vagy…

A múlt egy ránk maradt forrásértékű szövege Robert Townson útirajza is. Abban igaza van Gáborjáni Szabó Botondnak, hogy elgondolkodhatunk egy úti beszámoló hitelességén. Csak az a kérdés, mit jelent a *hitelesség*. Mint köztudott, minden utazás során összehasonlítjuk az idegent és a sajátot. Ezt tette az angol utazó is.

S az összehasonlítás során komornak és ridegnek látta Debrecent és a polgárait. Nem tetszett neki a Református Kollégium épülete, ugyanakkor hozzátette, hogy ilyen nyomorúságos helyekről gyakran kerülnek ki zsenik. Az összkép, amit a városról rajzolt, azonban lehangoló, ez a legutolsó hely, ahol élne. Lehet, hogy tévedett, s nem így volt, de ő így látta. S épp ezért nem is írhatott mást. S épp ezért hiteles. Elfogultsággal pedig nemigen lehet megvádolni. Könyvében ugyanis hosszan bemutatja a vallási türelemmel kapcsolatos intézkedéseket II. Lipótig. S bár garantáltnak látja a protestánsok jogait, nem biztos benne, hogy a bigottnak tekintett uralkodó nem üldözi-e majd újra őket. A katolikus egyház papjainak és híveinek kisebb részét látta liberális gondolkodásúnak, a többséget továbbra is elfogultnak. S Townson útleírása kapcsán érdemes fölidéznünk azt a hermeneutikai meglátást is, hogy az idegenség tapasztalatával kezdődik meg önmagunk megismerése. A kérdés csak az, képesek vagyunk szembenézni azzal, hogy mit teszünk meg és mit nem annak érdekében, hogy a világon keresztül megismerjük önmagunkat.

Mivel Csokonai debreceni kultuszáról *Az Árkádia-pör fogságában* címmel könyvet írtam, ki kell térnem az Árkádia-pörre. Gáborjáni Szabó Botond azzal vádol, hogy a kiállítás szövegében túlságosan leegyszerűsítettem a konfliktust. Az egyszerűsítésről már írtam ugyan, de szerintem mindenki megérti, hogy a debreceniek sértést láthattak az Árkádia szóban, hiszen marhalegelő, műveletlen vidék jelentése is volt. Joggal értelmezhették úgy, függetlenül attól, mit olvastak, mit nem az Árkádia korabeli jelentéséről, hogy Kazinczy műveletlennek tekintette Debrecen (irodalmi) értelmiségét. Mert röviden és tömören erről volt szó, még ha a kollégiumi professzorokat taktikai okból kivételnek is tekintette. Gáborjáni Szabó Botond odavetett megjegyzése arra utal, hogy lényegében nem vesz tudomást a könyvemről, holott, amikor érdeke úgy kívánja, ebből is idéz. Szóval először kijelenti, hogy nálam bonyolultabbnak látja a pört. Majd megemlíti azt a közismert, a könyvemben is említett tényt, hogy Fazekas ismerte az Árkádia szó korabeli, új jelentését. Aztán kiemeli, hogy Schwartner Márton Sárvári Pál *A rajzolás mesterségének kezdete* című munkája kapcsán dicsérőleg, azaz a Múzsák lakhelyeként magyar Árkádiának nevezi Debrecent. Sajnos megint kontextus nélkül. Végül pedig, egy bekezdésben igazságot oszt, mondván, „a tekintélytisztelő tudomány" „a leglényegesebb kérdésekben egységesen utasítja el a közösségi nyelvhasználatot befolyásoló diktátumot, csakúgy, mint egyes alkotók életművének utólagos kasztrálását". A tudományban ezek szerint a 18. századi kollégiumi állapot lenne az ideális, amikor az életkor és a *tekintély volt a döntő a megszólaláshoz?* S valóban egységesen utasítja el? Ha így teszi, rosszul teszi, a történettudománynak ugyanis nem kell igazságot osztania, hanem amennyire lehet, *feltárni a történeti kontextust, megérteni a korabeli szereplők motívumait,* ami között természetesen sokféle lehet, ahogyan Kazinczy vagy Fazekas esetében is. Tudom, nem könnyű. Magam is sokat kínlódtam azzal, hogyan győzzem le egyik vagy másik szereplő iránti rokonszenvemet. Ellenszenvet nem éreztem senki iránt sem. A könyv első kéziratában ez nem sikerült. Aztán újra elolvastam a levelezéseket, a szereplők írásait, s újabb szakirodalmat gyűjtöttem. S egyre inkább árnyalódott a kép Kazinczyról és a debreceniekről. Ezért aztán éppúgy írok Kazinczy tájékozottságáról, a kultúra és a nemzeti relikviák iránti rajongásáról, esztétikai látásmódjáról, mint ha-

talomvágyáról, következetlenségéről, a debreceni vitafeleivel szembeni taktikáiról, a túlságos öntudatáról, ahogyan Fazekas felvilágosító törekvéseiről, a városért tett cselekedeteiről, az itt uralkodó erkölcsi állapotok feletti elkeseredéséről, a mindennapok illeszthető költészeteszményéről, mint néha gorombaságáról és az irodalmi pályában való csalódottságáról. Egy tekintetben nem változott semmit az álláspontom. Abban, ami a könyvet összefűzi. Miért nem nagyon tudott hosszú ideig mit kezdeni a kollégium és a város értelmisége Csokonaival és a vele történtekkel? Mert akkor beszélni kellett volna arról a szenvedésről, amiről Győri János írt? Arról a kisemmizettségérzésről, amit Csokonai érzett? Arról, hogy Budai Ézsaiás szenvtelenül megírja, ő bizony nem ismeri Csokonai újabb verseit, amiket pedig olvasott, azokból hiányzik a természetes tehetség?… Sárvári Pál még az 1840-es években is csak rosszat tudott írni róla. Legfőképp azt nem tudta megemészteni, hogyan lehet, hogy a költőket megbecsülik, a tudós professzorokat, jeles lelkészeket pedig nem. Meglátásom szerint éppen ebben találhatjuk meg a magyarázatát annak, hogy Debrecen még a 19. században is inkább falunak látszik minden tekintetben, semmint iskolával rendelkező és művelt polgárok lakta városnak.

Témánk szempontjából érdemes fölidézni Erdélyi János esetét Debrecennel. Vonzotta a város magyarsága: „Mikor a nemzetiség magas eszméje tisztább lőn agyamban, és Kassát, Pestet ismerém már, mily kevéssé magyarok, örökké csak Debrecent hallám dicsértetni az ellenkező jó oldalról, s én e nevezetessé lett várost még sohasem láthatám!" Ugyanakkor kénytelen volt konstatálni a város városiasodásának elakadását. Észrevette, hogy megmaradtak ugyanis gazdaságának és társadalmának rendi-feudális elemei. Itt minden polgár elsősorban földművelő volt, s „a szoros értelemben vett hivatásuk csak mellékes" lehetett. S nemcsak a gazdálkodási módot határozta meg a szokásszerűség, hanem a debreceni polgárok gondolkodását, mentalitását és világhoz való viszonyulását is. A legfőbb problémának azt látta, hogy hiányzik a *közélet, a közös ügyek megvitatásának, a nyilvános beszélgetéseknek és vitáknak a fóruma:* „Debrecenben nincs közszellem, mely a részeket harmóniás egésszé olvasztaná, s nevelné a lélek szükségleteit… s ez az oka még annak is, miért nevezi a világ Debrecent nagy falunak". Útirajzában többször kifejtette, hogy mindezek ellenére szereti Debrecent, tapasztalataiból végül mégis azt vonta le: „Debrecennek semmire sincs oly szüksége, mint szellemi szükségre, s ehhez idő kell, vajha megjött volna e városnak az!"

A problémát abban látom, hogy Debrecenben nem következett be az a váltás, ami a 19. századot jellemezte, amikor a szépirodalom és az írók vették azt a szerepet, ami korábban az egyházé és a lelkészeké volt. Az emberek gondolkodását, magatartását egyre inkább az irodalom határozta meg, ami feltételezte a nyilvánosságot és a vitákat. Debrecenben viszont még ekkor is az egyház és intézményei akartak az életnek és a gondolkodásnak rendet szabni. Ezért vádolták meg Diószegi Sámuelt, aki a Fazekas Mihállyal közösen írt *Füvészkönyv* bevezetőjében az ismeretek önértékét és ebből következően a tudomány vallási tekintélytől való függetlenségét hirdette. A vád jellemző módon az volt, hogy elhanyagolja lelkészi teendőit.

S végül pár szó a Gáborjáni Szabó Botond írása bevezetőjében említett harmóniáról és diszharmóniáról, ami szerinte már eleve gyanakvásra adhat okot. A már említett forgatókönyv bevezetőjében arról írtam, hogy egy helytörténeti kiállításnak láthatóvá kell tennie azt is, amire büszkék lehetnek egy város lakói, de azt is, amire kevésbé. Van, amikor Debrecen polgárai azonosulnak, harmóniában vannak lakóhelyükkel, s van, amikor nem. Ennek *tudatosítása* vezethet valódi önismerethez. Ehhez azonban kell a *bátorság!* De csak ez teremtheti meg az alapját Debrecen szellemi-kulturális *föllendülésének,* hogy valóban Árkádia legyen.

RECENZIÓ

Vítor Hugo Schell
Die Aeropagrede des Paulus und Reden bei Josephus

Szerző: Vítor Hugo Schell
ISBN 978-3-16-154226-8
Kiadó: Tübingen, Mohr Siebeck (WUNT 2/419.), 2016 (317 pp.)

V. H. Schell doktori dolgozatát Jénában védte meg 2013-ban. Ennek a dolgozatnak az aktualizált, kiadásra szerkesztett verziója jelent meg a WUNT második sorozatában. Saját elmondása szerint a tanulmány ahhoz az eszmecseréhez szeretne hozzájárulni, amely két hellenista-zsidó szerző, Lukács és Josephus közötti kapcsolatot kutatja. Ezt a célt pedig az aeropagoszi beszéd és a Josephus műveiben megjelenő beszédek összehasonlításán keresztül kívánja elérni, hiszen mindkét szerző a beszédeket mint irodalmi formákat tudatosan alkalmazza műveiben (lásd a szerző előszavát). És az ApCsel-en belül azért az Aeropagoszon elmondott beszédet választotta összehasonlításra, mivel véleménye szerint ez a leginkább hellenisztikus stílusú. Josephus beszédeivel történő összevetése pedig a pontosabb szövegértéshez és a beszéd könyvön belüli szerepének megértéséhez járulhat hozzá (4. o.).

Martin Dibelius volt az első kutató, aki az ApCsel-ben megjelenő beszédeket az antik történetírás gyakorlatának kontextusában vizsgálta, amikor arra a kérdésre kereste a választ, hogy egy-egy beszéd milyen célt követ. Schell gyakorlatilag ezen a megkezdett úton indul el vizsgálatai során. Elsőként tisztázza az ApCsel bevezetéstani kérdéseit (szerző, keletkezés helye, ideje, célja, nyelv és stílus, címzettek, források és a könyv műfajának kérdése). Ebben a részben karakteresen újat nem állít, de összeveti a különféle álláspontokat, majd állást foglal valamelyik vélemény mellett. Ezek alapján megállapítja, hogy Lukács egy zsidó-keresztyén szerző volt, aki számos forrás alapján komponálta meg művét, amely forrásokat és tradíciókat erőteljesen átdolgozta. Knut Backhaus véleményét átvéve (Lukas der Mahler, 34.) úgy gondolja, az ApCsel megírásának a célja alapvetően nem az volt, hogy azt mondja el, ami egykoron

történt, hanem sokkal inkább felfedezni azt, ami mindenkoron történhet, vagyis azt, ami az egyházat – alapításának megfelelő módon – minden időben meghatározza. A keletkezés helyét illetően Róma mellett teszi le a voksát, a keletkezés időpontját pedig Kr. u. 80 utánra helyezi, a mű szándékolt címzettjeinek a már keresztyén közösségekhez tartozókat tekinti. A könyv műfaját mint történeti monográfiát határozza meg.

A bevezetéstani kérdések tisztázása után Lukács művének antik történetírásban elfoglalt helyére fókuszálhatunk. Elsőként azt a kérdést tisztázza Schell, hogy az antik historiográfián belül hogyan jelenik meg Lukács műve. Vajon valódi alternatívát jelenthet-e az értelmezésben, hogy Lukácsot teológusként vagy történészként értékeljük? Erre a válasz egyértelmű, az antik történetírásban a teológia és a történelem elválaszthatatlanul összetartozott, tehát nem játszható ki „az első renden teológus volt, ezért pontatlanok a történeti állításai" kártya. Viszont az akkori történetírókra éppen úgy igaz, mint a ma élőkre, hogy nem objektív módon számolnak be az eseményekről, hanem értelmezve azokat, saját perspektívájukból vizsgálva a rendelkezésükre álló anyagot.

Ezt a kifejtést egy olyan rész követi, amelynek nem igazán érzem a helyét a dolgozatban. A könyvnek ebben a fejezetében (45–56. o.) Paul Ricœur történetírásról és a múlt megjelenítéséről szóló gondolatait mutatja be a szerző, és noha alkalmanként – mintha saját maga is félne ettől a témától – néhány bátortalan kísérletet tesz annak felmutatására, mennyire hasznos ennek az elméletnek az ismerete az ApCsel értelmezéséhez, mindez azonban nem lesz több egyszerű utalásnál.

A következő alfejezete a könyvnek már egyértelműen a címben meghatározottakra fordítja az olvasó tekintetét, mondhatnánk, most már a konkrét témánál vagyunk: 3.3. A beszédek megjelenítése az antik historiográfiában. A beszédek több célt is szolgáltak az antik történetírásban. Miközben hozzájárultak az események értelmezéséhez, amelybe beágyazták őket, biztosították a változatosságot a szövegen belül (emelkedett, a környező szövegtől mindenképpen eltérő stílus), ugyanakkor tovább is vezették az olvasó gondolatait egy magasabb szintre, el egészen az olvasó mindenkori jelenéig. Éppen ezért a beszédek feladata összekapcsolni a leírt, múltbeli eseményeket az olvasó jelenével. „A beszédek így nem csupán a költészet és a történelem, hanem a múlt és a jelen között is hidat képeztek…" (58. o.) Az általánost a konkrét követi, azaz a beszédek feladata és szerepe az ApCsel-en belül. Ezen a ponton meglehetősen fontos kérdés tisztázni, hogy milyen forrásból dolgozhatott Lukács, amikor megalkotott egy-egy beszédet. Korábban az a meggyőződés volt uralkodó, hogy ezekben a beszédekben a szerző alapvetően a kora keresztyén missziói prédikációkra támaszkodott volna. Ezzel szemben azonban az utóbbi időkben megjelenik egy olyan álláspont is, amelyik ezeknek forrását a görög-római historiográfiai tradícióban keresi. Az igazságot e kettő között találjuk meg: a beszédek nem csupán kitalációk, hanem valóban megtartott beszédek összefoglalói, amelyeket Lukács a rendelkezésére álló forrásai alapján komponált a kor retorikai szabályainak megfelelően (64. o.).

Gyakorlatilag eddig, tehát a 4. fejezetig tart a téma részletes bevezetése, amit egy alapos egzegetikai vizsgálat

követ. Itt a szerző nem csupán a beszédet magát (ApCsel 17,22b–31), hanem a keretelbeszélést (I. 17,16–22a; II. 17,32–34) is tüzetes vizsgálat alá vonja. Nem véletlen, hogy éppen Pálnak ezt a beszédét hasonlítja össze a Josephus műveiben megjelenő beszédekkel. Ennek okát azzal a sajátossággal magyarázza, hogy a legtöbb görög filozófiához köthető toposz ebben a beszédben található meg az ApCsel-en belül, és semelyik másik beszédet nem itatja át olyan mértékben a hellenizmus gondolkodása, mint az Aeropagoszon elhangzottat. Illetve az is választása mellett szól, hogy itt Pál nem egy keresztyén hallgatóságnak hirdeti evangéliumát, hanem Athén filozófusai előtt (67. o.). A hallgatóság összetételét és a beszéd előzményeit a keretelbeszélés I. tárja fel előttünk (68–80. o.). A beszédet, hasonlóan a Josephus által alkotott beszédekhez (lásd ott), a klasszikus retorika szabályai szerint oszthatjuk fel: bevezetés (exordium) és a tárgy meghatározása (narratio); bizonyítás (confirmatio/argumentatio); zárás (peroratio) – és ezek alapján érdemes értelmezni is azt (81–114. o.). Majd a keretelbeszélés második részéről olvashatunk (114. k. o.). Az egzegetikai részen belül különösen érdekes a beszéd párhuzamba állítása Fülöp etióp kincstárnokkal folytatott beszédével (89. k. o.).

A szöveg vizsgálatát az Aeropagoszon elmondott beszéd funkciójának vizsgálata követi az ApCsel-en belül. Ehhez kapcsolódóan megállapítható, hogy Lukács éppen azért Athénban mondatja el ezeket a szavakat Pállal, mert azt mindenképpen stratégiai helyre akarta rakni művén belül, felmutatva, hogy az evangélium eljutott az akkori világ akadémiai és kulturális központjába (117. o.). Ahogyan az egész ApCsel-ben, úgy az Aeropagoszon elhangzott beszédben is Lukács összefonja apologetikus, pedagógiai és történeti-teológiai érdeklődését, amelyek egymást támogatják, így akarja felmutatni mindenkori olvasójának, milyen stratégiával kell hirdetni az evangéliumot. „Az aeropagoszi beszéd hidat képez az ApCsel-en belül a történelem és költészet, a punktális esemény és az általános valóság között" (119. o.). A beszéd teológiai mondanivalójának lényege felmutatni a pogány hallgatóság számára, hogy a teremtő és gondviselő Isten nem más, mint a „keresztyén" Isten, aki most mint megváltó és ítélő Isten munkálkodik a Feltámadott által, és akit Pál hallgatósága mint „ismeretlen Istent" tisztelt eddig a napig.

A 123–125. oldalakon Schell ismét Ricœur történetfilozófiáját próbálja alkalmazni az Aeropagoszon elhangzott beszédre mint a múlt reprezentációjára, de úgy vélhetjük, hogy ez esetben sem lép túl a filozófus történetelméletének korábbi bemutatásán, igazi hozadéka a szöveg megértésében nincsen okfejtésének. Ezt az egzegetikai eredmények összefoglalása követi. A szerző véleménye szerint Lukács célja az volt a beszéd megalkotásával, hogy felmutassa azokat a közös pontokat, amelyek a zsidókeresztyén és a görög, különösen a sztoikus filozófia Istenről alkotott elképzelései között vannak. Ezen cél elérése miatt volt szüksége az elbeszélés Páljának görög források bevonására érveléséhez, mivel az Írásra hallgatósága miatt nem hivatkozhatott. Ezzel Lukács eléri, hogy noha Pál új információkat oszt meg hallgatóival, mégis mindezt már korábbról számukra ismert kapcsolódási pontokhoz köti (126. o.). A beszéd a feltámadás témájával éri el csúcspontját, és éppen ezen a ponton polarizálja a hallgatóságát. Az egzegetikai rész

összefoglalásában Schell megállapítja, az ApCsel olvasóinak az Aeropagoszon elhangzott beszéd tartalmát integrálniuk kellett saját Istenről alkotott elképzelésükbe, és a beszédben megszólaló Pált a bennük élő, Pálról alkotott képpel összhangba kellett tudni hozniuk. El kellett fogadniuk, Pál így is prédikálhatott (131. o.).

A könyv 5. fejezetében kezdi el a szerző tárgyalni a Josephus műveiben megjelenő beszédeket. Ezeket két nagy csoportra osztja, követve a művek keletkezésének sorrendjét, elsőként „A zsidó háború"-ban megjelenő nagyobb beszédeket veszi nagyító alá, majd „A zsidók története" következik. Mielőtt azonban a beszédek részletes vizsgálatába kezdene, bemutatja Josephus életrajzát és szerepét a korabeli történetírásban (134–138. o.), majd művei keletkezésének történetéről szól (138–146. o.). Ez utóbbi két alfejezetben kitér a keletkezés körülményeinek áttekintése mellett a feltételezett olvasókör és a művek célkitűzésének kérdésére is.

Elsőként tehát „A zsidó háború" beszédeit tekinti át formai felépítésük és tartalmuk alapján (147–192. o.). A beszédek felépítésében a már fentebb, az aeropagoszi beszédnél említett struktúra szerint halad. A beszédek tematikus kiértékelésének nagy erőssége, hogy Schell nem veszik el a részletekben, hanem egy-egy fő témát emel ki egy-egy beszéden belül, amelyek tükrében átfogó képet ad a beszéd tartalmáról. Ilyen átfogó témák a szabadság/szolgaság, a sors/szerencse, a test/lélek, a béke-/háborúpártiak történelmi tükre vagy éppen a Templom szentsége/megszentségtelenítése, valamint az öngyilkosság melletti és elleni érvelés. Aki ismeri ezeket a beszédeket, az tudja, hogy ezekből a témákból több is megjelenik egy-egy beszédben, és az a szerző lényeglátását dicséri, ha ezt konkrétan ahhoz a beszédhez kapcsolódva értékeli ki, amelyikben a legmeghatározóbb.

„A zsidók története" esetében (192–200. o.), adódóan annak Bibliához kapcsolódásából, Schell sem kerülheti meg, hogy az itt leírt beszédeket összevesse az Ószövetség eseményeivel, illetve az ott elhangzott beszédekkel. A beszédek felépítését itt is a klasszikus retorika szabályai szerint tárgyalja és osztja fel, mint amit az aeropagoszi beszéd esetében is alkalmazott. Ennek a könyvfejezetnek a legérdekesebb része azt látni, hogyan reinterpretálja a szerző a bibliai szöveget, hiszen ez nyilván bizonyos fokig Lukács munkamódszerének megértéséhez is hozzájárul. Ugyancsak külön érdekessége ennek a fejezetnek azon beszédek tárgyalása, amelyekhez nincs bibliai párhuzam, ellenben már arra az időszakra esnek, amely átfedésben áll „A zsidó háború"-ban tárgyalt korszakkal (211. kk. o.).

A Josephusnál megjelenő beszédeket az eredmények egy rövid összefoglalása zárja (220–241. o.). Itt, miután megállapítja a szerző, hogy Josephus, ahogyan az antik történészek, a beszédekben saját, a leírt eseményekhez kapcsolódó álláspontját közli az olvasókkal (220. k. o.), értékes alpontokkal teszi érthetőbbé álláspontját. Bemutatja a korábban kiértékelt beszédek tükrében, hogy milyen formában szerkesztette meg Josephus a beszédeit, ezek feladatát az elbeszélésen belül, majd jut el az egyik – nekünk teológusoknak – legizgalmasabb pontig: „Irodalmi célok és filozófiai-teológiai motívumok" (225–241. o.). Ez a fejezet jól mutatja, hogy Josephus – ahogyan Lukács is – teológiai álláspontját erőteljesen érvényre juttatja a történelem eseményeinek ábrázolásában. Elenged-

hetetlen bemutatni számára, hogy Isten a világtörténelem ura, és a zsidó elődök életükkel, hitükkel, példamutatásukkal minden tiszteletet megérdemelnek – és nemcsak a zsidók, hanem pogány olvasói részéről is. De nem csupán általánosságban kapunk képet Schell kiértékelésében a zsidó elődök bemutatásáról Josephusnál, hanem konkrét személyek példáján is bizonyítja ezt az állítását: Josephus saját személyén, Mózes és Salamon alakján. Végül a zsidóság törvényeire tesz egy rövid utalást – megjegyezhetjük, hogy ezt bővebben is kifejthette volna a szerző –, mint amelyekben olyan általános emberi értékek jelennek meg (civilizációs értékek, erkölcsök és megvalósítandó célok), amelyek minden ember számára követendőek.

Így érkezünk el a könyv 6. fejezetéig, amelyben összehasonlíttatik az Aeropagoszon elhangzott beszéd a Josephustól bemutatottakkal. Itt egyértelművé válik, hogy Schell a szerzők historiográfiai módszerének összevetésében nem arra helyezi a hangsúlyt, milyen közös anyagok jelennek meg náluk, hanem sokkal inkább arra az antik szerzők történetírására jellemző vonásra, hogy a beszédek milyen szerepet töltenek be az események megjelenítésében. Ezen gondolat szerint elsőként Lukácsot és Josephust mint történetírókat hasonlítja össze egymással (244–248. o.), elfogadva a feltételezést, hogy nincs közvetlen irodalmi kapcsolat a két szerző művei között. A második alpontban a két szerző előszavát (248–252. o.), majd a harmadikban az Aeropagoszon elhangzott beszéd és Josephus beszédeinek funkcióját (252–253. o.) veti össze. Itt a központi kérdés arra irányul, hogy Josephus is, csakúgy, mint Lukács a beszélőt mint példaképet és a beszédet mint tanítást értelmezi-e. A válasz pedig így hangzik: „Mindkét szerzőnél különféle irodalmi célok keverednek a beszédekben, legyen az apológiai, pedagógiai vagy történet-teológiai […], ezért egy-egy kijelentés több célt is szolgálhat, amelyek kiegészítik egymást" (253. o.). További feladata a beszédeknek, hogy befolyásolják az olvasó véleményét az adott történeti korról, és nyilván az abban szereplőkről. Ez utóbbi kérdést taglalja részletesen a 6.4. alfejezet a beszélő és a hallgatóság ábrázolásáról (254–256. o.). Ennél a pontnál az egyik legmarkánsabb közös vonás Josephusnál és Lukácsnál, hogy mindkettőben egy egészen eltérő kép jelenik meg a beszélőről, mint azt az olvasó várná, akár azért, mert a régi nagyok olyan értékeket juttatnak szóhoz, amelyeket a görög-római világ is nagyra tartott, akár azért, mert az ellentétben áll a Pál autentikus leveleiben kirajzolódó képpel.

Ezt az alfejezetet a formális tulajdonságok összehasonlítása követi. Ebből a részből egyértelművé válik, hogy mindkét összehasonlított szerző a beszédeket a leírt helyzetek kiértékelésére és gondolataik továbbvezetésére használja. Ez Lukácsnál egyértelműen teológiai tartalmat jelent, de Josephusnál is találunk mindkét művében olyan beszédet, amely ezt a célt szolgálja (pl. Josephus beszéde a ciszternában Jotapatánál, illetve Júda beszéde Józsefhez). Ugyancsak közös vonás, hogy a beszédek a bemutatott események fontosságát emelik ki. Ami a leírt beszédek felépítését illeti, karakteres közös vonás, hogy úgy Lukács az Aeropagoszon elhangzott beszéd esetében, mint Josephus az összes bemutatott beszédben, azok felépítésében a klasszikus retorika szabályait követik. De nem csupán ebben

a vonatkozásban, hanem egyebekben is megfigyelhető a beszédek hellenizálása, mégpedig a hellenista filozófiai gondolatok feltűnésében; a mindkét szerző számára lényeges, az Ószövetség gondolkodásából származó tartalmak összekapcsolásában a hellenizmus számára is fontos maximákkal, illetve egyéb elemekkel a hellenizmus világszemléletének széles arzenáljából (vö. 260. k. o.). Végül egészen hasonlóan mutatja be mind a két szerző a beszélő és a hallgatóság reakcióit.

A könyv utolsó alfejezetében a beszédek tematikus tulajdonságainak hasonlóságát veszi sorra Schell (264–277. o.), ez a közös motívum pedig mindkét szerzőnél Isten bemutatása. Isten számos tulajdonságára utalnak mindketten. Úgy mutatják be, *a)* mint a kozmosz teremtőjét és fenntartóját; *b)* mint akinek nincs szüksége semmire, amit az ember adhatna neki; *c)* mint az emberiség urát, aki nem csupán választott népe és a keresztyének sorsát irányítja, hanem minden nemzetét; *d)* mint aki megtérésre hív, de ugyanakkor *e)* mint bíró jelenik meg a történelemben (Josephus), illetve az idők végén (Lukács).

A könyvet az eredmények rövid összefoglalása zárja (279–284. o.). Első helyen az válik ebből egyértelművé, hogy mindkét szerző egy speciális olvasókörnek szánta művét, akiket a beszédeknek arra kellett sarkallnia, hogy újfajta tudással egészítsék ki eddigi ismereteiket, és ezt elsajátítva a történetben megjelenő, a beszédet elmondó személyt is más fényben lássák. További fontos közös vonás, hogy Josephus is és Lukács is a beszélőket mint példákat állítják olvasóik elé. Mindkettőjüknél központi szerepet kap Isten kérdése. Az elbeszélésekben a beszédek képezik azt a hidat, amely az elmondott eseményektől az olvasók jelenéig ér, az aktualitást pedig az a meggyőződés adja, hogy Isten irányítja a világtörténelmet, annak minden mozzanatával egyetemben. „Történelem és teológia elválaszthatatlan elemei úgy Josephus, mint Lukács világszemléletének. Ebben az értelemben mindketten teológusnak tekinthetőek…” (281. o.). Céljuk is közös volt: a beszédek segítségével a keresztyén, illetve a zsidó hitet mint a legjobb filozófiát akarták bemutatni olvasóiknak, ezt a célt szolgálták a hellenizmus gondolkodásából, nyelvezetéből átvett elemek. Az összefoglaló rész végén ismét az Istenről kialakított kép jelenik meg mint közös vonás, amelyeket a közös tematikus motívumok között már felsoroltunk.

Összességében megállapítható Vítor Hugo Schell könyvéről, hogy miközben egy klasszikus toposzhoz nyúl akkor, amikor Lukács történeti művét összeveti Josephus történeti mongráfiáival, egy olyan pontra fókuszál, amely eddig nem kapott megfelelő figyelmet: a beszédekre. Disszertációjában sikerül felmutatnia, hogy az Aeropagoszon elhangzott páli szónoklat számos vonásában jobban megérthető, ha összevetjük azt a Josephus műveiben feltűnő beszédekkel.

Kókai Nagy Viktor